
ПАТРОЛОГИЈА
Лазар Кудат



*Успомени на браќа Милу,
мајку Ану и сестрица Здравка*

Лазар Кудат

ПАТРОЛОГИЈА

Крагујевац
2016



КАЛЕНИЋ

Издавачка установа Српске православне епархије шумадијске
Са благословом Његовог преосвештенства
епскопа шумадијског Јована

Лазар Кубат
ПАТРОЛОГИЈА

Главни и одговорни уредник
др Зоран Крстић

Рецензент
др Здравко Јовановић

Дизајн и техничко уређење
Милорад Видовић

Лектура
Никола Миловић

Штампа:
Skver, Kragujevac

Тираж: 1000

Крагујевац 2016

Ова књига је објављена уз подршку Канцеларије за сарадњу са црквама и верским заједницама Владе Републике Србије, у оквиру пројекта „Савремена православна теологија“.

Садржај:

Увод	7
Појам патрологије.....	7
Consensus patrum као критеријум истине у питањима вјере.....	8
Однос патрологије и патристике	9
Језик древноцрквене литературе.....	9
Кратка историја патролошке науке.....	10
Издања и преводи споменика црквене литературе.....	15
Периодизација патрологије.....	20
Апостолски оци	21
Опште карактеристике дјела апостолских отаца.....	21
Дидахи	22
Свети Климент Римски.....	26
Свети Игњатије Богоносац.....	31
Свети Поликарп Смирнски.....	38
Варнавина посланица	42
Јермин Пастир	44
Папије Јерапољски.....	48
Апологети	51
Настанак и опште карактеристике апологетске књижевности.....	51
Аристид Атински.....	54
Свети Мелитон Сардски	55
Свети Јустин Философ и Мученик.....	58
Татијан Асирац	65
Атинагора Атински	70
Свети Теофил Антиохијски.....	74
Посланица Диогнету.....	77
Минуције Феликс.....	80
Борба Цркве са гностицизмом и маркионством	83
Основне црте учења гностика и маркионита.....	83
Свети Иринеј Лионски	86
Оци и учитељи Цркве трећег вијека	99
Општи поглед на религиозне прилике и литературу овог периода	99
Свети Иполит Римски	104
Тертулијан.....	112
Свети Кипријан Картагински.....	126
Климент Александријски.....	136
Ориген	148
Оригенови следбеници и противници	166
Св. Дионисије Александријски.....	166
Свети Григорије Чудотворац.....	171
Свети Методије Олимписки – Патарски.....	174
Златни вијек црквене литературе	178
Опште карактеристике овог периода.....	178
Јевсевије Кесаријски.....	189
Свети Кирило Јерусалимски	196
Свети Атанасије Велики.....	205

Свети Василије Велики.....	221
Свети Григорије Богослов.....	238
Свети Григорије Ниски.....	257
Свети Јован Златоуст.....	282
Свети Јефрем Сиријски.....	306
Свети Епифаније Кипарски.....	314
Дидим Слијепи.....	321
Свети Кирило Александријски.....	325
Свети Теодорит Кирски.....	341
Западни оци	356
Свети Иларије Пиктавијски.....	356
Свети Јероним Стридонски.....	362
Свети Амвросије Милански.....	372
Свети Августин Ипонски.....	384
Свети Јован Касијан.....	409
Свети Лав Велики.....	415
Свети Григорије Двојеслов.....	419
Византијски оци	427
Опште карактеристике византијске епохе.....	427
Ареопагитски Корпус.....	438
Свети Максим Исповиједник.....	455
Свети Јован Дамаскин.....	477
Свети Теодор Студит.....	490
Свети Фотије Велики.....	494
Свети Симеон Нови Богослов.....	501
Свети Григорије Палама.....	513
Свети Никола Кавасила.....	532
Свети Симеон Солунски.....	542
Свети Марко Ефески.....	546
Монашко-аскетска књижевност	554
Увод.....	554
Монашки зборници IV–VI вијека.....	556
Свети Антоније Велики.....	558
Свети Пахомије Велики.....	559
Свети Макарије Египатски.....	560
Евагрије Понтијски.....	563
Свети Марко Подвижник.....	570
Свети Исидор Пелусиот.....	571
Свети Нил Синајски (Анкирски).....	573
Свети Дијадох Фотички.....	575
Ава Варсануфије.....	579
Ава Доротеј.....	580
Свети Јован Лествичник.....	582
Свети Исак Сирин.....	588
Црквено пјесништво	592
Литература.....	601
Регистар имена и појмова.....	607
Скраћенице.....	622

Појам патрологије

Термин „патрологија“ (*од грч. πατήρ – оцац и λόγος – наука*) први пут је у XVII вијеку употредио протестантски теолог Јохан Герхард (Johann Gerhard †1637). Ова научна дисциплина названа је патрологија, што дословно значи наука о оцима, зато што живот, дјела и богословље црквених отаца као свједока, тумача и заштитника откривене истине представљају главни предмет њеног интересовања, али она се бави и истраживањем стваралачке дјелатности и богословља осталих црквених аутора, који нису убројани међу црквене оце, као што су учитељи Цркве и црквени писци. Из наведених разлога најадекватнија је „шира“ дефиниција патрологије као науке о животу, дјелу и богословљу отаца Цркве, учитеља Цркве и црквених писаца.

Оци Цркве (Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, patres ecclesiastici) заузимају нарочито мјесто међу црквеним ствараоцима и имају огроман ауторитет који се не заснива само на њиховом литерарном значају него и на њиховом свједочењу вјере. Они се не посматрају само као снажни мислиоци него као свједоци и чувари црквеног Предања (παράδοσις). Временом су се искристалисали потребни услови и критеријуми да би се неко могао сматрати и назвати црквеним оцем: а) православно учење (doctrina orthodoxa), б) светост живота (sanctitas vitae) в) признање Цркве (approbatio ecclesiae), тј. да га Црква признаје као образац хришћанске врлине. Католички патролози истичу и древност (competens antiquitas) као неопходну карактеристику црквених отаца, па све истакнуте црквене ауторе послије Св. Јована Дамаскина називају учитељима Цркве. Православна Црква одбацује овај услов. Само име патéрес указује више на ауторитет и значај него на древност одређених црквених аутора. Дух Свети дјелује кроз људе свих времена и Црква препознаје и у неким истакнутим теолозима каснијег периода црквене оце (Св. Симеон Нови Богослов, Св. Григорије Палама итд).

Код одређивања појма *црквени учитељ* не постоје јасни критеријуми као у претходном случају и по том питању нема опште сагласности у мишљењу међу православним патролозима. *Учитељима Цркве* обично називамо оне хришћанске писце који су имали висока морална својства и који су дали свој допринос развоју хришћанског учења, али је њихов

утицај и ауторитет мањи од утицаја и ауторитета црквених отаца (Климент Александријски, Јевсевије Кесаријски). У учитеље Цркве убрајамо и оне ауторе чије је учење осуђено од стране Цркве, али је њихов утицај на хришћанско богословље изузетно значајан и без њих је немогуће појмити логику његовог развоја (Ориген, Дидим Слијепи итд).

Трећу групу црквених стваралаца чији су живот, дјело и богословље предмет патролошких истраживања чине *црквени њисци* (ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεύς, *scriptores ecclesiastici*). Треба напоменути да појам црквени писац има шире и уже значење. У црквене писце у ширем смислу спадају сви црквени аутори чије је стваралаштво предмет патролошких истраживања. Црквеним писцима у ужем смислу називамо све оне образоване и утицајне мужеве хришћанске старине који нису убројани у оце и учитеље Цркве али су имали утицај на развој богословске мисли.

Consensus patrum као критеријум истине у питањима вјере

Принцип сагласности отаца (*consensus patrum*; ομολογία τῶν αἰῶν πατέρων) има велику важност за патролошку науку. Доказна моћ отачких аргумената почива на овом принципу. Принцип *consensus patrum* јасно је дефинисао Св. Викентије Лерински (*Vincentius Lerinensis* † око 450) у свом дјелу „Подсјетник Перегринов о древности и свеопштости католичанске вјере против непотребних новачења свих јеретика“ (*Commonitorium primum, seu tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates*): „Али треба износити судове само оних отаца који су се живјећи, учећи и истрајавајући у вјери и у католичанском општењу, свето, мудро и постојано, удостојили да, или вјером поштују Христа, или блажено умру за Њега. А вјеровати им треба на основу следећег правила: оно што су или сви они, или већина њих једнодушно прихватили, држали, јавно предавали, често непоколебљиво, као по неком претходном сагласју учитеља међу собом, то треба сматрати несумњивим, истинитим и непорецивим, а оно о чему је неко од њих, био он светитељ или учен човјек, исповједник или мученик, мислио несагласно са свима, или чак у опреци према свима, то треба сматрати личним, приватним, појединачним мишљењем, другачијим од општег ауторитета, јавног и свенародног вјеровања; да не бисмо, напустивши древну истину саборног учења, према неблагочестивом обичају јеретика и расколника, са највећом опасношћу у погледу вјечног спасења, запали у нову заблуду једнога човјека“ (*Commonit.* 28).

Из наведеног цитата јасно је да се истинитим и католичанским може сматрати само оно учење које су сви оци или већина њих једнодушно прихватили, а учење неког црквеног ауторитета које је несагласно

са свима или са већином треба сматрати његовим личним, приватним мишљењем. Васељенски сабори су санкционисали принцип *consensus patrum* и положили га у основу својих догматских одлука.

Однос патрологије и патристике

Појмови „патристика“ и „патрологија“ су дуго времена схватани као синоними. Већина новијих православних патролога прави јасну разлику између тих појмова. Патристику не интересују историјски контекст и индивидуалне особености неког писца. Она не излаже живот и литерарну дјелатност отаца и учитеља Цркве, него сабира доказе за догме, морал, црквено устројство, црквену дисциплину, које преузима из њихових дјела и настоји да их изложи по њиховој унутрашњој повезаности. Акцент је у патристици стављен на садржај дјела и његову систематизацију. Стога би патристику могли дефинисати као систематско излагање из светоотачких дјела преузетих аргумената, који служе као доказ за историјску основаност хришћанског учења. За патрологију личност писца, његова литерарна дјелатност и утицај средине и епохе у којој је живио на његово стваралаштво има огроман значај. У патрологији се историја богословских идеја излаже хронолошки, у вези са самим животом древне Цркве, и у истом оном поретку у којем су те идеје раскриване у самој стварности. Сваки хришћански догмат разматра се у вези са целокупним системом учења о вери оних црквених писаца код којих се дотични догмат раскрива.

Језик древноцрквене литературе

Најранији црквени писци и на Истоку и на Западу писали су своја дјела на *грчком језику*. То није био класични грчки језик, него тзв. „кини дијалект“ (ἡ κοινὴ διάλεκτος) који је настао у јелинистичком периоду као мјешавина атичког дијалекта, као главног језгра, са још три дијалекта [ἡ ἐκ τῶν τεττάρων συνεστῶσα – спој четири (дијалекта)] и постао говорни и књижевни језик Средоземља и великог дијела Истока. За разлику од првих хришћанских аутора који су углавном писали простим народним језиком, каснији писци грчког језичког подручја су много више пажње посвећивали језичкој и стилској дотјераности својих дјела, а неке од њих, попут кападокијских отаца и Св. Јована Златоуста, можемо убројити међу репрезенте грчког књижевног језика.

Хришћанска литература на *сиријском језику* појављује се у другој половини II вијека (Татијанов „Диатесарон“, Вардесанови списи), а свој

највећи процват доживљава у IV вијеку (Св. Јефрем Сиријски, Јаков Афрат). Након Халкидонског сабора на сиријском језичком подручју формирале су се двије међусобно супротстављене црквене заједнице: несторијанска, у источним крајевима под персијском влашћу, и монофизитска (јаковитска), у западним крајевима под влашћу римског царства. Упоредо са стварањем ових црквених заједница формирале су се и двије црквене литературе на сиријском језику, које су се међусобно разликовале не само по догматским ставовима него и по облику алфавита. Источни Сиријци (несторијанци) користили су писмо које је углавном имало угласту графију и тачкасто означавање вокала, а западни Сиријци користили су писмо са округлом графијом а вокале су означавали помоћу малих знакова начињених на основу грчког алфавита. Осим списа на изворном сиријском језику постоји и велики број превода дјела грчких писаца на сиријски језик, важних за текстологију. Нека дјела грчких писаца, чији је оригинал изгубљен, сачувана су у сиријском преводу.

Први хришћански списи на *лајтинском језику* појављују се такође у другој половини II вијека. Најстарији познати хришћански спис на овом језику је „Acta martyrum Scilitanorum“ (Акта скилитанских мученика) из 180. године. Први значајнији хришћански аутори на латинском језику су Тертулијан, Минуције Феликс и Св. Кипријан Картагински. Од великог значаја за патролошку науку су и латински преводи дјела грчких отаца. Нека веома важна дјела (Оригеново „О начелима“, „Против јереси“ Св. Иринеја Лионског итд) сачувана су у цјелини само у латинском преводу.

У IV вијеку у Египту се појављују први хришћански списи на *коптском* или *синароетийајском језику*, који се очувао у народу у више дијалеката од којих су најзначајнији сахидијски (Горњи Египат) и бохајријски (Доњи Египат). Хришћанска литература на коптском језику се нарочито развила послје Халкидонског сабора. Ова литература је важна због старих превода отачких списа, а након проналаска зборника текстова, углавном гностичких, на коптском језику у мјесту Наг Хамади у Горњем Египту (1945), важна је и за изучавање гностицизма.

За патролошка истраживања значајни су такође и списи хришћанских писаца у јерменском, етиопском, грузијском, арапском и словенском преводу. Нарочито су за текстологију важни стари преводи учињени непосредно са оригинала.

Кратка историја патролошке науке

Први хришћански писац код кога налазимо обиман патролошки материјал је Јевсевије Кесаријски, који у свом дјелу „Историја Цркве“ (Εκκλησιαστικὴ ἱστορία) износи важне податке о појединим црквеним

писцима и њиховим дјелима. Јевсевије је имао на располагању богате ризнице јерусалимске и кесаријске библиотеке, у којима су чувани списи древних отаца и учитеља Цркве, па зато његова свједочанства о споменицима ранохришћанске литературе имају првостепени значај, будући да су многи од тих споменика касније изгубљени.

Спис Јеронима Стридонског „О знаменитим људима“ (*De viris illustribus*) је први патролошки приручник у историји Цркве у којем су дати основни подаци о животу и дјелу 131 хришћанског писца и 4 нехришћанска писца (Филон, Јосиф Флавије, Сенека и Јуст из Тивераиде). Податке о грчким хришћанским писцима Јероним углавном позајмљује из „Црквене историје“ и „Хронике“ Јевсевија Кесаријског, понекад на некоректан начин. „*De viris illustribus*“, који обилује мноштвом вриједних свједочанстава о ранохришћанској књижевности, био је више од хиљаду година образац за сличне радове средњовјековних аутора.

Јеронимово дјело касније су наставили и допунили Генадије Марсељски (*Gennadius Massiliensis* † око 480) и Исидор Севиљски (*Isidoro de Sevilla* † 636). Генадије у 91 поглављу свога дјела „*De viris illustribus*“ обухвата црквене писце од краја IV до последње четвртине V вијека. Он је био човјек широког образовања са критичким способностима и у свом раду се руководио искључиво историјско-литерарним интересима. Као извор за историју древноцрквене литературе његов рад је високо вреднован. Код другог настављача Јеронимовог дјела Исидора Севиљског налазимо углавном податке о животу и раду шпанских хришћанских писаца.

За патролошку науку је од изузетног значаја чувено дјело цариградског патријарха Св. Фотија „Библиотека“ (*Μυροβιβλιον*), која садржи 280 кратких извода (фрагмената) из дјела хришћанских и паганских аутора. Изводи су пропраћени критичким напоменама Св. Фотија у погледу садржаја и литерарне форме дотичног списка. Захваљујући „Библиотеци“ сачувана су нам драгоценства свједочанства о споменицима древне хришћанске литературе који су данас изгубљени.

Захваљујући критичким издањима отачких списа, развоју научних метода и откривању нових текстова, патрологија се почев од прве половине XVII вијека постепено конституише као самостална наука. Први аутор који је примијенио строге научне методе у разради патролошке проблематике био је језуит кардинал Роберт Белармино (*Robert Bellarminus* † 1621), који је почетком XVII вијека објавио дјело „О Црквеним писцима“ (*De scriptoribus ecclesiasticis*), гдје је дат преглед живота и дјела свештених писаца од старозавјетног времена до 1500. године. Белармино разматра унутрашње и спољне карактеристике дјела и питање њихове аутентичности. Овај рад је постао образац за католичке и протестантске патрологе у каснијем периоду.

Крајем XVII и у првој половини XVIII вијека, важна дјела из области патрологије написали су католички научници отац Де Тилемон

(Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont †1698), сордонски професор Луј Ди Пен (Louis. E. Du Pin †1719) и бенедиктинац Реми Селие (Rémi Ceillier †1761). Де Тилемонов спис „Материјали за изучавање црквене историје првих шест вјекова“ (Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles – 23 vol.) спада међу најзначајније радове тога периода. У њему су дате подробне и непристрасне информације о сваком црквеном оцу. Монументално дјело Л. Е. Ди Пена „Нова библиотека црквених писаца“ (Nouvelle bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques – 47 vol.), у којем аутор примјењује историјско-критички метод, изазвало је негативну реакцију конзервативних католичких кругова која је довела до забране његовог даљег истраживања. За разлику од поменутог Ди Пеновог дјела „Општа историја светих и црквених писаца“ (Histoire Generale Des Auteurs Sacres Et Ecclesiastiques – 23 vol.) бенедиктинца Р. Селиеа, у којој је примијењен строго католички поглед на историју црквене литературе, наишла је на позитивну реакцију конзервативних католичких кругова. Иако даје подробније информације о дјелима хришћанских писаца Селие није ни приближно тако инвентиван и талентован као Луј Ди Пен.

Патролошка наука је доживјела велики процват у XIX и XX вијеку. У XIX вијеку су пронађени важни споменици древнохришћанске литературе као што су „Дидахи“, пуни текст „Посланице Коринћанима“ Св. Климента Римског, Аристидова „Апологија“, „Показивање апостолског учења“ Св. Иринеја Лионског, „Философумена“ Св. Иполита Римског, Татијанов „Дијатесарон“, дјела Св. Методија Олимписког итд.

Најпознатији курсеви патрологије у XIX вијеку потичу углавном од њемачких аутора. У „Патрологији или историји хришћанске литературе“ (Patrologie oder christliche Litterärgeschichte) католичког теолога, професора Тибингенског универзитета Јохана Мелера (Johann Adam Möhler †1838), дат је преглед живота, дјела и учења црквених отаца I–III вијека. Дјело „Патристичка библиотека“ (Bibliotheca patristica) угледног њемачког теолога и каноничара Михаела Парманедера (Michael Parmaneder †1862), посједује разрађен општи увод (Patrologia generalis) и прецизне библиографке податке. Веома добро разрађену патролошку проблематику налазимо код још двојице католичких теолога Јозефа Феслера (Josef Fessler †1872), аутора „Основа Патрологије“ (Institutiones Patrologiae), и Бертрама Барденевера (Bertram Otto Bardenhewer †1935), аутора „Патрологије“ (Patrologie) и „Историје древноцрквене литературе“ (Geschichte der altkirchlichen Literatur).

Међу протестанстким научницима се у овом периоду посебно истиче чувени професор црквене историје на њемачким универзитетима (Лајпциг, Хесен, Марбург, Берлин) Адолф Харнак (Adolf von Harnack †1930), који је објавио велики број радова из црквене историје и историје догмата. За патрологију су нарочито значајни следећи радови овог аутора: „Историја древнохришћанске литературе до Јевсевија“

(Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius), гдје је дат хронолошки преглед рукописа и издања и опис историје рукописне традиције; „Историја догмата“ (Lehrbuch der Dogmengeschichte), садржи обиман материјал из патристике и егзегетике и анализу догматских кретања до Лутера; „Текстови и истраживања из историје ранохришћанске литературе“ (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur) – серија коју је Харнак са својим сарадницима започео крајем XIX вијека и која излази и дан-данас. Серија обухвата публикације споменика древнохришћанске литературе и бројна монографска истраживања. До сада је изишло око 140 издања у овој серији.

У XIX вијеку активно се развија и православна патролошка наука. Ректор Московске духовне академије архимандрит Филарет Гумилевски (Филарет Гумилевский †1866) је 1859. објавио рад под називом „Историјско учење о оцима Цркве“ (Историческое учение об Отцах Церкви), у коме је изложио биографије и дјела свих релевантних црквених писаца од најранијег периода до Св. Кирила Туровског († око 1180). Вриједан је помена и рад професора патрологије на Кијевској духовној академији Константина Скворцова (Скворцов Константин Иванович †1876) „Философија Св. отаца и учитеља Цркве“ (Философия св. отцов и учителей церкви).

У XX вијеку појавио се читав низ истакнутих научника који су дали велики допринос развоју патролошке науке. Међу њима се нарочито истичу католички богослови Густав Барди (Gustave Bardy †1955), Жан Даниелу (Jean Daniélou †1974), Анри де Либак (Henri-Marie de Lubac †1991) и Ханс Урс фон Балтазар (Hans Urs von Balthasar †1988).

Најпотпунија и најтемељнија општа патролошка дјела која омогућују увид у постигнуте резултате у овој области су „Патрологија“ (Patrologie) Ј. Квастена (Johannes Quasten †1987) и „Патрологија“ (Patrologie, Leben Die Schriften und Lehre der Kirchenvater) Б. Алтанера (Berthold Altaner †1964). Квастенова „Патрологија“ писана је на високом научном нивоу а обухвата период I–IV вијека. Прва три тома издао је сам аутор, а четврти том су припремили и издали постхумно његови ученици. Алтанер у својој „Патрологији“ кратко и јасно излаже историјски, биографски и богословски материјал и даје опширне библиографске податке.

У XX вијеку објављен је не мали број квалитетних радова из области патрологије чији су аутори православни теолози. Почетком вијека знаменити професор Санкт-Петербуршке духовне академије Николај Сагарда (Николай Иванович Сагарда †1943) написао је „Лекције из патрологије“ (Лекции по патрологии), у којима је на високом научном нивоу изложио живот, дјела и богословље црквених писаца I–IV вијека. Нарочито је квалитетно обрадио црквене писце прва три вијека.

У дјелу „Радови из патрологије“ (Труды по патрологии II–IV в.) професора Московске духовне академије Ивана Попова (Иван Васильевич

Попов †1938) сабране су лекције из патрологије, које је професор Попов држао студентима, и неколико опширних монографија.

Значајне радове из ове области написао је рано преминули професор Кијевске духовне академије Сергеј Епифанович (Сергей Леонтьевич Епифанович †1918). У својим „Лекцијама из патрологије“ (Лекции по патрологии I–III в.), Епифанович као и Сагарда примјењује строге научне методе у разради патролошке проблематике.

У постреволуционарном периоду професор Богословског института Св. Сергија у Паризу и Свето-Владимирске духовне академије у Њујорку отац Георгије Флоровски (Флоровский Георгий Васильевич †1979) објавио је два важна дјела: „Источни оци IV вијека“ (Восточные Отцы IV века) и „Византијски оци V–VIII вијека“ (Византийские Отцы V–VIII в), у којима је дошла до изражаја његова способност да изложи метафизички садржај патристике.

Професор Свето-Владимирске духовне академије у Њујорку отац Јован Мајендорф (Мейендорф Иван Феофилович †1992) објавио је курс лекција из патрологије, прочитаних студентима 1979–81, под називом „Увод у светоотачко богословље“ (Введение в святоотеческое богословие), у којима кратко и јасно излаже биографски и богословски материјал. Ово дјело стекло је велику популарност у богословским круговима.

Архимандрит Кипријан Керн (Константин Едуардович Керн †1960) написао је два солидна дјела из ове области: „Патрологија I–II в.“ и „Златни вијек светоотачке књижевности“ (Золотой век святоотеческой письменности).

Дјело професора Московске духовне академије А. Сидорова (Сидоров, Алексей Иванович) „Курс патрологије. Настанак црквене књижевности“ (Курс патрологии. Возникновение церковной письменности) обухвата апостолске оце и грчке апологете II вијека.

Занимљив је и рад Лава Карсавина (Карсавин Лев Платонович †1952) „Свети оци и учитељи Цркве“ (Св. отцы и учителя Церкви), у којем је дат сумаран преглед црквеног богословља у прва четири вијека.

У овом периоду објављено је неколико општих патролошких дјела на грчком језику. Најзначајнија и најпотпунија су „Патрологија“ (Πατρολογία) професора Богословског факултета у Атини Димитрија Баланоса (Δημήτριος Μπαλάνος †1959), „Грчка патрологија“ (Ελληνική Πατρολογία) у 5 томова, професора Богословског факултета у Солуну Панајотиса Христуа (Χρήστος Παναγιώτης †1996) и „Патрологија“ (Πατρολογία) професора Богословског факултета у Атини Стилијана Папандопулоса (Στυλιανός Παπαδόπουλος).

Од српских теолога најзначајније радове из ове области написао је дугогодишњи професор Богословског факултета у Београду, епископ Атанасије Јевтић. У његовој „Патрологији 2“ изложене су биографије,

дјела и богословље свих релевантних источних црквених писаца од Никеје до Халкидона. Недавно је изишла из штампе и „Патрологија 1“ истог аутора која обухвата грчке и латинске писце првих трију вијекова.

Дјело академика Димитрија Богдановића (†1986) „Свети Оци и учитељи Цркве“ садржи кратка излагања о животу и раду најважнијих источних и западних црквених писаца до Св. Григорија Паламе.

Епископ бихаћко-петровачки Атанасије Ракита објавио је рад под називом „Патрологија: Браниоци Цркве у 2. веку“, у којем је изложио биографије, дјела и богословље хришћанских апологета и Св. Иринеја Лионског.

Професори Богословског факултета у Београду архимандрит Филарет Гранић (†1948) и Драгомир Марић (†1964) написали су „уџбеничке скрипте“ из Патрологије, за потребе богослова.

Издања и преводи споменика црквене литературе

Масовна публикација споменика црквене литературе започета је у XVI вијеку. Након патристичких антологија „Aritidotum contra diversa somnium feresaeculorum haeresi“ (1528) и „Orthodoxographa“ (1555) почели су да се појављују велики зборници (збирке) или колекције дјела црквених писаца.

Први такав зборник под називом „Bibliotheca sanctorum Patrum“ (Библиотека светих отаца) објавио је 1575. године у Паризу француски теолог М. де ла Бињ (Marguerin de la Bigne †1595), који је у 8 томова сабрао 200 дјела древнохришћанских и средњовјековних аутора. Дјела грчких писаца дата су само у латинском преводу, што је највећи недостатак Де ла Бињове збирке. Допуњено издање (14 томова) ове колекције, са дјелима 100 нових аутора, изишло је 1618. у Келну под називом „Magna Bibliotheca veterum Patrum“ (Велика Библиотека древних отаца). Следеће, најобимније издање, изишло је 1667. у Лиону, у 27 томова, под називом „Maxima Bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum“ (Највећа библиотека древних отаца и раних црквених писаца).

Године 1765. ораторијанац Андреа Галанди (Andrea Gallandi †1779) издао је у Венецији, у 14 томова, колекцију „Bibliotheca veterum Patrum“, за коју је сматрао да је потпунија и тачнија од оне објављене у Лиону. Дјела грчких писаца у Галандијевом зборнику објављена су на изворном језику.

Велику научну вриједност имају издања бенедиктинске конгрегације Св. Мавра. Ова конгрегација дала је велики број врских истраживача, истинских подвижника науке као што су Claude Chantelou (†1664), Julien Garnier (†1681), Luc d'Achery (†1685), Jacques du Frische (†1693), Jean Mabillon (†1707), Thierry Ruinart (†1709), Denis-Nicolas Le Nourry

(†1724), Bernard de Montfaucon (†1762), Prudentius Maran (†1762) итд. У њиховим издањима отачких дјела извршене су исправке текста по свим тада доступним правилима и методама научне текстуалне критике. Осим исправљеног текста, њихова издања садрже критичке коментаре о аутентичности списка, опис коришћених манускрипта, предметни индекс и бројне научне студије.

Међу приређивачима издања отачких списка у XIX вијеку истакнуто мјесто припада кардиналу и префекту Ватиканске библиотеке Анђелу Маиу (Angelo Mai †1854). Његове колекције „Scriptorum veterum nova collectio“, „Spicilegium Romanum“ и „Nova patrum Bibliotheca“ публиковане су у 38 томова.

Најзначајнији и најпотпунији зборник патристичких списка издао је у периоду од 1844. до 1866. године француски свештеник Жак Пол Мињ (Jacques Paul Migne †1875) под називом „Patrologiae cursus completus“ (Цјелокупни течаж патрологије). Овај монументални зборник састоји се из двије серије: серије грчких отаца (Patrologiae Graeca – PG) – од мужава апостолских до Висариоан Никејског (162 тома) и серије латинских отаца (Patrologiae Latina – PL) – од Тертулијана до Инокентија III (217 томова). Серија грчких отаца осим изворног текста садржи и латински превод. Иако по ширини захвата хришћанских аутора Мињов зборник остаје непревазиђен до дана данашњег, он има неке суштинске недостатке. По мишљењу истакнутог руског патролога Николаја Сагарде „Мињ није био учени издавач и није слиједио научне циљеве: он није себи као задатак поставио то да издаје необјављене ауторе и поставља критичка издања текста – он је само прештампавао старија ауторитетна издања, обично као основу узимајући најбоље бенедиктинско издање (мавронитско), потпуније и ауторитетније урађено у поређењу са осталим издањима, додајући, тамо гдје је то било неопходно, дјела која у њему недостају, преузимајући их из каснијих издања. На тај начин, Мињ је понављао недостатке претходних издања...“ (Сагарда Н. И., Лекции по патрологии I–IV века, Москва 2004. с. 47).

Мињов сарадник кардинал Жан-Батист Питра (*Jean-Baptiste Pitra* †1889) *приредио је збирке* „Spicilegium Solesmense“, „Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata“ и „Analecta novissima“, гдје су сабрана и нека дјела црквених писаца којих нема у другим колекцијама. Нарочито су важна прва четири тома „Analecta sacra“.

Због наведених недостатака Мињове „Патрологије“ у другој половини XIX вијека појавило се неколико нових патролошких серија, које су се сада ослањале на темељно изучавање рукописне традиције, са циљем да се реконструише изворни текст дјела древнохришћанских аутора (критичко издање текстова).

Бечка академија наука почела је 1866. да издаје серију латинских писаца „Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum“ (CSEL), познату

под краћим називом „Бечки корпус“, која, када је у питању текстуално-критичка вриједност текстова, представља значајан напредак у поређењу са претходним издањима латинских црквених писаца. До сада је изишло преко 80 томова овог корпуса.

Пруска академија наука је 1897. у Берлину, под руководством Адолфа Харнака, почела да издаје серију „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“ (Грчки хришћански писци прва три вијека), познату и под називом „Берлински корпус“ (GCS). У издањима ове серије дат је оригинални текст грчких писаца или стари латински превод за она дјела која нису сачувана на грчком изворнику. Издања карактерише висок научно-критички ниво. До данас је објављено више од 50 томова.

Године 1889. француски оријенталист Рене Графен (Rene Graf-fin †1941) и Франсоа Но (Francois-Nicolas Nau †1931), професор математике и астрономије на Католичком институту у Паризу, покренули су серију „Источна патрологија“ (Patrologie Orientalis – PO) са намјером да допуне Мињову „Патрологију“. Упоредо са изворним текстом дат је превод на латински или на један од новијих језика (француски, њемачки, енглески и италијански). До сада је објављено 50 томова.

Још значајније издање текстова источних хришћанских писаца под називом „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium“ (CSCO) покренули су 1903. Лувенски католички универзитет у Белгији и Католички универзитет Америке у Вашингтону, на иницијативу католичког свештеника Жана Шабоа (Jean-Baptiste Chabot †1949). „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium“ обухвата 6 посебних серија: сиријску, коптску, арапску, јерменску, грузијску и етиопску. Упоредо са изворним текстовима дати су преводи углавном на латински језик. До сада је изишло преко 600 томова, од којих је 240 посвећено сиријским писцима.

Чувену француску колекцију „Хришћански извори“ (Sources Chrétiennes – SC) основали су 1942. у Лиону језуити Жан Даниелу (Jean Daniélou †1974), Анри де Лубак (Henri-Marie de Lubac †1991) и Клод Мондесер (Claude Mondésert †1990). Упоредо са текстом оригинала штампан је превод на француски језик. Сваки текст је попраћен опширним предговором и исцрпним коментарима. До сада је публиковано преко 500 дјела грчких, латинских и сиријских писаца.

Године 1949. Елигијус Декер (Eligius Dekkers †1998), монах бенедиктинске опатије Штенбруг (Steenbrugge) у Белгији, покренуо је грандиозан издавачки подухват под називом „Corpus Christianorum“ (Корпус хришћанских аутора), уз подршку издавачке куће „Brepols“. „Corpus Christianorum“ (CC) се састоји из четири серије: латинске серије (Series Latina – CCSL), грчке серије (Series Graeca – CCSG), средњовјековног наставка (Continuatio Mediaevalis – CCCM) и апокрифне серије (Series Aporophorum – CCSA). Године 1951. почело је објављивање критичког

прегледа свих дотадашњих издања текстова латинских хришћанских писаца под називом „Clavis Patrum latinorum“ (CPL). Године 1953. публиковани су први текстови из „Series Latina“ која, према плану, треба да обухвати дјела латинских хришћанских аутора првих осам вјекова, од Тертулијана до Беде Венерабилиса, и да садржи укупно 250 томова. До 2013. објављена су 194 тома ове серије. Серија „Continuatio Medialis“ непосредно се наставља на прву серију и требало би да обухвати период од VIII до XII вијека. Штампане првих текстова ове серије започето је 1966. а до 2013. објављено је 247 томова. Грчку серију основао је француски свештеник Марсел Ришар (Marcel Richard †1976) са циљем да публикује критичка издања дјела постникејских грчких хришћанских писаца, која нису ушла у Берлински зборник „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“. Прва штамана издања ове серије појавила су се 1976, а до 2013. објављена су 72 тома. Године 1974. почело је штампање критичког прегледа свих дотадашњих издања текстова грчких старохришћанских писаца „Clavis Patrum graecorum“, у 5 томова, које је завршено 1987. године. „Series Aposyphogum“ основана је 1983. а до 2013. изишло је 14 томова.

За разлику од Запада гдје се појавио читав низ патролошких зборника на Истоку су такви или слични подухвати били веома ријетки.

Први источни зборник отачких списа издат је у Венецији 1782. године под насловом „Добротољубље свештених трезвеномудраца, сабрано из светих и догоносних отаца наших, у којем се, кроз дјелатну и созерцатељску моралну философију, ум очишћује, просвећује и усавршава“ (Φιλοκαλία των ιερών Νηπτικών συνερανισθείσα παρά των αγίων και θεοφόρων πατέρων ημών. εν η διά της κατά την πράξιν και θεωρίαν ηθικής φιλοσοφίας ο νους καθαίρεται, φωτίζεται, και τελειούται). Овај зборник, у чији су састав ушли духовни писци IV до XV вијека, представља истински бисер хришћанске аскетске књижевности. Текстова за њега сабарао је из рукописа Св. Макарије Коринтски (†1805) и предао Св. Никодиму Светогорцу (†1809), који их је редиговао, допунио, написао предговор и кратке животописе отаца чија су дјела ту заступљена и тако га припремио за штампу.

„Добротољубље“ је са грчког превео на словенски језик Св. Пајсије Величковски (†1794) и штампао га у Петрограду 1793. године. На руски језик га је превео и издао у пет томова почетком деведесетих година XIX вијека Св. Теофан Затворник (†1894). Српски превод „Добротољубља“ урадили су хиландарски монаси. Свих 5 томова издао је Манастир Хиландар у периоду од 1997. до 2007. године.

Текст стослова „Подстицајне главе“ Св. Јована Карпатског који се налази у 85. тому Мињове „Патрологије“ преузет је из „Добротољубља“. Текстова сабрана у овом зборнику налазимо и у другим томовима PC (28, 34, 40, 65, 79, 90, 91, 93, 95, 120, 143, 147, 150, 155).

Године 1955. удружење „Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος“, којим је руководио професор Богословског факултета у Атини Василије Велас (Βασίλειος Βέλλας †1969), почело је да издаје серију под називом „Библиотека грчких отаца и црквених писаца“ (Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων – ΒΕΠΕΣ). Осим изворних грчких текстова серија обухвата одломке на латинском језику из „Пастира“, Аристидове „Апологије“ и Дидимовог „In epistolas canonicas brevis enarratio“. У серију није укључен велики дио Иринејевог литерарног наслеђа, као ни Оригенова дјела која су сачувана само у латинском преводу. Грчки текстови публикују се по РГ и по новијим критичким издањима, углавном њемачким. До данас је изишло око 80 томова из ове серије.

При Универзитету у Солуну П. Христу (Παναγιώτης Χρήστου †1996), С. Сакос (Στέργιος Σάκκος † 2012) и Т. Зизис (Θεόδωρος Ζήσης) основали су серију „Грчки оци Цркве“ (Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας – Ε.Π.Ε.). Године 1972. публиковани су први томови из ове серије, у којима је паралелно са изворним текстом дат и превод на новогрчком језику. До данас је изишло преко 100 томова.

Данас постоји не мали број дигиталних библиотека патристичких списа. Најпознатије су „Thesaurus Linguae Graecae“ (TLG) и „Christian Classics Ethereal Library“ (CCEL).

„Thesaurus Linguae Graecae“ је назив научно-истраживачког центра при Универзитету Калифорнија у Ирвину, који је 1972. основала Маријана Мекдоналд (Marianne Mc Donald) са циљем да створи свеобухватну дигиталну библиотеку грчке књижевности од антике до данас. Од свог оснивања овај центар је прикупио и дигитализовао најважније текстове написане на грчком језику од Хомера до пада Византије (1453). Текстови су постали доступни научној јавности најприје на магнетним тракама а потом у CD-ROM формату. Године 2001. TLG – тим је развио сопствени претраживач и направио корпус доступан на мрежи (online). Данас online TLG садржи преко 10.000 радова повезаних са 4.000 аутора.

„Christian Classics Ethereal Library“ (CCEL) је дигитална библиотека која пружа бесплатне електронске копије хришћанских књижевних текстова на енглеском језику. Библиотека CCEL обухвата и најпознатију серију дјела црквених писаца у енглеском преводу „Ante-Nicene, Nicene, and Post-Nicene Fathers“, која је публикована у Енглеској у другој половини XIX вијека. Волонтерски пројекат CCEL основао је професор на Колеџу Калвин (Calvin College) Хери Плеинтинг (Harry Planting) 1993. године. CCEL складишти текстове у ThML (Theological Markup Language) формату и аутоматски их конвертује у друге формате (HTML, PDF итд.).

Постоји неколико електронских библиотека отачких дјела у руском преводу. Библиотека пројекта „Цифровая Патрология“ обухвата 2847 дјела 231 аутора. У њу је укључено преко 95% дјела из рускојезичке

патрологије „Творения святых отцов в русском переводе“ и велики дио патрологије „Библиотека творений святых отцов и учителей западной церкви“. На порталу „Азбука веры“ доступна је „Библиотека святых отцов и учителей Церкви“, која обухвата 4145 дјела 424 аутора.

Периодизација патрологије

Патрологију можемо подијелити на три периода или епохе у њеном развоју, који имају своје специфичне карактеристике, јединство и цјеловитост: *доникејски ѱериод*, *златни вијек црквене лићературе* и *византијски ѱериод*.

Доникејски ѱериод траје од новозавјетног времена до Првог васељенског сабора 325. године. Писци овог периода настоје да јасно истакну разлике између хришћанства и паганске и јеврејске религије супротстављајући се на литерарном плану онима који уносе у хришћанску вјеру паганске и јудаистичке елементе. Хришћанска заједница се у овом периоду перманентно увећава и све више осјећа потребу да постане равноправан дио друштва, пружајући отпор онима који битно угрожавају њен идентитет.

Друи ѱериод, који траје од 325. до Халкидонског сабора 451. године, назван је, због свога значаја, *златним вијеком црквене лићературе*. Ово раздобље, у коме су дјеловали најзначајнији оци Цркве и када су формулисани најважнији црквени догмати, представља највиши домет светоотачке мисли. Обиљежили су га бројни тријадолошки и хриштолошки спорови, који су рјешавани на васељенским саборима.

Византијски ѱериод траје од 451. године до средине XV вијека, а можемо га подијелити на три краћа периода: *рановизантијски*, *средњовизантијски* и *позновизантијски*.

Рановизантијски ѱериод траје од 451. године до средине VIII вијека. То је период патристичке синтезе, која је свој најпотпунији израз и највиши домет достигла у дјелима Светог Максима Исповједника и Светог Јована Дамаскина.

Средњовизантијски ѱериод траје од друге половине VIII вијека до краја XII вијека. Почетак овог периода обиљежила је иконоборачка криза, а остатак спорови између Источне и Западне Цркве који су резултирали Великим расколом 1054. године.

Позновизантијски ѱериод траје од почетка XIII вијека до пада Цариграда 1453. године. Духовно средиште овог периода представљају велики учитељи исихазма у чијем је богословљу изражена вјерност источној аскетској традицији и догматском предању Цркве.

АПОСТОЛСКИ ОЦИ

(αποστολικοί πατέρες; patres apostolici)

Опште карактеристике дјела апостолских отаца

Апостолским оцима називамо групу хришћанских писаца друге половине I и прве половине II вијека, чија су дјела по духу и по форми веома блиска апостолским списима. Неки од њих су били непосредни ученици апостола (Св. Игњатије Богоносац, Св. Климент Римски, Папија Јерапољски, Св. Поликарп Смирнски), а неки су се лажно издавали за такве (псевдо-Варнава).

Иако су дјела апостолских отаца по својој форми слична новозавјетним списима, по религиозно-мисаоној дубини она заостају за њима. Истине вјере протумачене су и изложене на једноставан начин без систематике и спекулације. Дијалектичко раскривање хришћанске истине, карактеристично за касније хришћанске писце, страно је апостолским оцима. Савремене ванхришћанске идеје готово да нису имале никакав утицај на апостолске оце. Њихова религиозна мисао је непосредна и једноставна, лишена било каквог поступка доказивања.

Списи апостолских отаца написани су за вјернике и имају практично-поучни карактер. Њихови аутори упозоравају на унутрашње и спољне опасности са којима се суочава Црква и позивају вјерне на јединство и послушност својим пастирима и на достојан начин хришћанског живота у складу са Божијим заповијестима и учењем Цркве. Ови списи одражавају схватања и живот хришћанске заједнице у првом раздобљу црквене историје, због чега имају велику важност за савремену теологију. У њима налазимо драгоцене податке о богослужењу, црквеној јерархији и организацији ране Цркве.

Иако су се рани оци Цркве служили новозавјетним канонским текстовима, они још увијек не третирају на изричит начин новозавјетне списе као јединствену књигу, као „Свето Писмо“, због тога што канон Новог Завјета у то вријеме није био још установљен. Тиме се објашњава и често цитирање усменог предања, тј. изрека Христових (λόγια κυριακά) и апостолских, од стране ових писаца.

Код писаца овог периода преовладавају етичке теме. Од догматских тема централно мјесто заузима христологија. Непрестано се истиче стварност Оваплоћења и пуноћа људске природе у Христу (против

докета) и наглашава важност Христовог искупитељског дјела. Јасно је изражена и вјера у васкрсење и личну бесмртност. Есхатолошким и еклисиолошким темама посвећено је такође доста простора. Свијест о пролазности овог сујетног свијета и слави будућег вијека пројављује се у готово свим дјелима апостолских отаца. Царство Божије доживљава се као најузвишенија стварност у којој ће изабрани народ Божији добити заслужену небеску награду. Његовом коначном воспостављању претходиће, по неким ауторима (псевдо Варнава, Јерма, Папија), хиљадугодишње царевање Христа са праведницима на земљи (хилијазам).

Сви списи апостолских отаца написани су на грчком језику, на општем (κοινή) дијалекту.

Дидахи

(Διδαχή; Didache)

Митрополит никомидијски Филотеј Вријеније (Φιλόθεος Βρυέννιος †1917) открио је 1873. године интегрални текст на грчком изворнику ранохришћанског списка „Учење дванаесторице апостола“ (Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων; Doctrina duodecim apostolorum; Didache) у једном рукопису из XI вијека, који се налазио у библиотеци Јерусалимског (Светогробског) подворја у Цариграду. Овај рукопис (Hieros. Patr. 54. Fol. 120) осим „Дидахи“ садржи тзв. „Синописис Старог и Новог Завјета Јована Златоустог“, обје посланице Св. Климента Римског, „Варнавину посланицу“ и посланице Св. Игњатија Богоносца у широј редакцији.

Захваљујући митрополиту Филотеју текст „Дидахи“ је први пут публикован 1883. у Цариграду, а годину дана касније Адолф Харнак је у Лајпцигу приредио друго издање, са опширним коментаром. Од тог времена почела је велика расправа међу научницима о значају овога списка и о мјесту и времену његовог настанка.

Овај спис је био је веома цијењен у старини, о чему свједоче Климент Александријски, Ориген, Свети Атанасије Велики, Дидим и други хришћански писци првих вјекова. И Климент Александријски и Ориген га убрајају у γράφῃ, тј. у књиге Светог Писма. Св. Атанасије га, заједно са девтероканонским књигама и Јерминим „Пастиром“ препоручује „за читање онима који желе да приступе оглашавању и изучавању благочешћа“ (Ер. 39). Дидим га у свом „Тумачењу на Књигу Проповједникову“ назива „катихизисом апостола“ (τῇ Διδαχῇ τῆς κατηχήσεως τῶν ἀποστόλων; In Eccl. 78, 22). За разлику од наведених писаца Јевсевије Кесаријски нема позитиван став према „Дидахи“ и убраја га заједно са „Дјелима Павловим“, „Петровом апокалипсом“, „Пастиром“ и „Варнавином посланицом“ у лажне списе (νόθα; Hist. eccl. III, 25, 4).

Истраживачи се не слажу по питању времена настанка списка, а датирања се крећу између 60. и 165. године. Важну улогу приликом датирања списка има архаичан облик црквене организације која је у њему описана. Јерархијско устројство Цркве блиско је јерархијском устројству описаном у Павловим посланицама. Значајну улогу у Цркви играју пророци и путујући апостоли, који су практично ишчезли из црквеног живота у II вијеку. У спису се такође јасно осјећа процес успостављања јерархијских (сталних) служби и утврђивања локалног епископата, што је карактеристично за период који претходи Св. Игњатију Богосноцу. Из наведених разлога могли бисмо вријеме настанка списка смјестити у другу половину I вијека.

Због чињенице да у „Дидахи“ најважније мјесто међу црквеним службама заузимају *пророци* неки протестанстски писци заступају тезу да је спис настао знатно касније, у монтанистичкој средини. Аутор је, по њима, невјешт фалсификатор који намјерно архаизира амбијент и подмеће своје дјело апостолима, како би своју монтанистичку концепцију Цркве оградио апостолским ауторитетом. Ова теза је тешко одржива пошто спис и по стилу и по језику припада ранијем периоду, а писац нема негативан однос према званичној јерархији (епископима и ђаконима) као што су имали монтанисти. Исто тако неке путујуће службе (апостоли и учитељи) ишчезле су у вријеме појаве монтанизма.

Спорно је и мјесто настанка списка „Дидахи“. Већина истраживача сматра да је настао у Сирији или Палестини, али има и оних који мисле да је настао у Египту. Ни за једну од наведених теза не постоји јака аргументација.

Због учења о *два њуша*, које налазимо и у „Дидахи“ и у „Варнавиној посланици“, неки патролози заступају мишљење да су ова два списка међусобно зависна. У новије вријеме, теза о међусобној независности наведених споменика ранохришћанске литературе и њиховој заједничкој зависности од неког трећег списка – јеврејског трактата о *два њуша*, који је изгубљен, добија све више следбеника. У прилог овој тези иде и чињеница да је сличан литерарни жанр постојао у јеврејској традицији, што се може закључити на основу списка пронађених у Кумрану.

„Дидахи“ су највјероватније користили путујући мисионари као катихетски приручник за проповиједање хришћанског учења и припрему новообраћених у хришћанство за Свету Тајну Крштења. Догматско учење у њему је мало обрађено и несистематизовано, што га битно разликује од каснијих катихизиса, намијењеним онима који су се припремали за крштење (катихуменима).

Спис се састоји из четири дијела: први дио (гл. 1–6) садржи учење о *два њуша* – путу живота (ὁδός τῆς ζωῆς) и путу смрти (ὁδός τοῦ θανάτου) и у њему је концентрисана већина моралних поука; други дио (гл. 7–10) можемо назвати литургијским, јер садржи богослужбене поуке о светој

Евхаристији, агапама, Крштењу, посту и молитви; трећи дио (гл. 11–15) говори о харизматичким и јерархијским службама у Цркви и црквеној дисциплини; четврти дио (гл. 16) посвећен је есхатолошким темама (*мала айокалийса*).

Моралне поуке, концентрисане у учењу о *два йуџа*, углавном се свODE на понављање јеванђелских заповијести. *Пуџем животиа* иду они који љубе Бога и своје ближње и не чине другима оно што не желе да се догоди њима. Они који желе да ходе тим путем треба да се уздржававају од тјелесне пожуде, да избегавају двосмисленост у говору и да на заједничком сабрању исповиједају своје гријехе. *Пуџем смртии* иду лицемјери, прогонитељи добрих, љубитељи лажи и они који не саосјећају са паћеником и не познају свога Творца.

У литургијском дијелу списа налазимо низ драгоцених информација о устројству богослужбеног живота у древној Цркви. За Свету Тајну Крштења писац каже да је треба вршити у име Оца, Сина и Светог Духа, у текућој или стајаћој води, а у помањкању воде може се обавити и трократним поливањем по глави (Did. 7, 3). Ово је прво свједочанство да се Крштење може вршити поливањем (кропљењем). Прије савршавања Свете Тајне Крштења наређује се обавезан пост за онога који крштава и крштаног. Сваки хришћанин је дужан да пости сриједу и петак и да изговара *Молићиву Госјодњу* три пута дневно.

Три веома важна поглавља „Дидахи“ (IX, X и XIV) посвећена су Евхаристији коју писац назива „жртвом“ (θυσία), повезујући је са ријечима пророка Малахије о „чистој жртви“ (Мал 1, 11–14) која се приноси Богу на сваком мјесту и у свако вријеме. Свету Евхаристију треба обављати у Дан Господњи, тј. недјељу: „А у Дан Господњи (κυριακήν δὲ κυρίου), сабравши се заједно (συναχθέντες), ломите хљеб и вршите Евхаристију (заблагодарите)“ [κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε; Did. 14, 1]. На евхаристијском сабрању нема мјеста за оне који су у међусобном спору све док се не помире (Did. 14, 2). Писац „Дидахи“ посебно истиче *заједничко сабрање* као услов и основ црквеног живота и тиме јасно осуђује индивидуалистичко схватање и доживљавање хришћанства.

Учење о Цркви представља централну тачку која обједињује цјелокупан садржај списа. Еклисиологија „Дидахи“ је евхаристијска. У спису су наведене три молитве при ломљењу хљеба и пијењу из чаше које су врло битне за схватање дидахистичке еклисиологије (Did. 9, 2–3; 10, 2–5). Црква је саборни организам, заједница вјерујућих у Христа која није ограничена на неко мјесто или народ, већ се шири по свим крајевима земље. Иако је расијана по читавом свијету, она представља једно тијело слично (једном) евхаристијском хљебу који је састављен из многих пшеничних зрна (Did. 9, 4). Основна сврха оснивања Цркве је усавршавање у љубави, а коначни циљ је достизање Царства Божијег (Did. 10, 5). Заједничка Евхаристија је залог остварења коначног циља.

У трећем дијелу „Дидахи“ описане се различите службе у Цркви. Аутор разликује харизматичке (путујуће) од јерархијских (сталних) служби.

У харизматичке (путујуће) службе спадају *ајосџоли*, *ѵророци* и *учиџељи*. *Ајосџоли* су били путујући мисионари чија је дужност била да проповиједају Јеванђеље многобошцима. Они нису смјели да се задржавају у једном мјесту дуже од два дана (Did. 11, 5). *Пророци* у „Дидахи“ заузимају најважније мјесто међу црквеним служитељима. Они су као и апостоли имали обавезу да проповиједају Јеванђеље али су се, за разлику од њих, обраћали вјернима. Проповиједали су у екстази и могли су, ако то желе, да се стално настане у некој хришћанској општини (Did. 13, 1). Њима је такође било повјерено да савршавају Свету Тајну Евхаристије и да произносе молитве благодарења, не по неким прописаним обрасцима, већ „колико они хоће“ (Did. 10, 7). Основни критеријум за разликовање правог од лажног пророка је, по аутору „Дидахи“, усклађеност или сагласност његових дјела са оним што говори (Did. 11, 8–9). Он никада не смије да злоупотреби своје пророчко надахнуће за прибављање било какве материјалне користи. *Учиџељи* су, као и пророци, проповиједали ријеч Божију вјернима и могли су да се стално настане у једном мјесту (Did. 11; 13, 2). За разлику од пророка њиховим проповиједима је био стран екстатички елеменат.

Ајосџоли, *ѵророци* и *учиџељи* нису били бирани од стране Цркве већ су по унутрашњем призиву, самоиницијативно и добровољно прихватили дату службу. За разлику од сталних служби харизматичке службе нису обављале никакву административну дужност. Њихова проповједничка дјелатност није била везана за одређену црквену општину, већ се простирала на цијелу Цркву. Могли су да прелазе из мјеста у мјесто и увијек су прихватани са радошћу и уважавањем. Морали су да живе аскетски и скромно.

Што се тиче сталних служби *ејискоја* и *ђакона*, њих је бирала црквена општина између људи „кротких, несреброљубивих, праведних и провјерених“ (Did. 15, 1). Дидахист тражи од вјерника да се према овим службама односе с подједнаким поштовањем као према пророцима и учитељима (Did. 15, 2). Дјелатност *ејискоја* и *ђакона* се ограничавала на црквену општину која их је изабрала. Дужност им је била не само да поучавају већ и да управљају одређеном црквеном општином и савршавају богослужење.

Опис унутрашње организације Цркве у „Дидахи“ одражава *ѵрелазни ѵериод* (између апостолске и постапостолске епохе) у њеном развоју. Ту налазимо јасно свједочанство да је Црква у то вријеме била јерархијски организована и литургијски структурирана заједница.

Есхатологија „Дидахи“ веома је блиска новозавјетној а карактерише је жива и устрептала нада у скори долазак Христов. Прије Другог Христовог доласка умножиће се зла дјела и биће много лажних пророка

и духовних упропаститеља. Појавиће се обмањивач свијета (κοσμοπλανής) антихрист и „чиниће знаке и чудеса, и земља ће се предати у руке његове, и чиниће безакоња каквих никада од вијека није било“ (Did. 16, 4). Читав људски род проћи ће кроз огањ испитивања и многи ће пропасти, „а они који остану у вјери својој, спашће се од тог проклетства“ (Did. 16, 5). Онда ће доћи Господ са својим светима на облацима небеским и побједити силе таме (Did. 16, 8).

Свети Климент Римски

(Clemens Romanus; Κλήμης Ρώμης)

Оскудне податке о животу Св. Климента Римског налазимо код Св. Иринеја Лионског, Јевсевија Кесаријског и Св. Јеронима Стридонског. Према свједочанству Св. Иринеја он је био трећи по реду епископ римски и непосредни ученик апостола, са којима је разговарао и чију је проповијед „стално имао у својим ушима и предање њихово пред својим очима“ (Adv. haer. III, 3, 3). Ориген га назива „апостолским учеником“ (De prin. II, 3, 6), а Климент Александријски „апостолом“ (ὁ ἀπόστολος Κλήμης; Strom. IV, 17, 105, 1). Из Јевсевијеве „Црквене историје“ сазнајемо да је Св. Климент био епископ римски од дванаесте године Домицијанове владавине до треће године владавине цара Трајана, тј. од 92. до 101. године (Hist. eccl. III, 15, 34).

Св. Климент је по предању пострадао мученичком смрћу. То предање потиче из каснијег периода. Најстарији црквени писци Иринеј, Јевсевије и Јероним у својим дјелима не говоре о начину на који је окончан живот Св. Климента. Јевсевије каже да је отишао из живота (ἀναλύει τὸν βίον; Hist. eccl. III, 34), а Јероним да је умро (obiit; De vir. ill. 15) без било какве алузије на његово мучеништво. Руфин Аквилејски (†410) и папа Зосима (†418) први помињу Климента као мученика. И један и други га поистовјећују са конзулом Климентом Флавијем, који је, према римском историчару Диону Касију (Dio Cassius Cosseianus; Δίων Κάσσιος † 230), под оптужбом за атеизам (та врста оптужбе углавном се односила на хришћане) погубљен 95/96. године (Dio. Hist. Rom. 67, 14). Од V вијека у римским литургијским књигама и календарима Климент се постојано назива мучеником. Из његовог мартиролога (Martyrium S. Clementis), насталог највјероватније у V вијеку, сазнајемо да га је цар Трајан прогнао у Херсон (лука на Криму), гдје је пострадао тако што је са сидром објешеним о врат бачен у Црно море. Већина савремених истраживача заступа тезу да је Св. Климент био погрешно поистовјећен са мученички пострадалим конзулом Климентом и да су његово прогонство у Херсон и мученичка смрт описани у мартирологу само легендарне приче.

„Посланица Коринћанима“, која се због постојања још једне, неаутентичне посланице, приписане Клименту и адресоване истом примаоцу, обично наводи као „Прва посланица Коринћанима“ (Επιστολή πρὸς Κορινθίους Α΄; Epistula I ad Corinthios), једини је његов спис који је дошао до нас. Ова *Посланица* сачувана је у два грчка рукописа: *Александријском кодексу* из V вијека и *Јерусалимском кодексу* из XI вијека. Из саме *Посланице* не можемо закључити ко је њен аутор, али на основу бројних свједочанстава древних црквених писаца можемо поуздано тврдити да је то Св. Климент. Најстарије свједочанство о Климентовом ауторству налазимо у писму Дионисија Коринтског (†182) папи Сотирју (†174), које цитира Јевсевије (Hist. eccl. IV, 23, 11). Јевсевије такође наводи да и ранохришћански писац Хегесип (Νηγησιπλος †180) у свом, не дошавшем до нас, спису против гностика ову *Посланицу* приписује Клименту (Hist. eccl. IV, 22, 1). Аутентичност ове *Посланице* потврђују и Св. Иринеј Лионски, Климент Александријски, Ориген и други писци хришћанске старине. Из саме *Посланице* може се закључити да је написана последње године Домицијанове владавине или непосредно послје његове смрти, тј. 95. или 96. године.

Због великог угледа и ауторитета којим је располагао Св. Климент непознати аутори су његовим именом потписивали своја дјела. У такве фалсификате спадају: „Друга посланица Коринћанима“, „Двије посланице дјевојкама“ (Ad Virgines) и тзв. *Псевдоклиментине* (20 омилија, „Препознавања“ – Recogniciones, „Посланица Климента Јакову“, „Скраћена дјела Петрова“).

„Прва посланица Коринћанима“ састоји се из 65 глава, од којих прве три чине увод а последње четири (62–65) закључак. Главни корпус списа можемо подијелити на два неједнака дијела: први дио (гл. 4–36) садржи моралне поуке, а други дио (гл. 37–61) се бави еклисиолошко-историјским питањима везаним за беспоредак који је настао у Коринтској Цркви.

Непосредни повод за писање *Посланице* била је побуна у Коринтској Цркви. Неколико хришћана побунило се против црквених старјешина и успјело придобити већину вјерника. Свети Климент даје упутство како да се настали проблеми ријеше и савјетује вјерне да буду послушни својим свештеницима. Као поучне примјере наводи функционисање војске и људског организама (Ep. I ad Cor. 37). Као што у војсци нису сви официри али свако врши своју дужност сходно свом чину, и као што су у људском тијелу сви његови дјелови (удови) потребни и користе тијелу као цјелини иако су им функције различите, тако и у Цркви сваки њен члан, и лаик и свештеник, треба да дјелује сагласно свом чину и улози која му је намијењена. Једино тако се, по Св. Клименту, може очувати богоустановљени поредак, пошто „велики не могу бити без малих, нити мали без великих, и у свему постоји нека општекорисна повезаност“ (Ep. I ad Cor. 37). Св. Климент истиче да узрок насталог

беспоретка треба тражити у недостатку љубави и осталих хришћанских врлина. Онај ко има љубав Христову познаје се по томе што твори и заповијести Његове. Сви који су погријешили не смију дозволити да им срце отврдне као срце Фараоново, да не би били „потопљени у Црвеном мору“ (Ер. I ad Cor. 51), већ треба да буду скрушени, да се покају и исповиједају, јер је „жртва Богу дух скрушен“ (Ер. I ad Cor. 52). Св. Климент позива све вјерне да одбаце охолост и честољубље и да јединство Цркве ставе изнад свега.

Већина католичких теолога сматра да се овдје Римска Црква јавља као духовни старатељ Коринтске Цркве, а ову *Посланицу* узимају као доказ да је римски епископ имао првенство власти још у раној Цркви. Ова теза је неоснована јер се овдје ради о братској солидарности и жељи да се раскол у Коринтској Цркви превазиђе.

У *Посланици* је присутна свијест о јединству Старог и Новог Завјета и јединству историје спасења, због чега се Св. Иринеј Лионски, у борби против јеретика гностика, с правом позива на Св. Климента, који свједочи да је Бог Старог Завјета и Бог Новог Завјета један исти Бог. Хришћанство је, за Св. Климента, најприроднији наставак старозавјетне свештене историје и Аврамове и Мојсијеве религије. Стари Завјет има морално-парадигматски карактер и служи за морално узрастање хришћана, а старозавјетне личности су примјери врлинског живота и побожности за садашњу генерацију. Хришћани треба да подражавају оне који су у грубој одежди проповиједали Христов долазак, тј. Илију, Јелесеја и Језекиља, као и оне који су испуњавајући вољу Божију поставили примјер понизности и побожности попут праотаца Јова, Мојсија, Аврама и Давида (Ер. I ad Cor. 17–18). Св. Климент истиче да су ти примјери посвједочених праведника користили и покољењима прије нас и „учинили бољима све оне који су примили ријечи Божије у страху и истини“ (Ер. I ad Cor. 19, 1).

Учење о Цркви представља једну од главних тема *Посланице*. Климент је први старохришћански писац који Цркву назива „стадом Христовим“ (Ер. I ad Cor. 16, 1; 44, 3), ослањајући се на новозавјетну причу о Христу као Пастиру. Црква је Божанска установа, а то се, према Св. Клименту, показује у богоустановљености црквене јерархије. Епископи су кроз рукополагање прејемници (наследници) апостола који су своју службу примили од Христа, а Христос је послан од Бога: „Христос је, дакле, од Бога, и апостоли од Христа (ἀπόστολοι ἀπό τοῦ Χριστοῦ)... Проповједајући, пак, по земљама и градовима, они (апостоли) постављаху првенце своје (καθίστατον τὰς ἀρχαὶς αὐτῶν), опробавши их Духом, за епископе и ђаконе оних који буду повјеровали“ (Ер. I ad Cor. 42). Црквена јерархија је, по Св. Клименту, гарант црквеног јединства, па је главни циљ *Посланице* да утврди њен ауторитет. Епископи и ђакони се постављају уз „сагласност цијеле црквене заједнице“ која им

је због тога дужна исказати послушност (Ер. I ad Cor. 44, 3). Епископи, као наследници апостола, надзиру и руководе Црквом преносећи ту власт на друге епископе, њихове наследнике. Св. Климент нарочито истиче саборну димензију Цркве, која је код њега представљена у виду потпуног, цјеловитог организма, који седе спознаје и осјећа у свим својим удовима. У Цркви као Тијелу Христовом и најмањи дјелови Тијела треба да служе и користе цијелом Тијелу. Свако треба да се потчињава ближњему своме и сви треба да сарађују, како би се спасавало цијело тијело (Ер. I ad Cor. 37).

У *Посланици* је јасно изражена вјера у Свету Тројицу: „Зар немамо једнога Бога и једнога Христа и једнога Духа благодати Који је изливен на нас...“ (Ер. I ad Cor. 47, 6); „Жив је Бог и жив је Господ Исус Христос и Дух Свети, вјера и нада изабраних“ (Ер. I ad Cor. 58, 2).

Сва три лица Свете Тројице учествују у домостроју спасења. Отац устројава Царство Божије, Син је главно оруђе у домостроју спасења, а Свети Дух се показује као пуноћа благодатних дарова који одводе ка спасењу, тј. у Царство Божије. Домострој Божији распростире се не само на човјечанство већ на цјелокупну творевину, јер је Бог на њу излио своју благодат. Ипак се тај домострој усредсређује првенствено на човјека као круну Божијег стварања, од кога зависи спасење читаве творевине. Човјеким грехопадом нарушена је космичка хармонија, која се васпоставља његовим спасењем, које му је Бог даровао кроз оваплоћење другог лица Свете Тројице.

Св. Климент посебно истиче улогу воље Божије, којој треба да се повинује не само хришћанско друштво него и сваки појединац. У личном животу хришћанина испуњавање воље Божије порађа смирење, које треба да буде доминантно настројење хришћанина кроз читав живот. Воља Божија царује над читавом творевином, а манифестује се у јединству и хармонији природе. Диван опис хармоније космоса над којим влада воља Божија Св. Климент даје у 20. глави *Посланице*: „Небеса која се управљањем Његовим покрећу, потчињавају се Њему у миру. Дан и ноћ проходе одређени им од Њега пут, нимало не сметајући једно другоме. Сунце, мјесец и хорови звезда по наређењу Његовом, у слози и без икаквог одступања, круже по одређеним им путањама. Земља, плодносећи по вољи Његовој, производи у своја времена многоврсну храну људима и животињама и свима живим бићима што су на њој, не протестујући нити било шта мијењајући од онога што јој је Он одредио. Пучина бескрајнога мора... не преступа постављене јој преграде, него као што јој је Он заповједио тако и чини... Времена прољећна, љетња, јесења и зимска, у миру се међусобно смјењују. Разни вјетрови, сваки у своје вријеме, несметано врше своју службу. Сталнотекући извори, створени за уживање и здравље, непрестано достављају људима своју воду, неопходну за њихов живот. И најмање животињице у слози

и миру састављају своје дружине. Свему је томе Велики Творац и Господар свега заповједио да буде у миру и слози...“.

Христологија је у *Посланици слабо развијена*. Св. Климента Христа не назива Богом, а само једанпут га назива Сином Божијим (36, 4). Христос је „пут на којем ћемо наћи наше спасење, Првосвештеник приноса наших... Заступник и Помоћник у немоћи; Њиме гледамо на висине небеске... кроз Њега нам се отворише очи срца нашега“ (Ер. I ad Cor. 36).

Важно мјесто у Климентовом богословљу заузима есхатологија. Он често говори о будућим добрима и васкрсењу и настоји да одагна сваку сумњу од вјерника у скори долазак Христов. Св. Климент нарочито настоји да раскрије истину о васкрсењу тијела, а као аргументе наводи не само Васкрсење Христово и свједочанства из Светог Писма, већ и природне појаве које на то указују: смјена дана и ноћи, ницање и израстање биљака из трулог сјемена и птицу феникс (Ер. I ad Cor. 24–25).

Доста простора у *Посланици* посвећено је Тајни покајања. Св. Климент наглашава да је Господ током свештене историје „... из нараштаја у нараштај давао мјеста покајању онима који су жељели да се Њему поврате“ и да је „крв Христова... проливена за наше спасење, цијелом свијету донијела благодат покајања“ (Ер. I ad Cor. 7). Покајање је неодојиво од смирења а узор смирења је сам Господ Исус Христос, Који је је дошао понизно и смирено, иако је „жезло величине Божије“ у коме се налази сва Божија моћ и сила (Ер. I ad Cor. 16). Зато Христос припада онима који су понизни и смирени у срцу, а не онима који се уздижу над Његовим стадом. Смирење и покајање су незамисливи без љубави која нас сједињује са Богом и покрива мноштво наших гријехова. „Љубав не ствара раздоре и дуне, већ све чини сложним и једнодушним... У љубави су се усавршили сви изабраници Божији; без љубави ништа није угодно Богу“ (Ер. I ad Cor. 49).

Такозвана „Друга посланица Коринћанима Св. Климента Римског“ (Επιστολή πρὸς Κορινθίους Β΄; Epistula ii ad Corinthios) представља веома важан споменик древнохришћанске литературе. Против њене аутентичности обично се наводе следећи разлози: упадљива разлика између стила овог дјела и аутентичне Климентове посланице, позајмице из Египатског јеванђеља, изостанак свједочанства древних хришћанских писаца о њеној аутентичности.

Овај спис је по својој форми проповијед, а не посланица. По питању времена и мјеста његовог настанка не постоји општа сагласност. Већина истраживача сматра да је написан средином другог вијека. Као могућа мјеста његовог настанка наводе се Рим, Коринт и Египат.

Тзв. „Друга посланица Коринћанима Св. Климента Римског“ подијељена је на 20 глава. Више простора посвећено је морално-аскетским него догматским темама. Аутор поучава вјерне да Христа исповиједају дјелима, творећи оно што Он говори и испуњавајући заповијести Ње-

гове, тј. љубећи једни друге, не оговарајући се међусобно, не чинећи прељубу, не завидећи. Истински исповиједати Христа значи живјети у уздржању, милосрђу и доброту, састрадавати са другима и не бити похлепан за новцем, јер „ниједан слуга не може служити двојици господара“ (и Богу и Мамону).

Аутор гледа на овај вијек и на будући вијек као на два непријатеља, међусобно супротстављена: „Овај вијек и будући јесу два непријатеља. Овај проповиједат прељубу, поквареност, средрољубље и обману, а онај то обацује. Не можемо дакле бити пријатељи оба (вијека), већ треба овај да обацимо и да се приљубимо уз онај“ (Ер. II ad Cor. 6).

Интересантна је еклисиологија аутора овог споменика, која је изложена у 14. глави. Он учи о преезистенцији Цркве која је „саздана прије Сунца и Мјесеца“. Она је најприје била духовна (πνευματική), а онда се јавила у тијелу (ἐν τῆ σαρκί) Христовом. Ово учење о преезистенцији Цркве у потпуности одговара апологетској тенденцији аутора – доказати древност или, боље речено, предвјечно биће хришћанске Цркве у поређењу са јудејством. Ако је свијет саздан ради Израиља, како уче Јудеји, онда је саздан ради Цркве која је истински Израиљ, а то значи да је идеја Цркве била у Богу прије стварања свијета. Учење о преезистенцији Цркве налазимо и у Јермином „Пастиру“.

Есхатологија тзв. „Друге посланице Коринћанима“ је проста. Говори се о васкрсењу тијела, вјечном мучењу грешника и вјечном блаженству праведника. Аутор савјетује да „сваки час у љубави и праведности очекујемо долазак Царства Божијег, будући да не знамо дан Његовог јављања“.

Свети Игњатије Богоносац

(Ιγνάτιος ο Θεοφόρος; Ignatius Antiochenus)

Св. Игњатије као богослов и као пастир заузима централно мјесто међу апостолским оцима. Име Богоносац (Θεοφόρος) добио је, по „Антиохијском мартирологу“, зато што је пред царем Трајаном изјавио да је хришћанин и да носи Бога у срцу, а по Св. Симеону Метафрасту (Συμεών Μεταφραστής † око 980), зато што је он дио оно дијете које је Христос узео у руке када је говорио апостолима да буду као дјеца. Ова друга теза настала је највјероватније као погрешно тумачење израза (имена) Богоносац, које у грчком језику може имати активно и пасивно значење зависно од акцента (Θεοφόρος – који у себи носи Бога и Θεόφορος – кога Бог носи).

Најважнија свједочанства о Игњатијевом животу налазимо у његовим посланицама, у „Црквеној историји“ и „Хроници“ Јевсевија Кесаријског, и у „Посланици Филипљанима“ Св. Поликарпа Смирнског.

У Јеронимовом преводу Јевсевијеве „Хронике“ на латински језик стоји да је Св. Игњатије, заједно са Св. Поликарпом и Папијом Јерапољским, био непосредни ученик Св. Јована Богослова (Chron. ad an. Abrah. 2116). Изгледа да је Јероним произвољно додао Игњатијево име уз имена Папије и Поликарпа, јер наведени податак не помиње у свом спису „О знаменитим људима“ (16), а сам Игњатије такође свједочи у „Посланици Поликарпу“ да је на свом путу за Рим први пут видио Св. Поликарпа. Ипак са великом вјероватноћом можемо да претпоставимо да је Св. Игњатије лично познавао и слушао неке апостоле.

Према Јевсевију Кесаријском Св. Игњатије је био други по реду (послије Еводија) прејемник апостола Петра на антиохијској катедри (Hist. eccl. III, 22; III, 36, 2), а његово епископско служење трајало је од прве године Веспасијанове владавине до десете године владавине цара Трајана, тј. од 70. до 107. године (Chron. ad an. Abrah. 2060). Због своје непоколебљиве вјере у Христово искупитељско дјело осуђен је у Антиохији на растргнуће звјерима (*damnatio ad bestias*) и под пратњом спроведен у Рим ради извршења казне. У градовима кроз које је пролазио утврђивао је хришћанске заједнице непрекидно их упозоравајући да се чувају јеретика и да се држе апостолског предања. Многи хришћани из оближњих цркава долазили су да га поздраве и да му искажу своје поштовање. У Смирни се састао са Светим Поликарпом и замолио га да се ревносно стара о његовој (антиохијској) пастви. Касније је стигао у Рим, гдје је предан за храну крволочним звјерима у Флавијевом амфитеатру. Ориген (Hom. in Luc. 6) и Јевсевије (Hist. eccl. III, 36, 3) свједоче да је Св. Игњатије осуђен на растргнуће звјерима и да је пострадао у Риму.

Не мали број истраживача не прихвата Јевсевијев извјештај да је антиохијски свештеномученик пострадао 107. године, већ датирају његову смрт између 113. и 117. године, наводећи за то различите али неуђедљиве аргументе. Треба прихватити као вјеродостојну чињеницу да је Св. Игњатије пострадао мученичком смрћу у Риму, а сви остали детаљи у вези његове осуде на смрт, па и сам датум смрти, остају нејасни.

Опис страдања Св. Игњатија сачуван је у „Антиохијском мартирологију“ (Martyrium Antiochenum; Martyrium Colbertinum) из V вијека и „Римском мартирологију“ (Martyrium Vaticanum) насталом послије V вијека. Ови мартиролози садрже доста легендарне грађе и не представљају поуздане историјске изворе.

Сагласно Јерониму одмах послије светитељеве мученичке смрти хришћани су сабрали његове мошти и пренијели их и сахранили у Антиохији (De vir. ill. 16). Након освајања Антиохије од стране Персијанаца у VI вијеку, мошти су пренешене у цркву Св. Климента у Риму гдје се и данас налазе.

Од око петнаестак списа који се приписују Св. Игњатију аутентично је само седам посланица које помиње Јевсевије у „Црквеној истори-

ји“. Свих седам посланица светитељ је написао приликом спровођења из Антиохије за Рим: четири у Смирни – *Римљанима* (Πρός Ρωμαίους; Ad Romanos), *Магнежанима* (Πρός Μαγνησιείς; Ad Magnesios), *Тралијанцима* (Πρός Τραλλιανούς; Ad Trallenses) и *Ефесцима* (Πρός Εφεσίους; Ad Ephesios) и три у Троади – *Филаделфијцима* (Πρός Φιλαδελφείς; Ad Philadelphios), *Смирњанима* (Πρός Σμυρναίους; Ad Smyrnaeos) и *Светијом Поликарпу* (Πρός Πολύκαρπον; Ad Polycarpum Smyrnaeum).

Текст посланица Св. Игњатија дошао је до нас у широкој и краткој редакцији. Широка редакција сачувана је у више рукописа, а осим седам посланица које помиње Јевсевије садржи још шест неаутентичних посланица приписаних Св. Игњатију. Посланице из ове редакције штампане су у латинском преводу у Паризу 1498. године, а 1557. године штампане су и на грчком језику према *Минхенском кодексу* (Codex Monacensis) из X вијека.

Кратка редакција појавила се наприје у средњовјековном латинском преводу, који је начинио оксфордски професор Robert Grosseteste († 1253). Grosseteste-ов превод пронашао је у два рукописа (Codex Caiensis и Codex Montacutianus) англикански архиепископ Џејмс Ушер (James Usher † 1656) и штампао га у Оксфорду 1644. године. Кратка редакција на грчком језику сачувана је у рукопису „Codex Mediceo Laurentianus“ из XI вијека, који се налази у библиотеци Медичи у Фиренци. У овом рукопису недостаје посланица Римљанима. Грчки текст кратке редакције (без посланице Римљанима) штампао је у Амстердаму 1646. године холандски филолог и дидлофил Исак Восиус (Isaac Vossius † 1689). Грчки текст кратке верзије посланице Римљанима открио је бенедиктинац Т. Ruinart у рукопису „Codex Parisinus Graecus No. 1457“ и објавио га у Паризу 1689. године.

Широка редакција се битно разликује од кратке редакције по томе што текст Игњатијевих посланица доноси у дужем облику од оног у којем се оне налазе у краткој редакцији. Научна критика је утврдила да је изворан само текст посланица који доноси кратка редакција, а да дужи облик посланица широке редакције, који садржи бројне интерполације, потиче из IV вијека. Широка редакција има доста додирних тачака са списом „Апостолске установе“.

Осим поменутих редакција постоји и сажета верзија у сиријском преводу текста трију посланица из кратке редакције (Ефесцима, Римљанима и Поликарпу), која је први пут публикована 1849. године.

Један број протестантских аутора сматра да је Игњатијеве посланице написао вјешт фалсификатор средином II вијека, са циљем да докаже постојање монархијског епископата у Игњатијево вријеме. Овај фалсификатор је, по њима, саставио и „Посланицу Филипљанима“ Св. Поликарпа, која је као нека врста *ипредговора* требала само да потврди аутентичност Игњатијевих посланица. На основу темељних

радова угледних протестантских и католичких научника (Joseph Barber Lightfoot †1889, Franz Xaver von Funk †1907, Adolf von Harnack †1930, Theodor Zahn †1933) можемо закључити да је ова теза неоснована и да је изворност и аутентичност седам Игњатијевих посланица из кратке редакције *доказана*.

Игњатијеве посланице представљају праве бисере ранохришћанске литературе. Карактерише их искреност и непосредност религиозних осјећања. Св. Игњатије не води много рачуна о форми. Стил посланица није дотјеран али је жив и пун полета. Њихова љепота је у садржају који истински одражава душу антиохијског епископа и мученика и његов искрени вјерски ентузијазам.

Посланице су грађене по сличној шеми: 1. уводни поздрав; 2. похвала хришћанској заједници која је дошла да поздрави Св. Игњатија; 3. позив на јединство око епископа; 4. опомена да се чувају јеретика (докета и јудаиста) и 5. позив на истрајност у вјери. Структура „Посланице Римљанима“ је нешто другачија од осталих и не уклапа се у потпуности у ову шему.

Богословске теме које Св. Игњатије развија у својим посланицама условљене су јересима које су у то вријеме изазивале раздор и нарушавале црквено јединство у малоазијским хришћанским општинама. Јудеохришћанска јерес је оспоравала божанство Христово, а јеретици докети су одбацивали Свету Тајну Евхаристије и оспоравали стварност Христовог Оваплоћења и страдања. Успостављање јединства унутар хришћанске Цркве и излагање исправне вјере у Исуса Христа били су примарни циљеви за Св. Игњатија. Из наведених разлога христологија и еклисиологија заузимају средишње мјесто у његовом богословљу.

Свети Игњатије наглашава апсолутну неопходност вјере у реалну историјску чињеницу Оваплоћења Бога Логоса и у реалност Његове крсне смрти и тјелесног Васкрсења као залога нашег спасења. Да би нас спасио Христос је морао да се у потпуности уподоби нама и да узме стварно а не привидно људско тијело. Реалност Богооваплоћења потврђује реалност нашег спасења. Ако се Христос оваплотио привидно онда је и наше спасење привидно. Човјек се спасава заједницом са Богом преко људске природе Исуса Христа.

Као доказе да је Христос имао стварно а не привидно људско тијело, Св. Игњатије наводи Његово поријекло по тијелу из рода Давидова, рођење од Дјеве, крштење од Јована, страдање на крсту, Његов сусрет са апостолима након Васкрсења: „Славим Исуса Христа ... Сина Божијег, по вољи и сили Божијој рођенога истински од Дјеве, крштенога од Јована... истински у вријеме Понтија Пилата и Ирода четворовласника прикованог (на крст)... ја Њега (Христа) и по васкрсењу познајем у тијелу и вјерујем у таквога. И када је дошао ученицима који су били са Петром, рекао им је: *Дохваћииџе, ойийајџе ме, и видииџе да нисам*

бесџелесни демон. И одмах Га дотакнуше и повероваше... Шта више, послије васкрсења Он је са њима заједно јео и пио као тјелесан“ (Ad Smugn. 1–3).

Свети Игњатије јасно разликује двије природе Спаситеља и утврђује њихово неразориво јединство: „Један је љекар (εἷς ἰατρός ἐστίν), тјелесан и духован (σαρκικός τε καὶ πνευματικός), Бог, смјештен у тијело (ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός) ...и од Марије и од Бога (καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ), ...најприје страдалан а потом нестрадалан“ (πρῶτον παθητός καὶ τότε ἀπαθής; Ad Eph. 7). Он такође истиче јединство Христово са Богом Оцем. Христос је „проишао од Једнога Оца (ἀφ’ ἐνός πατρός προελθόντα), у Једном пребива и Једноме је отишао“ (Ad Magn. 7).

Свети Игњатије је први црквени отац који недвосмислено заступа учење о прожимању својстава божанске и човјечанске природе у Христу (communicatio idiomatum). Он смјело говори о „страдању Бога мојега“ (τοῦ πάθους τοῦ Θεοῦ μου; Ad Rom. 6) и о „крви Божијој“ (Ad Eph. 1, 1) и сједињује у Христовој личности човјечанске и Божанске предикате.

Из христологије извире и *дојословље мучеништва* Св. Игњатија, које развија у „Посланици Римљанима“. Мучеништво је за њега посебан дар Божији, нешто што надилази човјекове природне моћи. Ни апостоли не би могли да презру смрт и да буду јачи од смрти да нису доживјели васкрслог Христа у правом тијелу и да нису вјером постали с Њим уско сједињени. Исус Христос је умро за нас и Својом смрћу победио смрт. Само из те смрти, из њеног јединственог значаја и вриједности, произлази сав смисао и вриједност мученикове смрти. Мученикова смрт је свједочанство немоћи смрти, као што је и Христова смрт свједочанство немоћи смрти. Умријети за Христа слично Његовој смрти значи сјединити се са Њим и задобити вјечни живот. Само у овом контексту могуће је схватити пламену жудњу Св. Игњатија да пострада за Христа и његову молбу римским хришћанима да не спречавају његово мучеништво: „Дозволите ми да будем подражавалац страдања Бога мога... Њега тражим – за нас умрлога; Њега желим – за нас васкрслога, а тек ми предстоји рађање“ (Ad Rom. 6). Смисао мучеништва Св. Игњатије најтјешње повезује са реалношћу Богооваплоћења. Ако је Христос постојао у тијелу само привидно (као што уче докети) онда су Његова страдања и смрт били илузија, тако да и мучеништво губи сваки смисао: „Ако је пак Он пострадао привидно као што неки безбожници, то јест невјерујући говоре... Узалуд, дакле умирем!“ (Ad. Tral. 10).

У еклисиологији Св. Игњатија тема јединства издија у први план. Он истиче да је сам Бог најузвишеније јединство и извор јединства, а јединство које на земљи имају остварити хришћани, није ништа друго него уподобљење Божанском узору. Црквено јединство се остварује кроз сједињење вјерујућих са епископом и његовим саслужитељима. Зато Св. Игњатије савјетује вјерне да следују епископу као Исус

Христос Оцу и свештенству као апостолима, а да ђаконе поштују као Божију заповјест (Ad. Smyrn. 8, 1). Јединство Цркве се најснажније манифестује у Светој Тајни Евхаристије: „Старајте се да имате само једну Евхаристију, јер је једно тијело Господа нашег Исуса Христа и једна чаша за сједињење крви Његове, један жртвеник, као што је и један епископ са презвитерима и ђаконима, саслужитељима мојим – да би сте све што чините чинили по Богу“ (Ad. Phil. 4).

Евхаристија је средишњи израз живота помјесне Цркве. Она је „лијек бесмртности (φάρμακον ἀθανασίας), залог да нећемо умријети (ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν), него заувјек живјети у Исусу Христу“ (Ad Eph. 20, 2). Учествовање у евхаристијском животу је, по Св. Игњатију, једини сигуран знак непрекидне заједнице са Богом и побједи над разарајућом силом смрти помоћу које сатана паразитски влада творевином и човјеком: „Јер, када се често окупљате на исто мјесто (ἐπὶ τὸ αὐτὸ), силе сатанине се уништавају (καθαροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ) и његова се пагубност разара једнодушношћу ваше вјере“ (Ad Eph. 13, 1).

Постоји нераскидив однос између епископа и Евхаристије. Епископ председава евхаристијским сабрањем и представља центар богослужења. Он као икона Христова председава Евхаристијом умјесто Христа, а свештеници који га окружују заузимају мјесто сабора апостола. Једнодушност и сагласје свих чланова црквене заједнице постиже се кроз њихову послушност епископу, без чијег знања не треба чинити било шта што се односи на Цркву, јер „оно што он одобри, то је и Богу угодно, како би вам свако дјело било сигурно и поуздано“ (Ad Smyrn. 8, 2). Ко ради нешто тајно без знања епископа он, по Св. Игњатију, служи ђаволу (Ad Smyrn. 9, 1). Исправна је само она Евхаристија (Литургија) коју врши епископ или неко друго свештено лице са његовим благословом (Ad Smyrn. 8, 1).

Нарочита брига епископа треба да буде очување чистоте учења: „Они који изгледају достојни повјерења, а другачију науку уче, нека те не збуњују. Стој чврсто као наковањ кога ударају. Подвиг је великог борца да прима ударце и побјеђује“ (Ad Polyc. 3, 1).

Интересантно је да Св. Игњатије, који у јерархијској структури црквене заједнице истиче неприкосновени ауторитет епископа а послушност епископу изједначава са послушношћу Богу, ништа не говори о апостолском прејемству епископске власти. У његовим посланицама не можемо пронаћи никакву везу између апостолске и епископске власти.

Свети Игњатије је први хришћански писац који користи израз *καθολικανσка Црква* (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) у „Посланици Смирњанима“ (8, 2). За њега је свака локална заједница на челу са епископом католичанска (саборна) Црква, зато што се Црква остварује и постаје то што јесте онда када се њени чланови сабирају на једно мјесто (ἐπὶ τὸ αὐτὸ) ради вршења заједничког дјела, тј. Литургије. Црква није саборна, по

Светом Игњатију, зато што је распрострањена по цијелом свијету (католичка еклесиологија), већ због тога што посједује пуноћу Христа који присуствује и отјеловљује се у њој кроз Свету Евхаристију. Саборност се дакле не остварује на универзалном нивоу већ на евхаристијском сабрању у конкретној црквеној заједници.

Еклесиологија Св. Игњатија извире непосредно из његове христологије. Ако је за наше спасење неопходан реалан, тјелесни, историјски Христос, онда се то спасење остварује у конкретној, видљивој заједници, у Цркви у којој Христос присуствује у Својој пуноћи, реално и тјелесно. Евхаристија је Тјело Христово које је пострадало на крсту и васкрсло из мртвих. Јеретици докети се, по Св. Игњатију, удаљују од Евхаристије јер не признају да је Евхаристија Тјело Христово које је пострадало за наше гријехе и зато су осуђени на пропаст: „Од Евхаристије и молитве они се удаљују, јер не исповједају да је Евхаристија тјело Спаситеља нашег Исуса Христа (μη ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), које је за наше гријехе пострадало, које је Отац добротом васкрсао. Они, дакле, који противурјече дару Божијем – умиру дискутујући“ (Ad Smyrn. 7, 1).

То што у уводном поздраву „Посланице Римљанима“ Св. Игњатије назива Римску Цркву председавајућом у љубави (προκαθημένη τῆς ἀγάπης) никако се не може узети као аргумент у корист учења о папском примату, тим прије што се римски епископ ни у поздраву, нити пак касније у *Посланици*, уопште не помиње. Могуће је да Св. Игњатије назива Римску Цркву председавајућом у љубави због мноштва њених мученика кроз које се пројављује највећа љубав према Христу. Т. Zahn и А. Harnack сматрају да је тако назива због дјела милосрђа, зато што је у то вријеме с љубављу помагала потребите широм хришћанске васељене.

Св. Игњатије у својим посланицама посвећује доста простора и етичким темама. Хришћански морал за њега није некакво испуњавање спољашњег закона ради стицања личне среће, већ богоподобно понашање (ὁμοίθειαν θεοῦ; Ad Magn. 6, 2), богоподобан живот, који се истински манифестује у сабрању, заједничарењу и јединству свих у Христу и са Христом. Богоподобно понашање искључује сваки евидемонизам и утилитаризам и афирмише дух заједништва и несегичне љубави. Бог спасава само оне који испуњени несегичном љубављу према Богу и према ближњем учествују у евхаристијском сабрању.

Иако Старом Завјету придаје мањи значај од оног који су му придавали остали апостолски оци, он је далеко од гностичког одрицања његове вриједности. Стари Завјет, по Светом Игњатију, има своју вриједност зато што указује на будуће, долазеће, свете хришћанске догађаје. Он није јеврејска књига јер га Јевреји уопште не могу разумјети, него хришћанска књига, која се само помоћу хришћанства може разумјети

и која се мора тумачити кроз свете хришћанске истине. Да би показао супериорност хришћанства над јудејством Св. Игњатије успоставља духовну везу између старозавјетних пророка и хришћанства. Старозавјетни пророци су „у Духу“ Христови ученици, јер се њихова пророчанства односе на Христа, Кога су они очекивали као свог учитеља. Сви су они наслутили Христа и вјеровали у Њега прије него што је Он дошао: „Јер и божанствени Пророци живјели су по Исусу Христу. Зато су и били гоњени. Они су били надахњивани Његовом благодатју да увјеравају непокорне да је Један Бог, који је себе објавио кроз Исуса Христа, Сина свога, који је Ријеч његова, произишао из тишине, који је у свему угодни Ономе који Га је послао“ (Ad Magn. 8, 2)

Свети Поликарп Смирнски

(Πολύκαρπος Σμύρνης; Polycarpus Smyrnaeus)

Најпоузданије податаке о животу Св. Поликарпа налазимо у дјелима његовог ученика Св. Иринеја Лионског и у опису његовог мучеништва „Martyrium Polycarpi“.

Претпоставља се да је рођен око 70. године I вијека. Свети Иринеј Лионски нам саопштава да је Св. Поликарп био ученик апостола и да му је он лично причао о својим сусретима и разговорима са апостолом Јованом и „многима који су видјели Христа“ (Adv. haer. III, 3, 4; Ep. ad Flor.). Он такође свједочи да су га апостоли поставили за епископа Цркве у Смирни. Аутор „Martyrium Polycarpi“ назива Поликарпа „епископом католичанске Цркве у Смирни“ (ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνη καθολικῆς ἐκκλησίας; Martyr. Polyc. 16, 2). О датуму његове епископске хиротоније немамо никакавих података. Зна се да је био у чину архијереја у вријеме спровођења Св. Игњатија за Рим.

Св. Поликарп је уживао огроман углед у Малоазијској Цркви, о чему свједочи Јероним (De vir. illustr. 17), који за њега каже да је након смрти Св. Игњатија Богоносца постао „вођа цијеле Азије“ (totius Asiae princeps). Такав истакнути положај Св. Поликарпа у хришћанској Цркви био је и главни разлог његове мученичке смрти. Из „Мучеништва Поликарповог“ сазнајемо да је свјетина на стадиону у Смирни прије његовог погубљења клицала: „То је учитељ Азије (Οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος), отац хришћана (ὁ πατήρ τῶν Χριστιανῶν), уништитељ наших богова, који многе учи да не жртвују и да се не клањају“ (Martyr. Polyc. 12, 2).

У вријеме понтификата папе Аникита (154–166) Св. Поликарп је отишао у Рим због спора око празновања Пасхе. Малоазијска Црква празновала је Пасху 14. нисана кад и Јевреји. У Риму је празновање

Пасхе падало у недјељу која долази после 14. нисана. Спор је окончан компромисним рјешењем да свако остане вјеран својој пракси и традицији. Од Иринеја сазнајемо да је светитељ током боравка у Риму обратио у православну вјеру многе који су одступили од истине и да је јеретiku Маркиону рекао у лице да је „прворођени син сатанин“ (πρωτότοκος του σατανά; Adv. haer. III, 3, 4; *Martyr. Polyc. Postscriptum* cap. 22). Живот је окончао славним мучеништвом у вријеме проконзула Азије Статија Кодрата 155. или 156. године. Црква у Смирни га је након смрти славила као *αἰοσίολογῶν ὑπομνηστῆρα καὶ ἱεροκήρυκα*.

Кончина живота Св. Поликарпа детаљно је описана у спису „Мучеништво Поликарпово“ (*Martyrium Polycarpi*), који је одмах након његове смрти саставио неки хришћанин Маркион. „Мучеништво Поликарпово“ написано је у форми окружне посланице Цркве у Смирни Цркви у Филомелији и „свим општинама Свете и католичанске Цркве у свим мјестима“. „Мучеништво Поликарпово“ је први мартироолог (опис мучеништва) у историји Цркве, који ће послужити као образац за бројна мартироолошка и агиографска дјела у каснијем периоду. Описи мучеништва представљају важан извор за историју хришћанства у вријеме гоњења кроз које је Црква пролазила у прва три вијека. У њима налазимо значајна свједочанства о начину живота и понашању хришћана тога времена.

Поликарп је окарактерисан као најистакнутији мученик, тј. свједок (μάρτυς = свједок), а његово мучеништво назива се јеванђелским (*Martyr. Polyc. 1, 1*). Мученик (μάρτυς) је, по хришћанском схватању, свједок Христовог искупитељског дјела који спокојно подноси страдања и патње исповиједајући и свједочећи да смрт није вјечна и свемоћна и да се кроз њу долази до вјечног живота. Пошто су га његови гонитељи пронашли и осудили на спаљивање, Св. Поликарп је прије извршења казне изговорио молитву у којој се захваљује Богу што га је удостојио да пострада за Христа и да буде убројан међу Његове свједоке (*Martyr. Polyc. 14*). Преостале кости Св. Поликарпа хришћани су сакупили на једно мјесто и сваке године славили дан његовог мучеништва (*Martyr. Polyc. 18, 2–3*).

Св. Поликарп је један од најзначајнијих апостолских отаца и свједок живог предања, који је ријечима и дјелом преносио аутентично учење ране Цркве млађим покољењима хришћана поучавајући их, по казивању Св. Иринеја, „о ономе што је сазнао од апостола, што Црква предаје и што је једино истинито“ (*Adv. haer. III, 3, 4*).

Од неколико посланица Св. Поликарпа, упућених сусједним црквеним општинама и „некој браћи да их поучи и подстакне“ (*Eus. Hist. eccl. V, 20, 8*), до нас је дошла само „Посланица Филипљанима“ (*Επιστολή προς Φιλιππησίους; Epistula ad Philippenses*), која представља драгоцено свједочанство о вјери и духовно-етичком схватању хришћанске заједнице у Смирни у првој половини II вијека. Посланица је у цјелини

сачувана само у прилично лошем латинском преводу. На грчком изворнику сачувано је првих 9 глава, као и 13. глава коју наводи Јевсевије Кесаријски (Hist. eccl. III, 36, 13–15). Прво издање латинског превода појавило се 1498. у Паризу. Грчки текст први је издао 1633. језуит Pierre Halloix (†1656). Критичка издања „Посланице Филипљанима“ приредили су Joseph Barber Lightfoot (†1889), Franz Xaver von Funk (†1907) и Theodor Zahn (†1933).

Иако један број протестантских писаца оспорава да је Св. Поликарп аутор „Посланице Филипљанима“ већина истраживача не доводе у питање њену аутентичност која је посвједочена и од стране древнохришћанских писаца. Њену вриједност и значај истиче Св. Иринеј Лионски. Јевсевије Кесаријски цитира из ове *Посланице* два велика одломка (Hist. eccl. 3, 36, 13–15). Јероним каже за њу да је веома корисна и да је у његово вријеме читана на литургијским скуповима у малоазијским црквама (De vir. illustr. 17). По мишљењу Адолфа Харнака (Adolf von Harnack †1930) у самој *Посланици* нема никаквог основа за негирање њене аутентичности, а сав разлог за порицање аутентичности стоји у претпостављеној неаутентичности Игњатијевих посланица, будући да је Поликарпова *Посланица* најважније свједочанство за Игњатијеве посланице.

„Посланица Филипљанима“ је највјероватније настала одмах након смрти Св. Игњатија Богоносца. Повод за њено писање је молба хришћана из Филипа да им Св. Поликарп пошаље Игњатијеве посланице и да их поучи како да се одбране од саблазни које изазивају неки грешници, међу њима и сијачи лажних учења. *Посланица* је написана простим стилем без одређеног плана. Најсличнија је посланицама Св. Игњатија, иако стилски и садржајно не достиже њихов ниво. Због мноштва цитата из новозавјетних списа веома је важна за историју новозавјетног канона. Св. Поликарп често позајмљује мисли из „Прве посланице Коринћанима“ Св. Климента Римског и користи се истим цитатима из Светог Писма којима се користио Св. Климент.

„Посланица Филипљанима“ има 14 глава а започиње поздравом Поликарпа и презвитера који су са њим Цркви Божијој која обитава у Филипима. У 1. глави аутор хвали, као обрасце истинске љубави, хришћане које су достојно испратили „оне који су били везани оковима“; у 2. и 3. глави набраја врлине оних који ходе по заповијестима Господњим; у 4. глави савјетује жене да љубе своје мужеве и да дјецу васпитавају у страху Божијем, а удовице да живе цјеломудрено; у 5. и 6. глави говори о обавезама ђакона, презвитера, дјевојака и младића; у 7. глави упозорава на погубне последице докетског учења; у 11. глави позива хришћане да буду непорочни и да бјеже од грабљивости и среброљубља; у 13. глави помиње посланице Св. Игњатија истичући духовну корист коју вјерници могу имати од њих; у главама 8, 9, 10. и 12. говори се о смислу хришћанског мучеништва и о користи трпљења.

Као што се види из садржаја, *Посланица* се углавном бави етичким питањима. У 7. глави аутор критикује јеретичко учење докета који су негирали Христово човјештво, крст и Васкрсење. Он каже да је „сваки који не исповиједа (μὴ ὁμολογῆ) да је Господ Исус Христос дошао у тијелу антихрист; и ко не исповиједа свједочанство Крста (τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ) – од ђавола је; и ко изврће ријечи Господње према својим жељама и говори да нема Васкрсења ни Суда, тај је првенац сатанин“ (οὗτος πρῶτότοκος ἐστὶ τοῦ σατανᾶ; Ad Phil. 7, 1).

Св. Поликарп опомиње младе хришћане да буду послушни ђаконима и презвитерима „као Богу и Христу“ (ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ; Ad Phil. 5, 3). Презвитерима савјетује да буду саосјећајни и самилосни према свим члановима црквене заједнице и да се уздржавају од сваког гњева и неправедног суда (Ad Phil. 4, 1). Ђакони увијек треба да имају на уму да су слуге Бога а не људи. Они не смију да буду клеветници, средрољубци и дволични у говору, већ треба да ходе „у истини Господа Који је постао служитељ (διάκονος) свима“ (Ad Phil. 5, 2). Црквена заједница са грешницима не треба да поступа као са непријатељима, већ као са својим болесним члановима којима је неопходно духовно изљечење (Ad Phil. 11, 4).

Интересантно је да, за разлику од посланица Св. Игњатија у којима је Црква представљена као епископоцентрична јерархијска организација, у „Посланици Филиплјанима“, нема никаквог спомена о епископима. Та чињеница се објашњава различито. Једни сматрају да у Филиппима у то вријеме није било епископа, а други да Поликарп не разликује епископски чин од презвитерског, макар у погледу њихових заједничких пастирских дужности. Ова друга теза тешко да је одржива због чињенице да у уводном поздраву Поликарп, који је по свједочењу древних црквених писаца био епископ, јасно разликује себе од презвитера („Поликарп и с њим презвитери...“).

За почетак свих зала Св. Поликарп сматра средрољубље (φιλαργυρία; Ad Phil. 4, 1), а као највеће врлине истиче вјеру, наду и љубав на које се своди читав хришћански живот (Ad Phil. 3, 2–3). Посебно истиче вјеру за коју каже да је „мати свију нас“ и да обнавља (изграђује) човјека.

Врлине трпљења и милосрђа такође треба да красе сваког вјерника. Узор трпљења је сам Господ Исус Христос и зато треба да будемо подражаваоци Његовог трпљења: „Будимо зато подражаваоци трпљења (Његовог) и, ако страдамо за име Његово, прослављајмо Га. Јер нам је Он Собом дао тај примјер и ми смо у то повјеровали“ (Ad Phil. 8, 2). Хришћани треба да буду мислосрдни према свим потребитима: „Када можете чинити добро, не правите разлике, јер милосрђиња издвља од смрти“ (Ad Phil. 10, 2).

Поликарп позива вјерне да се моле и за људе на власти и за своје непријатеље: „Молите се такође за царе и власти и началства и за ваше

прогонитеље и мрзитеље и за непријатеље крста, да ваш плод буде познат свима и ви будете савршени у њему“ (Ad Phil. 12, 3).

Варнавина посланица

(Βαρναβα ἐπιστολή; Epistula Barnabae)

Посланица, која је до нас дошла под именом апостола Варнаве, уживала је велики углед у древној Цркви. Климент Александријски (Strom. II, 20, 116, 3) и Ориген (De Princ. III, 2, 4; Con. Cels. I, 63) сматрали су да је њен аутор Варнава, један од седамдесеторице Христових ученика и сапутник апостола Павла. Сумњу у њену аутентичност изразили су Јевсевије Кесаријски (Hist. eccl. VI, 13, 6) и Јероним (De vir. ill. 6). Данашња наука стоји на становишту да ова *Посланица* не припада апостолу Варнави из следећих разлога:

а) Сарадник и сапутник апостола Павла тешко да би назвао апостоле крајње грешним људима, као што то чини аутор ове *Посланице*.

б) У опису јудејских обреда има толико нетачности и грешака какве себи не би допустио апостол Варнава, који је дуго живио у Јерусалиму и потиче из левитског племена.

в) Писац *Посланице* има негативан став према Старом Завјету. Претпоставља се да би Варнавин став према Старом Завјету требао бити критички али не и негативан, слично као код апостола Павла.

г) Реченица из треће главе овог списка „Дуготрпељиви Господ... унапријед нам је објавио о свему, да се не бисмо као придошлице спотицали о закон јудејски“ указује да његов аутор није јеврејског поријекла и да је највјероватније у питању преобраћени многобожац.

д) Име апостола Варнаве се у *Посланици* нигдје не срће.

Комплетан грчки текст *Посланице* сачуван је у два рукописа: *Синајском кодексу* (Codex Sinaiticus) и *Јерусалимском кодексу* (Codex Hierosolymitanus).

Вријеме и мјесто настанка списка тешко је одредити. У 16. глави аутор говори о разарању Јерусалимског храма, што значи да је *Посланица* написана након 70. године. У истој глави аутор каже да ће храм бити обновљен. Не мали број истраживача сматра да се овдје ради о едикту цара Адријана о изградњи Елије Капитолине (римског града подигнутог на рушевинама Јерусалима), када су се Јевреји надали да ће моћи обновити своје вјерске и друге институције. Ако је та претпоставка тачна, онда је спис настао око 130. године. Због реченице „То је, дакле, духовни храм изграђиван Господу“ (Ep. Barn. 16, 10) један број научника одбацују претходну тезу.

Као мјесто настанка списка најчешће се наводи Александрија. То се мишљење ослања на следеће аргументе: а) аутор користи алегоријски

егзегетски метод, карактеристичан за александријску богословску традицију; δ) напомене о спису и цитате из њега први пут срећемо код александријских писаца Климента и Оригена; в) интегрални текст *Посланице* налази се у *Синајском кодексу* који потиче из Александрије.

„Варнавина посланица“ представља противјудејски полемички трактат, а написана је против јеретика који су прешли из јудејства у хришћанство и који су инсистирали на испуњавању Мојсијевог одредног закона. Главни акценат је стављен на проблем узajамног односа хришћанстава и јудаизма.

Посланица се састоји из два дијела: апологетског (гл. 1–17), који се бави питањем значења Старог Завјета, и морално-практичног (гл. 18–20), сродног са списом „*Дидахи*“, гдје се говори о два пута.

Први дио почиње објашњењем старозавјетних прописа. Писац истиче да су Јевреји буквално схватили прописе о обрезвању, жртвама, забрањеним животињама и да их је на то навео зли анђеоло – њихов саблажњивач. Све старозавјетне поруке и заповијести треба схватити духовно, јер Господ не тражи спољашње жртве (Ер. Варн. 2, 4–6). Тако треба схватити и законске прописе којима се Јеврејима забрањује да једу одређене животиње, које су симболи за морално понашање људи. Смисао заповијести да се не једу орао, јастреб и гавран је да се „не дружимо са људима који не знају да трудом и знојем прибављају себи храну, него у незакоњу своме отимају туђе“ (Ер. Варн. 10, 4). По аутору *Посланице* Стари Завјет по свом унутрашњем садржају припада хришћанима и односи се на хришћане који су једини способни да исправно схвате његову поруку: „Али, откуда ће они (Јевреји) то схватити и разумјети? А ми, добро и правилно схвативши заповијести, говоримо тако како је хтио Господ. Зато је и обрезао уши и срца наша, да бисмо ово разумјели“ (Ер. Варн. 10, 12). Аутор приликом тумачења старозавјетних догађаја често користи претјерану алегорију какву не налазимо ни у једном древнохришћанском спису I и II вијека. Обрезање 318 Аврамових слугу, по њему, прасликује Христа и Његов искупитељски подвиг (Ер. Варн. 9, 7). Он каже да је Аврам обрезао десет + осам + три стотине слугу. Десет се пише грчким словом „јота“ (Ι), осам – словом „ита“ (Η) а три стотине – словом „тау“ (Τ). Прва два слова (ΙΗ) представљају иницијале имена Исус Христос а треће слово „тау“ (Τ) указује на крст и благодат искупљења.

У другом дијелу писац се бави практично-моралним темама и говори о два пута, *йуиу свејџла* и *йуиу шаме*. „На једном путу су постављени свјетлозарни анђели Божији (φωταγωγοί ἄγγελοι τοῦ θεοῦ), а на другом анђели сатанини“ (ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ; Ер. Варн. 18, 1). *Пуиџем свејџла* иду они који су наоружани хришћанским врлинама, а *йуиџем шаме* они који су огрезли у гријеху. Трпљење, уздржање и страх Божији истичу се као главне врлине и помоћници нашој вјери. Хришћанима се

савјетује да бјеже од сваког неправедног дјела и да не живе усамљено повлачећи се у себе као да су већ оправдани, него да се окупљају заједно и истражују шта је заједничка корист.

Од догматских тема аутор *Посланице* највише пажње посвећује христологији и сотириологији. Нарочито истиче Божанство Христово и спасоносни карактер Његовог страдања и крсне смрти: „... Он Сам пострада зато да уништи смрт и покаже васкрсење из мртвих...” (Ер. Barn. 5, 6). Христос је „Господ цијелог свијета“ (παντὸς τοῦ κόσμου Κύριος; Ер. Barn. 5, 5), Који „нас је обновио (ἀνακαινίσας) опраштањем гријехова“, дајући нам „друго обличје (ἄλλον τύπον), тако да имамо душу као дијете“ (Ер. Barn. 6, 11).

За Крштење каже да је друго стварање (δευτέραν πλάσιν), послије којег започиње нови живот духовно обновљеног човјека, чије срце постаје свети храм за Господа: „Јер обитавалиште срца нашег (κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας), браћо моја, јесте свети храм (ἅγιος ναὸς) за Господа“ (Ер. Barn. 6, 15).

Есхатологија *Посланице* садржи хилијастичке елементе. Шест дана стварања означава шест хиљада година постојања свијета, јер је за Господа један дан као хиљаду година. Покој седмог дана (суботе) означава да ће при наступању седмог хиљадугођа од постанка свијета доћи Син Божији и уништити вријеме безакоња. Током седмог дана (седме хиљаде) праведници ће блаженствовати заједно са Христом (Ер. Barn. 15, 3–5). Овај седми дан (субота) само је припрема за осми дан који представља почетак другог свијета. Зато хришћани празнују осми дан, тј. недјељу, у који је Исус Христос васкрсао из мртвих (Ер. Barn. 15, 8–9).

Јермин Пастир

(Ποιμήν του Ερμά, Pastor Hermae)

„Пастир“ (Ποιμήν) је назив старохришћанске књиге написане у форми апокалипсе, која је уживала велики углед у раној Цркви, а помињу је и високо цијене Св. Иринеј Лионски, Тертулијан, Климент Александријски и Ориген. Открића бројних фрагмената „Пастира“ у египатским папирусима свједоче о његовој популарности и широкој распрострањености међу древним хришћанима.

Текст „Пастира“ на грчком изворнику сачуван је готово у цјелини у *Аџинском кодексу* (Codex Athensis), пронађеном у манастиру Григоријату на Атосу 1855. године (недостаје неколико фрагмената и завршетак). Овај текст издао је 1888. у Кембриџу Џ. А. Робинсон (Joseph Armitage Robinson † 1933). Велики дио текста „Пастира“ на грчком изворнику (до четвртог „виђења“) сачуван је и у чувеном *Синајском ко-*

гексу (Codex Sinaiticus), који је 1859. открио К. ТишENDORF (Lobegott Friedrich Constantin von Tischendorf †1874).

Дуго времена „Пастир“ је био доступан само у латинском преводу из II или III вијека, који је сачуван у великом броју рукописа. Овај превод, познат под именом *Versio vulgata*, садржи пуни текст „Пастира“. Публиковао га је 1513. године француски хуманиста и теолог Jacob Faber Stapulensis (†1536). До нас је у једном рукопису из XV вијека дошао још један превод „Пастира“ на латински језик (*Versio Palatina*), настао у IV или V вијеку. Скраћена верзија „Пастира“ сачувана је у етиопском преводу из VI вијека.

По питању мјеста настанка списа готово да постоји општа сагласност међу патролозима. На основу аутобиографских података и бројних латинизама можемо закључити да је написан у Риму.

Из „Пастира“ сазнајемо да је име његовог аутора Јерма. Ориген (Com. in Ep. ad Rom. 10, 31), Јевсевије Кесаријски (Hist. eccl. III, 3, 6) и Јероним (De vir. ill. 10) сматрали су да је у питању римски хришћанин Јерма, кога апостол Павле помиње у „Посланици Римљанима“. У „Мураторијевом фрагменту“ се каже да је Јерма био брат римског епископа Пија (140–155) и да је своју књигу „Пастир“ написао у вријеме његовог понтификата. Теза да је Јерма, који је поменут у „Посланици Римљанима“, писац „Пастира“ одбачена је од стране новијих истраживача, пошто је утврђено да је спис настао касније, највјероватније у другој четвртини II вијека. Аутор користи не мали број хебреизама, а својствен му је и семитски начин мишљења, што указује на његово јеврејско поријекло.

Биографске податке о аутору налазимо у самом дјелу. Његов господар га је као роба продао некој жени по имену Рода, која га је касније ослободила. Јерма је потом стекао велико богатство, оженио се и имао дјецу. Жена је била многоговорљива, а дјеца су у вријеме гоњења живјела неморално и одрекла се Христа. Када је Јерма изгубио цјелокупно богатство одмах се сјетио свог ранијег живота и схватио да је у овакво стање доспио због својих гријехова и због гријехова своје породице. Искрено се покајао и постао узоран хришћанин.

„Пастир“ се састоји из три дијела: пет *виђења* (ὁράσεις, visiones), дванаест *зайовијести* (ἐντολαί, mandata) и десет *иприча* (παραβολαί, similitudines).

Дјело почиње Јерминим личним доживљајем. Пошто је видио своју некадашњу господарицу Роду како се купа у Тибру и пружио јој је руку да изиђе из воде, помислио је да би био веома сретан кад би имао жену такве љепоте и таква карактера. Од тог тренутка почела су Јермина *виђења* у којима је описан почетак његове мисије као пророка и проповједника покајања. У прва четири *виђења* Јерми се јавља Црква и даје му небеске поруке. Црква се јавља у трима *виђењима* у лику жене. Најприје му се указује као *сћарица* у свијетлој одежди и подстиче га да

проповиједа покајање. Старица симболизује да је Црква створена прије сваке твари (πρότων πρώτη ἐκτίσθη) и да је ради ње свијет створен. Свијетла одежа симболизује да ће Црква савладати сва надолazeћа искушења. Затим се јавља у лику *жене младој лица*, чије су тијело и коса старачки, што означава постепено обнављање Цркве након Јермине проповједи о скором Христовом доласку. Трећа визија Цркве као *младе и њрелијее жене свијејлоја лица* означава да се дух вјерујућих обновио и да се циљ проповједи испунио. На крају се Црква Јерми указује у виду *куле* у изградњи. Кула се гради на води што значи да се спасење задобија посредством воде (крштењем). Камење различите каквоће, од кога је састављена *кула*, изображава људе и њихове људске и моралне квалитете. Најфиније камење, које се складно уклапа својим спојевима, изображава епископе и ђаконе који су ходили по чистоти Божијој и служили чисто и честито изабраницима Божијим. Камење које се вади из дубине и стваља у грађевину изображава оне који су пострадали ради имена Божијег (мученике). Неотесано камење изображава људе који имају недостатке али их постепено исправљају и постају саставни дио *куле*, тј. Цркве. То значи да је циљ због којег постоји Црква на земљи духовно-морални препород и светост коју вјерујући достижу ходећи унутар једне Цркве, користећи се њеним освећујућим средствима. Камење које се разбија и баца далеко од *куле* изображава синове безакоња, који лицемјерно повјероваше и за које нема спасења. Седам жена које окружују кулу симболизују седам врлина (вјеру, уздржање, једноставност, разборитост, безазленост, честитост и љубав), које се рађају једна из друге, а мајка свих врлина је вјера. Онај ко живи у складу са њима обитаваће у *кули*, тј. Цркви са светима Божијим.

Пето виђење у *Синајском кодексу* носи назив *Ἀποκάλυψις*. Са овим виђењем, у којем се анђеоло јавља Јерми у виду пастира, завршава се први и почиње други дио списка. Пастир, анђеоло покајања, наређује Јерми да запише *зайовијесѝи* и *ѝриче* како би их могао читати и чувати.

Други дио списка чине *12 зайовијесѝи*: о вјери у једног Бога; о забрани да се злослови; о забрани да се лаже; о цјеломудрености; о туги и трпљењу; о два духа у сваком човјеку; о страху Божијем; о уздржавању од зла; о молитви; о избјегавању унија; о пороцима и борби с њима; о искорјењивању лоших жеља.

Ове *зайовијесѝи* представљају моралне поуке које треба да покажу пут ка истинском покајању, које је централна тема „Пастира“. Покајање послје Крштења игра најважнију улогу у животу хришћанина. Грешници помоћу покајања задобијају поново оно стање које су имали на Крштењу, а које су својим гријесима оштетили. Човјек у покајном расположењу треба да подноси све невоље које га сустижу у животу. Сваки грешник, по Јерми, треба да буде примљен у Цркву ако се покајао, али не више пута јер за слуге Божије постоји само једно покајање.

Због наглашавања важности покајања и покајне дисциплине неки патролози су доводили у везу „Пастир“ са монτανистичким покретом. Учење о покајању изложено у „Пастиру“ суштински се разликује од ригористичког учења монтаниста. За разлику од монтаниста, који нису признавали покајање у случају прељубе, убиства и одступништва, Јерма га допушта и тада, али га временски ограничава. Јерма одбацује учестало и бесплодно покајање као снажну препреку на путу духовног усавршавања.

Трећи дио „Пастира“ који носи назив *ѝриче* или *ѝоређења* почиње без икаквог увода. Тема првих двију *ѝрича* је однос хришћанина према богатству и вриједност богатства из есхатолошке перспективе. Јерма истиче да је богаташ неплодан и сиромашан за Бога јер је закупљен стицањем што већег богатства на земљи. Земаљска отаџбина је за хришћанина страна територија, држава другог господара која има своје законе другачије од Божијих, па је свако стицање богатства служење тој држави и тим законима. Права отаџбина за хришћане је она на небу и зато они треба да поштују закон (будуће) државе у којој ће се настанити.

Основна тема треће и четврте *ѝриче* је положај хришћана у овом видљивом свијету. Положај хришћана се не разликује од положаја осталих људи, али ће битна разлика услиједити у будућем свијету који ће бити љето за праведнике и зима за грешнике. Љети се види које је дрвеће суво и мртво, а које је зелено и живо. Тада ће праведници „пролистати“, а грешници ће остати „суви и бесплодни“.

Јермино схватање тајне хришћанског живота симболично је приказано у осмој *ѝричи* која је дата у облику визије, гдје централно мјесто заузима огромна врба која својом крошњом покрива читаву земљу. Врба с њеним гранама, које оживљавају приликом заливања, симболизује Закон Божији који је предан цијелом свијету. Она је такође символ покајања и будућих награда. Под врбом је стајао славни Анђео Господњи, тј. Христос са великим српом у руци и сјекао гранчице са стабла и давао их вјерницима који су били разврстани у тринаест категорија (група). Давање гранчице симболизује давање Закона Божијег сваком вјернику. Након тога вјерници су враћали гранчице славном Анђелу, а он је испитивао у каквом су стању. Гранчице симболизују духовно стање вјерника. Само су три категорије вјерника предале гранчице у стању које је обрадовало славног Анђела (биле су потпуно зелене), због чега су одмах послани у кулу, тј. Цркву. Зелене гранчице симболизују вјечни живот који припада свима онима који држе заповијести Божије. Преосталих десет група Анђео је предао Пастиру (тј. анђелу покајања), да он пажљиво испита њихове гранчице, тј. њихово духовно стање и да у кулу, тј. Цркву уведе само оне који су достојни да у њој станују.

Девета *ѝрича* препуна је алегориских слика. Пастир води Јерму у земљу Аркадију, на високу планину, а њиховом се погледу открива

апокалиптично-символична слика. Пред њима се простире живописна равница, окружена са дванаест гора разноликог изгледа. Прва је била црна као гар, друга – гола, без биљака, трећа – испуњена „трњем и чкаљем“, а остале горе биле су у већој или мањој мјери прекривене биљем, и на њима су обитавале животиње. Прва гора изображава отпаднике од вјере и хулитеље на Господа, који су црни зато што су синови безакоња. Друга гора изображава лицемјере који су слични претходнима, јер „никаквог плода истине нема у њима“. Њима је ипак за разлику од првих дато покајање, јер нису похулили на Господа. Трећа гора изображава богате (трње) и оне који су уплетени у различите трговине (чкаљ). Први се „тешко припајају слугама Божијим... јер као што је тешко ићи голим ногама по трњу тако је и оваквима тешко ући у Царство Божије“. Други се „не припајају слугама Божијим него лутају гушећи се у својим дјелима“. И њима је дата могућност да се покају.

Насред живописне равнице уздизала се огромна бијела стијена у облику коцке. На стијени су биле усјечене двери које су „сијале светлије од сунца“, око којих је стајало дванаест прелијепих дјевојака. Затим се појавило шест високих поштованих мушкараца и мноштво јаких и лијепих младића, којима је било наређено да граде кулу (Цркву) на великој стијени изнад двери. Стијена и двери симболизују Сина Божијег. Стијена је стара, што значи да Син Божији, који је био савјетник Своме Оцу при саздању творевине, претходи свакој твари. А двери су нове зато што се Он јавио у последње дане ради тога да би они који желе да се спасу кроз њих ушли у Царство Божије. Син Божији – то су једине двери ка Богу и Царству Небеском, једини улаз у Цркву. За грађење куле (Цркве) употребљава се само камење идеално по својој форми и боји, које симболизује оне који су истински повјеровали у Господа и који заодјенути Његовим духовним силама чине „једно тијело, један дух, један разум, једну вјеру и једну љубав“.

„Пастир“ представља значајно свједочанство о опадању морала у тадашњој Цркви и покушају повратка првоначалној хришћанској чистоти и простоти живота.

Папије Јерапољски

(Παπίας Ἱεραπόλεως; Papias Hierapolitanus)

О животу и стваралаштву овог древнохришћанског писца знамо релативно мало. Најстарије свједочанство о њему налазимо у спису „Против јереси“ (V, 33, 4) Св. Иринеја Лионског, гдје се каже да је „Папије слушао (апостола) Јована и био друг (пријатељ) Поликарпов“ (Ἰωάννου μὲν ακουστής, Πολυκάρπου δὲ εταῖρος). Јевсевије Кесаријски у својој „Хроници“

(Chron. ad an. Abrah. 2114) каже да је Папије био ученик апостола Јована, али у „Црквеној историји“ (III, 39) заступа тезу да је био ученик „Јована презвитера“, позивајући се на предговор Папијевог дјела „Тумачење Господњих изрека“: „Сам Папије у предговору своме дјелу ни на који начин не говори о себи као о човјеку који је лично видио и слушао свете апостоле, него говори да су га са вјером упознали људи познати апостолима“. Јевсевије у „Црквеној историји“ наводи дио Папијевог предговора на основу којег је извео претходни закључак: „Нећу оклијевати да потврдим истину и да моја тумачења испуним оним чему сам се добро научио од старца (πρεσβυτέρων) и што сам добро запамтио. Ја сам са дивљењем слушао не многорјечите учитеље, него оне који су предавали истину, не оне који су понављали заповијести других људи, него заповијести дане од Господа о вјери, које су долазиле од саме Истине. Ако је долазио човјек који је говорио са старима, ја сам се код њега распитивао о њиховим бесједама: шта је говорио Андреј, а шта Петар, шта Филип, шта Тома и Јаков, шта Јован и Матеј, или ко други од ученика Господњих; слушао сам шта је говорио Аристион или презвитер Јован, ученици Господњи. Схватио сам да ми књиге неће донијети толико користи колико жива ријеч која остаје да одзвања у души“.

Из наведеног фрагмента се може закључити да Јевсевијева теза није утемељена и да је ријеч о тендециозној намјери да се Папију због његових хилијастичких погледа нађе други учитељ и да се „Откривење“ које Јевсевије није убрајао у канонске списе припише неком другом аутору (Јовану презвитеру) а не Св. Јовану Богослову. Наведени фрагмент више иде у прилог Иринејевој тези да је Папије био непосредни ученик Св. Јована Богослова, будући да он и апостоле назива презвитерима (старцима), а Јована спомиње два пута како би назначио да је нешто што је овај говорио сазнао посредством његових ученика, а нешто од њега самога. У прилог овој тези иде и чињеница да ниједан од писаца прва три вијека не помиње „презвитера“ Јована који би био различита личност од апостола Јована. Аполинарије Лаодикијски (IV в.) и Филип Сидски (V в.) сматрају Папија учеником апостола Јована, а Андрија Кесаријски (V в.) га назива „наследником јеванђелисте Јована“ (διάδοχος του εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου).

Папије је био епископ фригијског града Јерапоља смјештеног близу раскрснице путева из Антиохије сиријске у Смирну. Вријеме његовог епископства не можемо тачно одредити. Извјесно је да је око 165. године јерапољски епископ био Клаудије Аполинарије, што значи да је Папије своје епископско служење обављао прије тога. Међу свим презвитерима из Азије, укључујући и самог Поликарпа, само Иринеј Папија назива „древним мужем“ (ἀρχαῖος ἀνὴρ; Adv. haer. V, 33, 4), што нас наводи на претпоставку да је највјероватније рођен између 60. и 80. године првога вијека.

Папије је аутор опширног дјела „Тумачење Господњих изрека“ (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσις; Explanatio sermonum Domini) у пет књига, од којег је сачувано само неколико фрагмената код Јевсевија и Иринеја. Пун назив овог дјела налазимо први пут код Јевсевија Кесаријског. Св. Иринеј говори о „Пет Папијевих књига“, без ближе назнаке самог наслова.

Λόγια Κυρίου која је тумачио Папије не односе се само на бесједе или изреке Христове у ужем смислу већ и на његова дјела. На основу сачуваних фрагмената може се закључити да Папијево тумачење не обухвата само канонске текстове већ и неке текстове који нису ушли у канон, а такође и усмено предање.

У сачуваним фрагментима налазимо важне информације о Марковом и Матејевом јеванђељу. Папије нам саопштава да је Марко био преводилац (тумач) Петров (ερμηνευτής Πέτρου γενόμενος) и да је тачно записао (ακριβῶς ἐγράψεν) све што је запамтио иако се није држао поретка ријечи и дјела Христових, зато што он сам није слушао Господа нити га је пратио. За Петра каже да је излагао учење (τὰς διδασκαλίας) са циљем да удовољи потребама (слушалаца) а не да би говорио Господње (κυριακῶν λογίων) предао по поретку (σύνταξιν).

У вези са Матејевим јеванђељем Папије каже да је „Матеј записао бесједе (Господње) на јеврејском дијалекту, а свако их је преводио (тумачио) како је могао“ (Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἠρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος).

Папије је био хилијаста [хилијазам (од грч. χίλιοι – хиљада) или миленаризам (од лат. millenium – хиљаду година) је учење заснивано на буквалном тумачењу Откривења 20, 4–6, по којем ће Христос, након васкрсења праведника а прије Страшног суда, владати на земљи хиљаду година, заједно са праведницима који ће уживати у свим врстама материјалних добара], што у својој „Црквеној историји“ истиче и Јевсевије Кесаријски: „Тако на примјер он говори да ће након васкрсења мртвих наступити хиљадугодишње тјелесно Царство Христово на истој овој земљи. Ја мислим да је он лоше протумачио ријечи апостолске и да није разумио њихов пренесени и тајанствени смисао, јер је био малог ума“ (Hist. eccl. III, 39, 12).

Настанак и опште карактеристике апологетске књижевности

У II вијеку хришћанство је на мисионарском пољу имало доста успјеха. Јеванђелска наука се брзо ширила и почела да продира у све слојеве римског друштва. Овакав успјех хришћанске благовјести изазвао је бурну реакцију непријатеља хришћанства, који су се свим силама трудили да лажним оптужбама, којима је свјетина била склона вјеровати, дискредитују хришћанство. Хришћански интелектуалци су били приморани да оповргавају лажне оптужбе и да доказују високо достојанство нове религије. Ове литерарне заштитнике хришћанства, који су јеванђелску науку бранили ријечју а не мачем, називамо апологетама.

Главни непријатељи хришћанства били су јудејство и грчко-римско многобоштво. Основни узрок јудејског непријатељства према хришћанству био је ускогрудни јудејски национализам који је одбацио истинског Месију, Господа Исуса Христа, и своју наду и вјеру усмјерио на месију који ће се појавити у виду славног и ратоборног цара, који ће покорити читав свијет и ставити га под власт Јевреја, те их на тај начин наградити за дуге године понижења. Продукт ускогрудног јудејског национализма био је различит до супротности од хришћанског погледа на Мојсијев закон. Јудеји су признавали вјечну важност Мојсијевог закона и сматрали га јединим средством спасења. Приврженост Мојсијевом закону била је толико снажна да су и Јудеји који су се обратили у хришћанство инсистирали на његовом испуњавању. Хришћанство је објавило да је закон Мојсијев са доласком Спаситеља изгубио своје значење и да је самим тим и јудејство изгубило своју историјску улогу.

Најопаснији непријатељ хришћанства било је грчко-римско многобоштво, које је на својој страни имало материјалну силу и уживало пуну подршку римске државе. По промислу Божијем пагански свијет је почео да доживљава хришћанство као опасног непријатеља тек када се број хришћана значајно увећао и када је хришћанство прилично ојачало за борбу са страшним противником.

Главни разлог многобожачког непријатељства према присталицама нове религије био је универзалан карактер хришћанства, које се разликовало од свих древних религија и није могло да се подведе под општа мјерила. Хришћанска религија није била национална и није припадала

неком одређеном народу као многобожачка и јудејска. Универзалан карактер хришћанства, тј. његова претензија да постане свеобухватна (свјетска) религија а не религија неког одређеног народа, изазвао је жестоку реакцију многобожаца који су се трудили да унизе, ослабе и, по могућности, униште хришћанство, не презајући да за остварење тог циља употребе сва расположива средства. Паганима је на руку ишла и чињеница да је хришћанство у Римској империји било незаконита религија (лат. *religio illicita*). Иако се Рим одликовао широким вјерским слободама и високом трпељивошћу према свим религијама, хришћанство је имало такав статус због свог универзалног карактера и због одбијања хришћана да учествују у паганском култу који је био под покровитељством државе.

О хришћанима су се шириле најразличитије гласине које су снажно утицале на паганско јавно мњење. Хришћани су оптуживани за атеизам, канибализам и друштвену и политичку нелојалност. Овакве врсте оптужби изазивале су у појединим случајевима праву провалу дијеса према Цркви Христовој. Јавно мњење је вршило снажан притисак на државне органе, који су отпочели са гоњењем присталица хришћанске вјере. Основни задатак апологета је био да побију оптужбе и предра суде против хришћана и да на тај начин широке слојеве становништва информишу о правој истини. Они су били принуђени да бране чистоту хришћанских догмата и светост хришћанског морала, као и узвишени морални карактер живота и понашања хришћана. Апологети су истицали да хришћани, као најдисциплинованији поданици империје, имају право да слободно обављају своје религиозне обреде и да буду прихваћени и признати као нормалан и користан дио друштва, јер њихов начин живота и светост њихових обичаја не представљају никакву опасност по државу.

Литерарна борба апологета против многобоштва имала је неријетко осим одбрамбеног и нападачки карактер. Оповргавајући оптужбе са којима су многобошци иступали против хришћана апологети су такође изобличавали и њихов религиозни живот, истичући идолопоклонство, антрополатрију, сујевјерје, фатализам и неморалност као најнегативније стране паганског култа. Апологети настоје да прикажу паганску религију као одступање од божанске истине и као дјело демона који на тај начин желе задржати моћ над људима. Истовремено се труде да представе паганском свијету узвишеност и чистоту хришћанског учења и морала, са циљем да привуку многобошце у крило хришћанства.

За разлику од писаца ранијег периода, апологети се обраћају вишим слојевима друштва, интелектуалцима и носиоцима власти, са циљем да у хришћанство обрате што већи број образованих људи. За испуњење тог циља било је неопходно хришћанске истине изложити појмовима и категоријама јелинске философије и тако их учинити схватљивим

и прихватљивим паганским интелектуалцима. Својим настојањем да помоћу философије учине хришћанство приступачним пагански интелектуалцима и својим истицањем хришћанства као једине *истииниине философије*, апологети су жељели да скрену пажњу на интелектуалну, тј. научно-догматску страну хришћанског учења.

Многобоштво није било јединствено, у њему није постојала јединствена унутрашња организација, па је у складу са тим и литерарна реакција многобоштва на хришћанске апологије била разнородна. Комедиограф Лукијан и љекар Гален су гледали на хришћанство са висине, али су имали и одређену симпатију према присталицама нове вјере. Главни опонент хришћанства у II вијеку био је неоплатоничар Целс (Κέλσον; Celsus), који своје антихришћанско дјело „Истинити логос“ (Λόγος ἀληθής) започиње ријечима: „Ви стојите изван законског поретка“ (*Origen. Contr. Cels. I, 1*). Келс означава хришћанство као религију духовног мрака, пуну предрасуда и фанатизма, која се ослања на грубу и необразовану гомилу. Он је јасно осјетио да хришћанство подрива и руши цјелокупну структуру античког погледа на свијет, због чега је пребацио хришћанима да *ишеже неким новоијаријама*. Хришћанство је за Целса религија робова, сиротиње и незналица, која представља радикални раскид са традицијом. Право на опстанак имају, по њему, само оне религије које имају национални карактер и које се могу уклопити у опште оквире римске државне религије.

Иако су се сви апологети мање-више служили јелинском философијом, они нису имали јединствен став у погледу њене вриједности. Св. Јустин Мученик је заступао мишљење да је јелинска философија припрема за хришћанство, а да су јелински философи хришћани прије хришћанства, док је Татијан Асирац имао изразито негативан став према грчкој философији и грчкој култури уопште.

Апологети су зачетници научног метода у излагању и тумачењу истина вјере. У односу на списе апостолских отаца њихови списи се одликују већом систематичношћу и стилски су дотјеранији.

Међу великим бројем богословских тема које апологети обрађују у својим списима централно мјесто заузима учење о Логосу. Постоји само једна једина истина која је садржана у Логосу. Тај Логос је био Син Божији који се оваплотио и који је просвијетлио све искрене трагаоце за истином у људској историји (старозавјетне пророке, јелинске философе итд.). Апологети нису разликовали теологију (учење о односу лица унутар Свете Тројице – *De Deo ad intra*) од икономије (божански план спасења – *De Deo ad extra*), па су својим учењем о унутрашњем или иманентном Логосу (λόγος ἐνδιάθετος) и изреченом Логосу (λόγος προφορικός) везивали рођење Сина Божијег за стварање свијета и приближили га временској граници.

Аристид Атински

(Ἀριστείδης ὁ Ἀθηναῖος; Marcianus Aristides Atheniensis)

Оскудне податке о Аристиду налазимо код Јевсевија, Јеронима, Павла Орозија и у западним мартироолозима. Из Јевсевијеве „Хронике“ (јерменски превод) сазнајемо да су „Кодрат, слушалац апостола, и Аристид, атински философ наше науке, предали цару Адријану апологије“ које су га навеле да изда едикт којим је ограничавао гоњење хришћана (Chron. ad an. Abrah. 2140). У „Црквеној Историји“ додаје да је Аристидово дјело „сачувано до данас и многи га посједују“ (Hist. eccl. IV, 3, 1). Св. Јероним карактерише Аристида као „веома краснорјечивог философа“ чија „Апологија“ „свједочи, према мишљењу учених људи, о његовом великом уму“ (De vir. ill. 20). У писму Магну (Ep. 70, 4) каже да је Аристидово дело подражавао Св. Јустин Мученик. Хришћански историчар Павле Орозије (Paulus Orosius † 420) назива Аристида „мужем испуњеним вјером и мудрошћу“ (Hist. adv. pagan. VII, 13, 2). Из западних мартироолога сазнајемо да Аристид, „муж који се прославио вјером и мудрошћу“, у својој „Апологији“ учи да је Исус Христос јединствен (solus esset Deus) и истинити Бог (verus esset Deus).

Аристидова „Апологија“ сматрана је изгубљеном све до 1878. године, када су јерменски монаси-мехитаристи из Манастира Св. Лазара у Венецији пронашли један фрагмент на јерменском језику. Нешто касније, 1889. године, Рендел Харис (James Rendel Harris † 1941) је пронашао комплетан текст у сиријском преводу у Манастиру Св. Катарине на Синају. Према фрагменту на јерменском језику „Апологија“ је упућена цару Адријану, а према сиријском рукопису упућена је цару Антонину Пију. На основу сиријског рукописа свештеник Џ. А. Робинсон (Joseph Armitage Robinson † 1933) је утврдио да се грчки текст „Апологије“, у скраћеном облику, налази у 27. и 28. глави „Житија Варлаама и Јоасафа“. Касније су у папирусима из Оксиринха пронађена још два грчка фрагмента овог списка.

По питању времена настанка „Апологије“ мишљења истраживача су подијељена, а датирања се крећу у интервалу између 124. и 143. године.

„Апологија“ (Ἀπολογία; Apologia) се састоји из 17 глава. Главе 1–2 представљају неку врсту историјско-религиозног увода. У главама 3–14 дата је критика многобоштва и јудаизма. У завршним главама (15–17) аутор говори о узвишености хришћанског учења и морала.

Аристид у „Апологији“ развија своју мисао у перспективи религиозног осмишљавања историје човјечанства. Из те перспективе он приступа критици јудаизма и многобоштва, у његовим различитим варијантама. Свештена историја пролази кроз четири фазе: варварску, јелинистичку, јудаистичку и хришћанску, а сагласно томе постоје и четири категорије људи: варвари, јелини, јудеји и хришћани. Припадност по-

јединој категорији процјењује се на основу степена спознаје правог и истинитог Бога.

Барвари су, не спознавши истинитог Бога, почели да се клањају творевини (мјесецу, звјездама, човјеку итд.), а не Творцу. Они су стихијама, предметима и бесловесним бићима придавали божанска својства што их је одвело у лудост и неморал најгоре врсте (Apol. 3; 4; 12).

Јелини, који се поносе својом мудрошћу, упали су такође у многобожачку заблуду учећи како има више богова који су подложни људским слабостима и страстима, што је недостојно правога Бога. Неки јелински пјесници и философи су тврдили да је једна природа свих богова, али нису схватили каква је истинска природа Бога зато што је „сва наука о природи богова заблуда“ (Apol. 13, 7).

Јудеји су много ближе истини од варвара и Јелина будући да вјерују да постоји један Бог, свемогући Творац свега и да само њему, а не створеним стварима, треба одавати божанско поштовање. Али и они су удаљени од истинског познања, јер иако у својим мислима сматрају да служе истинитом Богу они то на дјелу не показују (Apol. 14). Треба рећи да се, када је ријеч о јудејском монотеизму, грчка и сиријска верзија „Апологије“ значајно разликују. Према грчкој верзији Јудеји су се показали незахвални, почели су да служе паганским боговима, да убијају пророке и праведнике и извраћавају руглу Сина Божијег.

За хришћане Аристид каже да су „познали Бога Творца и устројитеља свега и осим Њега не поштују никаквог другог бога. Од Њега су добили заповјести које су им уцртане у срцима и они их чувају, чекајући васкрсење мртвих и живот будућег вијека. Зато они не чине прељуду, не блудниче, не свједоче лажно, не траже туђе, поштују оца и мајку и праведно суде“ (Apol. 15, 2–4). Будући да хришћани посједују истинско познање Бога и да живе по највишим моралним начелима, њихов циљ и задатак је да извуку људски род из непознавања истине и блата неморала.

Аристид започиње „Апологију“ извођењем (космолошког) доказа о постојању Бога. Красота и благоустројеност свијета не могу а да не изазову помисао о Творцу, који је све уредио, који у свему присуствује и који је од свега скривен. Бог који је све створио је нестворен, непромјенљив, невидљив, без почетка и краја и без облика и граница.

Свети Мелитон Сардски

(Μελίτων Σάρδεων, Melito Sardensis)

Иако Св. Мелитон Сардски спада међу најзнаменитије мужеве древне Цркве подаци о његовом животу су доста оскудни. Из Јевсевијеве „Црквене историје“ (IV, 13, 8; 26, 1) сазнајемо да је био епископ града Сарда

у Лидији и да је при царевима Антонину Пију и Марку Аурелију, због своје учености, чистоте живота и ревносне заштите апостолског предања, постао познат и славан. Поликрат Ефески, у посланици папи Виктору (189–198) поводом спора о празновању Пасхе, убраја Мелитона у „велика свјетила“ (μεγάλα στοιχεία; *Eus. Hist. eccl.* V, 24, 2–8) Малоазијске Цркве и присталице квартодециманске праксе. Да је Св. Мелитон био познат широм хришћанске васељене свједоче и ријечи Св. Иполита које наводи Јевсевије: „Ко не зна за књиге Иринеја и Мелитона које проповиједају Христа као Бога и човјека“ (*Hist. eccl.* V, 28, 4–5. Св. Анастасије Синаит († око 695) га назива „најбожанственијим и најмудријим учитељем“ (*Viae dux*; *Ὁδηγός* 13, 7). Датуми рођења и смрти Св. Мелитона нису познати. Претпоставља се да се упокојио око 190. године.

Св. Мелитон је био један од најплоднијих писаца хришћанске старине. Од његових бројних дјела, које помињу Јевсевије и Анастасије Синаит, до нас је дошла у цјелини само омилија „О Пасхи“ (Περὶ Πάσχα; *De Pascha*). Сачувани су и фрагменти следећих дјела Св. Мелитона: „Ријеч о вјери“ (Λόγος υπέρ της πίστεως) – апологија упућена цару Марку Аурелију; „О Пасхи – двије књиге“ (Τὰ Περὶ τοῦ Πάσχα δύο); „О Крштењу“ (Περὶ λουτροῦ); „О ђаволу и Јовановом Откривењу“ (Περὶ τοῦ διαβόλου καὶ της Ἀποκαλύψως Ἰωάννου); „О послушању вјере“ (Περὶ ὑπακοῆς πίστεως); „О души и тијелу“ (Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος); „Еклогѐ“ (Ἐκλογαί); „О дану Господњем“ (Περὶ κυριακῆς); „О оваплоћењу Христа“ (Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ).

Грчки текст омилије „О Пасхи“ реконструисан је на основу два папируса из IV вијека (Papyrus Chester Beatty-Michigan и Papyrus Bodmer XIII), који су допуњени једним фрагментом из папируса Oxyrhynchus 1600. На основу ова три папирна кодекса О. Перлер (Othmar Perler † 1994) је 1966. приредио критичко издање текста омилије „О Пасхи“. Он сматра да је ова омилија једна од двије књиге „О Пасхи“ које помиње Јевсевије.

У омилији „О Пасхи“ Св. Мелитон открива смисао и тајну хришћанске Пасхе тумачећи типолошки 12. главу Књиге Изласка. Омилија има двије главне теме: 1) однос Старог и Новог Завјета и 2) домострој спасења. Стожер који повезује оба Завјета и средиште цјелокупног домостроја спасења, по Св. Мелитону, јесте Господ Исус Христос. Као Спаситељ, Христос оличава чин и чињеницу нашег издављења и спасења у Његовој сопственој личности.

Догађаје из старозавјетне историје и старозавјетни закон Мелитон означава ријечју τύπος, која би се могла превести као праслика, образац, нацрт. Ослобођење Јевреја из Египта је праслика (τύπος) Христове жртве, која је истинска Пасха која ослобађа човјечанство од смрти и тиранског робовања гријеху. Стари Завјет је имао значење и вриједност све до Христове појаве. Старозавјетне праслике испуњене су у жртви

и страдању Христовом, а њиховим испуњењем привремена функција праслике као праслике је престала. „Праслика је била значајна прије истине, а прича је била дивна прије њеног тумачења... Али од времена када је Црква подигнута и када је Јеванђеље заблистало људима на земљи, праслика је учињена празном. Закон је такође био испуњен када је заблистало свјетло Јеванђеља, а праслика је била уништена кад је Господ постао јасан“ (De Pascha 41–43).

То што Мелитон ставља већи нагласак на Христова страдања, као спасоносна, него на Васкрсење, може се објаснити праксом слављења Пасхе у малоазијским црквама. В. Болотов (†1900) каже да су малоазијски хришћани на Пасху празновали *ѿајну сѿрадања*, док су хришћани осталих цркава празновали *ѿајну Васкрсења Госѿодњеѿ*. Малоазијски хришћани су 14. нисана строго постили; током ноћног дденија са 14. на 15. нисан читана је и тумачена 12. глава Књиге Изласка. Затим се прекидао пост *вечером љубави* за којом је следовала Евхаристија.

Јединство Богочовјечанске личности и разликовање двију природа рељефно је истакнуто у омилији приликом описа Христове крсне смрти: „Онај Који је земљу објесио је објешен, Који је небеса разапео је распет, Који је све приковао је прикован, Владика – презрен, Бог – убијен, Цар Израиљев – десницом израиљском погубљен; као овца би заклан, као човјек погребен, као Бог из мртвих васкрсе, будући по природи Бог и човјек“ (De Pascha 96).

Из сачуваних фрагмената апологије „Ријеч о вери“ (Λόγος πλέρ της πίστεως), упућене цару Марку Аурелију, сазнајемо основне апологетске ставове Св. Мелитона и његова расуђивања о односу Цркве и Римске империје. Мелитон представља хришћанство као философију која је, супротно тврдњама многобожаца, допринијела јачању и успону Империје, а као доказ благотворног утицаја хришћанства на римско друштво наводи да од времена цара Августа ниједна невоља није задесила Империју. Он истиче да су цареви Нерон и Домицијан прогонили хришћане зато што су повјеровали лажима завидљиваца, који су жељели да оклевећу хришћанско учење. „Наша философија је прво процвјетала код варвара; потом се у доба велике владавине Августа, твог претка, развила код народа којима ти владаш; постала је добар знамен посебно за твоје царство. Од тада се моћ Римљана учвршћивала и достигла свој врхунац. То је моћ чији си ти сам постао и чији ћеш са својим сином наставити да будеш пожељни власник, ако чуваш философију која се развила и родила у доба Августа и коју су твоји преци славили заједно са осталим религијама. Корисност коју је за успјешан почетак царства имала истовременост развоја нашег учења најбоље доказује то што се ниједна незгода није десила од времена Августове владавине; напротив, све је било дивно, изванредно и у складу са жељама свих. Једини који су допустили да их неколико завидљиваца превари, Нерон и Домицијан,

желели су да оклевећу наше учење; њихова је грешка што су се лажи сикофаната о приврженицима нашег учења неразумном праксом прошириле. Али, твоји побожни очеви пронашли су лијек њиховом незнању... Што се тиче тебе, који још више стојиш на том становишту и чији су осјећаји још хуманији и још више философски, увјерени смо да ћеш учинити све оно што ми од тебе тражимо“ (*Eus. Hist. eccl. IV, 26, 7–11*).

Фрагмент дјела „О оваплоћењу Христа“ (*Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ*), упереног против Маркиона, сачувао је Анастасије Синаит (*Viae dux; Ὁδηγός* 13). Неки истраживачи сматрају да је у питању исто дјело које Јевсевије помиње под називом „О отјеловљењу Бога“ (*Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*). Овај фрагмент је веома битан за схватање Мелитонове христологије. У њему се истиче да је Христос истовремено Бог и савршен човјек, а двије Његове природе су нам познате преко чуда учињених послје Крштења (Божанска) и кроз присуство плоти (човјечанска).

Веома је значајан и фрагмент дјела „О Крштењу“ упереног против псеудогностика, који су одбијали Свету Тајну Крштења и негирали стварност Христовог Крштења на Јордану. Св. Мелитон сагледава ову Свету Тајну у космичким димензијама. Океан се назива баптисеријом Сунца и мјесечевом бањом у којем они (Сунце и Мјесец), заједно са звијездама примају *шајансйвено кршишење*. Ако небеска свјетила примају такво крштење онда се и Христос, који је Цар небеса и Глава творевине, могао крстити у Јордану, закључује Мелитон.

Свети Јустин Философ и Мученик

(*Ιουστῖνος ὁ Φιλόσοφος καὶ Μάρτυρας; Iustinus Martyr*)

Св. Јустин Философ и Мученик је најзначајнији и најплоднији апологета II вијека. Први га је „Философом и Мучеником“ назвао Тертулијан (*Justinus philosophus et martyr; Adv. Valentin. 5*). Најважније податке о животу и стваралаштву овог црквеног оца налазимо у његовим дјелима и дјелима Татијана Асирца, Јевсевија Кесаријског и Св. Јеронима Стридонског. Важно свједочанство о мученичкој кончини Св. Јустина и његовим ријечима на суду представљају мартириолошка акта (*Acta Iustini*), која спадају међу најстарије аутентичне записе мучеништва.

Рођен је око 100. године у Палестини, у древном самарјанског граду Сихему (данашњем Наблусу) од родитеља многобожаца. У то вријеме град се звао Флавија Неаполис, а име је добио по цару Флавију Веспасијану, који га је, након разрушења у Јудејском рату 70. године, обновио.

У трагању за спознајом Бога и смислом људског живота млади Јустин се обраћао разним школама грчке философске традиције. Пошто су га разочарали представници стоичке, перипатетичке (настављачи

Аристотелове философије) и питагорејске школе, Јустин се обрео код платоничара, од којих је, по сопственом признању, научио доста корисних ствари. „Могућност схватања нетјелесних ствари, каже Јустин, ме је до крајности очарала; посматрање Идеја је давало крила мом духу, тако да сам убрзо помислио да сам постао мудрац; био сам тако глуп да сам се понадао да ћу одмах угледати Бога: то и јесте, наиме, циљ Платонове философије“ (Dial. 2).

Након дугог философског лутања у потрази за истином, Св. Јустину се догодио сусрет који ће измијенити сав његов живот и усмјерити га другим током. Док је медитирајући шетао морском обалом изненада је сусрео једног старца, са којим је повео разговор на философско-религијске теме. У том разговору је дошло до сучељавања два виђења философије: јелинског, које се ослањало на људски ум и моћ доказивања, и хришћанског, које се, полазећи од искуства Боготкривења, ослањало на помоћ Божију у спознаји истине. Млади Јустин је заступао прво виђење философије, сматрајући да је људски ум способан да спозна суштину цјелокупне стварности и докучи истину о Богу. Ово мишљење је заснивао на Платоновом учењу о природној бесмртности и божанствености људске душе, која је као *дио царујућеи ума*, тј. Бога, способна да *очима ума* сагледа и спозна највишу стварност. Старац је заступао хришћанско виђење философије, чија је полазна тачка била убјеђење да само Бог даје човјеку разумијевање и да човјек сам по себи није у стању да спозна истину. Он се посебно окупио на Платоново учење о бесмртности душе, истичући да душа живи не због тога што је она живот, како учи Платон, већ због тога што је причасна животу, како уче хришћани: „Ако, пак, живи, онда не живи због тога што је (сама) живот, него због тога што је причасна животу... Душа је причасна животу зато што Бог хоће да она живи...“ (Dial. 6). Ова мисао означава граничну линију између хришћанства, које учи да душа није живот сама по себи, већ да добија живот и бесмртност од Бога, и платонизма, по којем је душа бесмртна сама по себи.

Пошто му је старац саопштио да учење које му је изложио не може наћи у списима философа већ код пророка, у књигама Св. Писма, Јустина је одмах обузела страсна жеља да их прочита: „У мојој души нагло се упалила ватра и обузела ме љубав према Пророцима и људима који су били Христови пријатељи; размишљајући о свему томе нађох да је то једина сигурна и корисна философија“ (Dial. 8).

Примивши крштење (око 132. године) и спознавши у пуној мјери Божанску истину, Јустин се посветио ширењу и одбрани нове философије. Ради бољег успјеха проповиједи он је и након обраћања у хришћанство носио свој философски огртач (*Eus. Hist. eccl. IV, 11, 8; Hier. De vir. ill. 23*), који му је помагао да као философ привуче већи број слушаца и давао већи ауторитет његовим ријечима. У вријеме

владавина императора Антонина Пија (138–161) Јустин је стигао у Рим и тамо основао богословску школу, у којој је бесплатно поучавао своје ученике о хришћанској вјери (Acta Iustini 3). Један од његових ученика, Татијан Асирац, назива свог учитеља „чудесни Јустин достојан великог дивљења“ (Adv. Graec. 18). Велика популарност Св. Јустина, као учитеља и проповједника, изазавала је непријатељску реакцију многобожаца. Из мартириолошких аката (Acta Iustini) сазнајемо да је у вријеме цара Марка Аурелија и римског префекта Јунија Рустика, Св. Јустин, због одбијања да принесе жртву паганским боговима, заједно са шесторицом својих пријатеља осуђен на смрт одсијецањем главе.

Св. Јустин нам је по Јевсевијевом казивању „...оставио много корисних дјела која свједоче о његовом школованом уму погруженом у размишљања о Божанском“ (Hist. eccl. IV, 18). Нека дјела су изгубљена и позната су нам само по наслову. Од изгубљених дјела Св. Јустина најпознатија је „Синтагма против свих јереси“ (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν ὑεγενημένων αἰρέσεων), коју помиње сам аутор. Један број радова који су кружили под Јустиновим именом није аутентичан и припада другим (непознатим) ауторима.

До нас су дошла само три аутентична списа Св. Јустина Мученика: „Прва апологија“ (Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνίνου τὸν Εὐσεβῆ; Apologia prima), „Друга апологија“ (Ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων Σύγκλητον; Apologia secunda) и „Разговор са Трифоном Јудејем“ (Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαίου Διάλογος; Dialogus cum Tryphone).

На основу података изнесених у самом спису може се закључити да је „Прва апологија“ настала око 150. године. Упућена је цару Антонину Пију и његовим савладарима, Марку Аурелију и Луцију Веру. По обиму је опширнија од „Друге апологије“ и састоји се од 68 глава. Апологија има два дијела. У првом дијелу (гл. 4–12) се критикује однос римске власти према хришћанима и подијају уобичајене оптужбе које су многобошци измишљали против њих, са циљем да се власт одобрвољи да објективније гледа на хришћанство и хуманије поступа са хришћанима. У другом дијелу (гл. 13–67) Јустин подробно излаже хришћанску науку и описује богослужење са циљем да покаже чистоту, непорочност и светост хришћанског вјероучења и култа. Апологија се завршава позивом цару да не осуђује невинне људе на смрт.

„Друга апологија“ (15 глава) настала је убрзо послвије прве, поводом осуде на смрт тројице хришћана од стране римског градоначелника Урбика, због њиховог исповиједања хришћанске вјере. Јустин протестује против неправедне осуде тројице благочествих људи, желећи да утиче на јавно мњење и да тако спријечи да хришћани убудуће постану лаке жртве нечијег хира. У овој апологији Јустин разматра још два питања: а) зашто хришћани осуђују самоубиство а не избјегавају мучеништво

и б) зашто Бог допушта гоњење оних који му се поклањају. Св. Јустин одговара да је самоубиство противно вољи Божијој, која не жели уништење људског рода, а хришћани не избјегавају мучеништво зато што због љубави према истини не желе да се одрекну свога имена. Гоњење долази од највећих непријатеља људског рода – демона, који мрзе истину и врлину, и оно је доказ невиности хришћана. Они су исто тако прогонили и праведнике Старог Завјета и паганског свијета.

Један број савремених научника сматра да ове двије апологије сачињавају једно дјело, у којем се „Друга апологија“ јавља као допуна и закључак „Прве апологије“.

„Разговор са Трифоном Јудејем“ је најзначајније и најобимније дјело (142 главе) Св. Јустина, које се није у потпуности сачувало (недостаје увод и велики дио 74. главе). Ово је уједно и најстарија сачувана хришћанска апологија против Јудеја, написана највјероватније након „Прве апологије“. Дјело је писано у облику дијалога, а саговорник Св. Јустина, Трифон, највјероватније је припадао такозваном јелинизованом јудаизму, који је био либералнији од ортодоксног рабинског јудаизма. Он је једно вријеме боравио у Грчкој и изучавао јелинску философију. Ипак, његова позиција у односу на хришћанство није се битно разликовала од позиције ортодоксног јудаизма. Јудејски закон (Тора) је по њему самодовољан за спасење. Представа о јеврејској националној искључивости лежи у основи његовог излагања, па га чуди што се његов саговорник осмјелио да хришћане обраћене из многобоштва назива *синовима Божијим и Израиљем*.

„Разговор са Трифоном“ можемо подијелити на четири дијела: у првом дијелу (гл. 2–8) описана је интелектуална и духовна одисеја Св. Јустина до његовог обраћања у хришћанство; у другом дијелу (гл. 9–47) Јустин износи доказе из Старог Завјета да је Мојсијев закон имао привремено значење и да је нови хришћански закон вјечни закон за читаво човјечанство; у трећем дијелу (гл. 48–108) на основу старозавјетних пророка доказује оправданост да се Христос поштује као Бог и да поклоњење Христу не противрјечи учењу Старог Завјета о једном Богу; у четвртм дијелу (гл. 109–142) показује да су хришћани истински (нови) Изариљ на који се односе сва старозавјетна обећања и пророштва. У закључку Јустин изражава жељу да се Трифон и његови пријатељи обрате у хришћанство.

У Јустиновом учењу о Богу осјећа се снажан утицај Платонове и Филонове философије. Бог је апсолутно трансцендентно и неисказиво биће које надилази сва одређења и појмове емпиријског свијета и не може се именовати. Ријечи Отац, Творац, Господ и Владика „нису Његова имена, него називи за Његова пројављивања и дјела“ (II Apol. 6). Међутим, уколико треба некако да именујемо Бога, онда му највише приличи библијско име Отац, јер Он је „Творац и Отац свих ствари“ (I Apol. 8).

Бог Отац не може доћи ни у какав директан додир са свијетом и са Њим никад нико није разговарао, нити га је ико икад видио. У старозавјетним теофанијама се, по Св. Јустину, није јављао Бог Отац него Логос, који је по карактеру своје дјелатности посредник између Бога и свијета.

Св. Јустин је темељније од својих претходника изложио учење о Светој Тројици. Бранећи се од приговора многобожаца да је запао у безбожнштво, он исповиједа своју вјеру у Бога, Његовог Сина и у Духа Светога: „Ми поштујемо Творца васељене... и славимо га ријечима молитава и благодарења у свим нашим проздама... и знамо да је Он (Христос) Син самог истинитог Бога и имамо га на другом мјесту (ἐν δεύτερα χώρα ἔχοντες), а Духа пророчког на трећем (Πνεύμά τε προφητικὸν ἐν τρίτη τάξει; I Apol. 13). Треће лице Свете Тројице Св. Јустин најчешће назива *пророчким Духом* и истиче да је управо тај Дух говорио кроз Мојсија.

Учење о другом лицу Свете Тројице заузима централно мјесто у богословљу Св. Јустина. Логос је прворођенац Божији кога је Отац подигао прије сваког створења. Он није створење него „Прва послѣ Оца свега и Владике Бога Сила и Син“ (ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων κα δεσπότην θεὸν κα υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν; I Apol. 32, 10). Св. Јустин непрестано истиче Божанство Логоса: „Отац има Сина, који, будући јединородни Логос Божији, такође јесте Бог“ (I Apol. 63, 15). Он претпоставља Његову једносущност са Оцем, наглашавајући да се суштина Оца не дијели у Сину. Син се рађа од Оца „силом и вољом Његовом (δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ), али не путем одсијецања, као да се Очева суштина раздијелила начином којим се дијеле све остале ствари подложне диобама“ (Dial. 128, 4).

Када покушава да изрази однос првог и другог лица Свете Тројице Св. Јустин запада у одређене потешкоће карактеристичне за апологете другог вијека. Он разликује два момента у животу Логоса до стварања свијета: 1) Његово вјечно пребивање у Оцу; 2) Његово рођење од Оца пред само стварање свијета. У првом случају Логос постоји у Богу као Његова скривена мисао, а у другом случају Бог изриче или произноси (рађа) Своју скривену мисао, и то је први моменат у постојању Логоса као самосталне ипостаси (личности). Логос је дакле као унутрашња мисао Божија вјечан (савјечан Оцу), а као посебно биће рођен је прије самог стварања свијета и изнад је времена. Ако Отац рађа Сина ради Његове посредничке улоге у стварању свијета, онда то рођење није по некој неопходности (нужности) Божанске природе, у којој само биће Бога претпоставља биће Сина Божијег, већ по вољи Очевој. Мисао о томе да друго лице Свете Тројице зависи од воље Божије има призвук субординационизма (учење о суштинској подређености Сина Оцу). То не значи да Св. Јустина треба да убројимо у заговорнике субординационизма у тријадологији, пошто је његова мисао о овом питању неконзистентна и недовољно јасна.

Јустин је високо цијенио античку философију, па је својим учењем о Логосу желио да направи мост између античке и хришћанске философије. Под утицајем стоицизма он развија идеју о *сјеменом Лојосу*. Логос чува у себи сјемена или клице истине која је посијао приликом стварања свијета и тако постао причастан свим људима и свим покољењима. Сјемени Логос код Јустина није само извор спознаје него и извор сваког добра и живо начало моралног и духовног живота. Сваки човјек у свом разуму посједује дјелић или сјеме Логоса и може се уздићи до спознаје истине, макар и несавршено. Из наведених разлога су и неки пагани, попут античких философа Хераклита, Платона и Сократа, дјелимично спознавали истину. Античка философија је припремала пагански свијет за долазак Христа, као што је Мојсијев закон припремао Јевреје. Пуну истину нам је даровао оваплоћени Логос, а пошто је Христос оваплоћени Логос, они који су живјели сагласно Логосу, били они Јевреји или пагани, живјели су сагласно Христу и били су хришћани (прије Христа), за разлику од оних који су због својих порока живјели противно Логосу, дакле и противно Христу: „Сви они који су живјели сагласно Логосу јесу хришћани... сви они који су у то вријеме живјели противно Логосу јесу нечасни непријатељи Христови...“ (I Apol. 46). Било је, дакле, хришћана и антихришћана и прије Христа. Будући да је хришћанство историјско и лично откривење Логоса у својој пуноћи, слиједи, по Св. Јустину, да све истинито што је икада речено и све добро што је икада учињено припада хришћанима: „Све добро које философи и законодавци учинише или рекоше, све то учинише саобразно мјери свог созерцања и проналажења Логоса...“ (II Apol. 10). Усмјеравајући одлучно сваку истину према Логосу, Јустин жели да оправда полагање права хришћанске религије на истину и универзалност.

Што се тиче човјека, Св. Јустин га посматра као психосоматску цјелину (јединство душе и тијела). Као што душа није сама по себи човјек тако и тијело само по себи не можемо назвати човјеком. Бог је позвао човјека на васкрсење и живот вјечни, али не његов дио него цјелину, тј. душу и тијело. Човјеку је дата бесмртна душа, али та бесмртност није природна већ благодатна, јер све што је створено, што има почетак, има пропадљиву природу (Dial. 5, 2). „Душа је причасна животу зато што Бог хоће да она живи, те би због тога могла некада да престане да живи када би то Бог зажелио“ (Dial. 6, 1–2). Пошто душе у другом животу морају да буду награђене или кажњене сходно својим добрим и лошим дјелима (награде и казне су вјечне), оне неће престати да постоје „јер би то веома погодновало злима“ (Dial. 5, 3). И душе побожних и душе злих очекују вријеме суда. Бог ће судити свим људима и свако ће по заслугама добити или вјечно блаженство или вјечну казну. Душе грешника „биће предане вјечном мучењу, а не само током хиљаду година, како је учио Платон“ (Apol. I, 8, 3).

Занимљива је ангеологија и демонологија Св. Јустина. Анђелима је Бог повјерио да воде бригу о свим људским бићима и о поднебеским стварима. Иако су духови они ипак посједују етерично тијело, тако да нису бестјелесни у апсолутном значењу те ријечи. Анђели су, као и људи, оддарени слободном вољом, због чега ће за своје гријехе „трпити казну у вјечном огњу“ (II Apol. 7; Dial. 88). Анђели који су прекршили своје назначење су пали и сјединили се са женама са којима су изродили демоне од којих потичу „убиства, ратови, блудничења, неморал, као и свако зло“ (II Apol. 5). Демони наговарају људе да их поштују као богове и боре се против сваког здравог учења. Послије Христовог вазнесења демони су дјеловали посредством лажних учитеља, Симона, Менандра, Маркиона. Они су посредством људи ширили чаробњаштво, магију, тјелесни гријех и легенде о паганским дожанствима. Гоњења хришћана од стране власти такође су се десила по наговору демона. Демони су све напоре усмјерили на то да спријече обраћење човјека према Богу и Логосу. Хришћанима је дата власт над демонима и именом Исуса Христа их могу изгонити. Казна која чека демоне у вјечном огњу догодиће се након другог Христовог доласка.

У есхатологији Св. Јустина Мученика присутни су хилијастички елементи. Он често говори о два Христова доласка које су предсказали пророци: један, који се већ десио, и други, када ће се појавити на небу са својом анђелском војском и када ће васкрснути све људе. Најприје ће се догодити васкрсење светих, који ће заједно са Христом царевати хиљаду година у Јерусалиму. На крају хиљадугодишњег царства васкрснуће и зли, послје чега слиједи општи суд. Историја ће се завршити пропашћу васељене у свјетском пожару, а не преображајем свих ствари једне у другу, како су учили стоичари.

Код Св. Јустина налазимо драгоцјена свједочанства о савршавању Светих Тајни Крштења и Евхаристије. Крштење, које он још назива *просвећењем*, *бањом њокајања* и *водом живоїа*, се обавља у води „у име Бога Оца и Владике свега и Спаситеља нашег Исуса Христа и Духа Светога“ (I Apol. 61, 3). Катихумени се припремају за Крштење молитвом и постом заједно са цијелом хришћанском заједницом и дају завјет да ће живјети у складу са Христовом науком, посвећени Богу. Крштење просвјетљује и препорађа новокрштеног; он престаје да буде дијете нужности и незнања са лошим склоностима и навикама, какав је био након рођења, и постаје дијете слободе и сазнања (I Apol. 61, 10). Крштење се назива просвећењем „јер се умом просвећују они који га примају“.

Најстарији опис Евхаристије налазимо при крају Јустинове „Прве апологије“ (гл. 65–67). Евхаристија се обавља у „дан сунца“ (ήλιου ήμέρα), тј. недјељу „због тога што је то први дан у који је Бог, измјенивши мрак и вештаство, створио свијет, а Исус Христос, Спаситељ наш, у тај дан је васкрсао из мртвих“ (Ιησοῦς Χριστός ὁ ήμέτερος σωτήρ τή αὐτή ήμέρα ἐκ

νεκρῶν ἀνέστη; I Arol. 67, 7). Она се приноси по заповијести Господњој у спомен Његовог Оваплоћења и страдања и „никоме другом се не дозвољава да учествује у њој осим онеме који вјерује у истину нашег учења и који се омије купањем за опроштај гријехова и ново рођење, и који живи онако како нам је предао Христос“ (I Arol. 66, 1). Евхаристијска храна није обични хљеб и вино, него „Тијело и Крв оваплоћеног Исуса“, који су таквим постали молитвом благодарења (I Arol. 66, 2).

Св. Јустин је први хришћански писац који је Павлов паралелизам (поређење) Христос – Адам допунио паралелизмом Богородица – Ева, поредећи њихове улоге у домостроју спасења. Ева је кроз непослушност, прихвативши змијин предлог, проузроковала смрт, а Дјева Марија је кроз послушност (*нека ми буде њо ријечи твојој*), родила Онога који је победио змију и ослободио од окова смрти људски род (Dial. 100, 5). Путем Св. Јустина пошли су Св. Иринеј и други црквени оци, назвавши Богородицу *Новом Евом*.

Ријечи Светог Писма су, по Св. Јустину, неспорне и непогрешиве. Свака ријеч Светог Писма сагласна је са свима осталима. Неправилно тумачење и искривљивање светописамског смисла он не сматра просто погрешком, него великим гријехом. Искривљивање одређених месијанских мјеста од стране *јудејских учитеља* Јустин пореди са приношењем дјецe на жртву демонима и убијањем самих пророка, којима је истина откривења саопштена. Да бисмо исправно тумачили и схватили Свето Писмо неопходно је, по Св. Јустину, да добијемо благодат разумијевања (χάριν τοῦ νοῆσαι): „Ако неко од Бога не добије велику благодат (μεγάλης χάριτος) за разумјевање тога што су говорили и чинили пророци (νοῆσαι τὰ εἰρημένα καὶ γεγενημένα ὑπὸ τῶν προφητῶν), такав неће имати никакве користи ако непрестано препричава њихове ријечи и дјела, а није у стању да их растумачи“ (Dial. 92, 1). У 58. глави „Дијалога“ Јустин истиче да он сам не посједује вјештину тумачења Писма, него да му то благодат Божија омогућава: „...јер ја немам такве способности; мени је једино дата од Бога благодат да разумијем Писмо“. Зато сваки тумач, свако ко жели да схвати смисао свештених ријечи, треба, по Св. Јустину, да се моли да му се отворе врата свијетлости „јер такве ствари нико не може сагледати и схватити ако Бог и Христос Његов не онемогуће њихово разумјевање“ (Dial. 7, 3).

Татијан Асирац

(Τατιανός Ασσύριος; Tatianus Syrus)

У 42. глави апологије „Ријеч против Јелина“ Татијан пише о себи да је рођен у „земљи Асирској“ (ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῆ) и да је прије обраћања у хришћанство био „следбеник варварске философије“ (ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν). Претпоставља се да је рођен почетком II вијека.

Татијан је стекао широко класично (јелинско) образовање и прочуо се као одличан говорник. Доста рано је почео да се интересује за религијска питања. Према властитом казивању учествовао је у паганским мистеријама и „опробао све врсте богопоштовања“ (πάσι θρησκείας δοκιμάσας; Adv. Graec. 29). Пошто у незнабожачкој религији и философији није нашао вишу истину за којом је трагао, у руке му је дошло Свето Писмо које га је својом једноставношћу и узвишеношћу учења довело до вјере: „У то вријеме... до мене су дошле неке варварске књиге (γυραφαῖς βαρβαρικάς) које су још старије од књига јелинских учитеља, и тако божанствене да их је било немогуће упоредити са њиховим заблудама. И повјеровао сам тим књигама због једноставности њихових ријечи, неизвјештачености стила, разумљивости читавог дјела, предвиђања будућих догађаја, узвишености заповјести и учења о једном Владару свега (τῶν ὅλων τὸ μοναρχικόν; Adv. Graec. 29)“.

Татијаново обраћење у хришћанство догодило се највјероватније у Риму. Ту се упознао са Св. Јустином Философом и постао његов ученик. Послије мученичке смрти Св. Јустина, Татијан је највјероватније ступио на чело *школе хришћанске философије*, коју је Јустин основао. Јевсевије каже да је неки Родон, поријеклом из Азије, био Татијанов ученик (Hist. eccl. V, 13, 1). Око 172. године Татијан напушта Рим и враћа се у родну Асирију гдје, према свједочанству Св. Иринеја Лионског, оснива гностичку секту *енкрайтиста* (Adv. haer. I, 28, 1). Данас један број научника, позивајући се на апокрифна јеванђеља која садрже енкратитско учење, сматра да је по повратку у Сирију Татијан постао следбеник а не оснивач наведене секте.

Присталице ове јеретичке секте заговарале су строгу дисциплину и морални ригоризам. Одбацивале су и осуђивале брак као дјело самог ђавола и забрањивале употребу меса и вина. У Св. Евхаристији су умјесто вина користили воду, због чега су називани *аквари*.

Одбацивање брака од стране енкратита проистицало је из њихове антропологије јудео-хришћанског поријекла, по којој зли нагони у човјеку долазе од жене, док добри нагони долазе од мужа. Пожуда и рађање главна су обиљежја садашњег свијета, који је детерминисан женом. Нови (будући) свијет, у коме ће завладати мушки принцип, настаће када жене престану рађати. Хришћани морају активно судјеловати у припреми новог свијета (Царства Божјег) и сваки појединац је дужан да у себи савлада пожуду, а средства за то су строга аскеза и суздржање.

Последњи период Татијановог живота није нам познат. Претпоставља се да је умро око 185. године.

Татијан је, по Јевсевијевом свједочанству (Hist. eccl. IV, 29, 7), написао велики број дјела. До нас су дошла само два: „Ријеч против Јелина“ (Λόγος πρὸς Ἑλληνας; Oratio ad Graecos) и „Диатесарон“ (Τὸ διατέσσαρον εὐαγγέλιον; Diatessaron).

Његово најзначајније дјело „Ријеч против Јелина“ сачувано је на грчком изворнику. Написао га је послје смрти Св. Јустина, а прије свог пада у јерес. Ово прилично опширно дјело (42 главе) има апологетски карактер, а циљ му је да покаже предност и супериорност хришћанства над јелинском културом и философијом, које аутор приказује у најцрњим бојама. Грчки текст Татијанове *Ајолоије* сачуван је у три рукописа из XI и XII вијека.

Ајолоију можемо подијелити на два неједнака дијела: први дио (гл. 1–30) садржи критику паганизма и одбрану хришћанства; други дио (гл. 31–42) говори о древности хришћанске вјере и њеној моралној узвишености над другим религијама и философијама.

„Диатесарон“ је прва јеванђелска хармонија састављена на темељу четири канонска јеванђеља (То δια τέσσαρων εὐαγγέλιον = Кроз четири јеванђеља). Написан је послје повратка Татијана у Асирију, између 172. и 185. године. По мишљењу неких савремених истраживача Татијан је приликом састављања овог дјела преузимао и неке елементе из апокрифних јеванђеља.

„Диатесарон“ је стекао велику популарност и утицај у древној Цркви и превођен је на више језика. До четвртог вијека био је у службеној употреби у Сиријској Цркви, па је Св. Јефрем писао своје коментаре на Јеванђеља користећи текст „Дијатесарона“. Епископ Равула Едески је наредио својим свештеницима да користе само канонска Јеванђеља, пошто је запријетила опасност да у Сирији, због велике популарности „Дијатесарона“, буду потпуно потиснута из употребе. Св. Теодорит Кирски је из наведеног разлога, по властитим признању, уништио све пронађене примјерке Дијатесарона: „Ту су књигу користили не само његове присталице (енкратити) него и следбеници апостолског учења... Ја сам пронашао више од 200 таквих књига, сакупио их и уништио и увео умјести њих Јеванђеља четири јеванђелиста“ (*Theodoret. Haeret. fab. comr. I, 20*). Теодорит је нарочито критиковао Татијана што је због енкратизма приликом састављања овог дјела изоставио родослов Господа Исуса Христа, желећи тако да занемари чињеницу да је Христос рођен од жене. Након V вијека „Дијатесарон“ ишчезава из црквене употребе на сиријском језичком подручју.

До нас није дошао цјелокупан текст „Дијатесарона“, али његове основне црте можемо у потпуности реконструисати на основу коментара Св. Јефрема сачуваног у јерменском преводу, Афратових бесједа, арапског превода и персијске „Хармоније“.

Иако у основи Татијанове *кријике јелинизма* лежи тежња да покаже супериорност и узвишеност хришћанске философије и хришћанског погледа на свијет, његова критика је често неукусна, тенденциозна и неоснована. Оштрим и полемичким тоном он фронтално напада цјелокупну јелинску културу и философију сматрајући их највећим извором

заблуда и сасудима неморала. Својим ставом према грчкој философији и култури уопште Татијан се радикално разликује од свог учитеља Св. Јустина Мученика. За Св. Јустина јелинска философија је била припрема за долазак Христа, а поједини јелински философи *хришћани ирије Христа*; за Татијана су сви грчки философи оличење лажи и неморала. Он је тврдио да Грци нису ништа оригинално измислили и да су крађом дошли до својих идеја и то прикрили. Нападајући цјелокупну јелинску културу, некритички и површно, Татијан не прави никакву разлику између доброг и лошег што она садржи. Архимандрит Кипријан Керн истиче да је „његова мржња према грчком генију бескрајна. Он не негира само грчку философију него уопште цјелокупну грчку мудрост, културу и образованост... Једном ријечју, он пориче све што је јелинско, укључујући ту и префињеност језика. Татијан је типични варварин, озлобљен на раскош и аристократизам културне нације“.

У учењу о *Λογосу* Татијан се не разликује много од других апологета. До стварања свијета Бог је био сам, али све видљиве и невидљиве ствари потенцијално су биле у Њему посредством Разумне Силе која од вјечности обитава у Њему. Слободним и вољним дјеловањем из простог Божанског бића та је Разумна Сила иступила (πρωτηδᾶ) као Логос (Ријеч) и постала „првородно дјело“ (ἔργον πρωτότοκον) Божје и „начало свијета“ (κόσμου τῆν ἀρχήν; Adv. Graec. 5). Логос је дакле од вјечности постојао у Богу као Разумна Сила која је ради стварања свијета, по вољи Божјој, произишла (родила се) као посебно Божанско Лице (личност). Татијан каже да Ријеч (Логос) која је произишла из Божанског бића „не ишчезава у простору“ (Adv. Graec. 5), а то значи да не нестаје као ријечи које ми изговарамо, већ да када се једанпут изговори она постоји и опстаје као стварно биће.

Рађањем (происхођењем) из Бога Логос се не одсијеца од Њега, јер оно што је одсјечено одвојено је од свог извора. Происхођење дакле не подразумијева раздвајање (одсијецање) него икономијску раздиобу и „као што се од једне буктиње пале многа свјетла и свјетлост прве буктиње се на смањује зато што је запалила многе буктиње, тако и поријекло Логоса, Који исходи из моћи Очево, не лишава Логоса Онога од којег потиче“ (Adv. Graec. 5).

Татијаново учење о *στίβαραњу свијеѿа* (космологија) сагласно је са православним Предањем. Он одбацује философска учења по којима је материја савјечна Богу и истиче да је Логос, ради самог себе, из ничега саздао безобличну материју, а затим ју је уобличио и диференцирао на различите елементе украсивши је и благоустројивши. За означавање акта стварања Татијан користи глагол *πρωβάλλω* који код неких гностичких секти означава еманацију. Код Татијана овај глагол има православни смисао и означава стварање из ничега, јер Асирац изричито тврди да материја није безначална (беспочетна) као Бог, већ да ју је створио Саздатељ свега.

Татијанова *антиројологија* је веома занимљава и оригинална. Човјек је по њему састављен од материје (υλε) и два различита духа: нижег, који је материјалан и смртан и који се зове душа – ψυχή, и вишег πνεύμα, по којем је човјек слика и прилика Божија (Adv. Graec. 12). Ψυχή вољом Творца и благодарећи Његовој моћи прожима читаву творевину: звијезде, анђеле, људе, животиње, биљке и воде. Виши дух πνεύμα, који Татијан назива и дух Божји, човјек је задобио при стварању да би подобно Богу (чија је човјек слика и прилика) био нетрулежан и бесмртан. Својом побуном против Бога човјек је изгубио овај дух и постао трулежан и смртан. Раскинувши свој небески саживот са вишим духом (духом Божјим) душа се увукла у свијет доњих, нижих стихија и пала у њихово ропство. Зато је потребан напор да би човјек поново задобио виши дух, да би се вратио свом началу.

Из наведених разлога Татијан закључује да је душа сама по себи (по својој природи) смртна, али да може и да не умре уколико стекне познање Бога и причешћује се духом Божјим (Adv. Graec. 13). Уколико живи *усамљено* и не причешћује се духом Божјим она не познаје Истину, стреми наниже и умире заједно са тијелом. Када се душа сједини са духом Божијим она ходи тамо куда је води дух, на небо „јер обитавалиште духа је на небу, а душа има земаљско поријекло“ (Adv. Graec. 13).

Гријех и зло, по Татијану, нису резултат принуде или судбине, него слободне одлуке: „Ми нисмо створени да бисмо умирали, него умиремо сами због своје кривице. Нас је уништила слобода, и као слободни ми смо постали робови; због гријеха смо се продали. Од Бога ништа лоше није створено; сами смо пројавили зло. Али, пројавивши зло, можемо га изнова и одбацити“ (Adv. Graec. 11).

Учење о анђелима и демонима заузима значајно мјесто у „Ријечи против Јелина“. Анђели су прва створења Божија. Пошто припадају творевини они не посједују добро по својој природи већ га остварују слободном вољом. Анђели који су злоупотребили своју слободну вољу, окренули су се против Бога и постали су демони. Човјек се налази између анђела и демона и мало је ближи анђелима. Иако је подијеђен, он кроз вјеру може постати побједитељем и одољети смрти (Adv. Graec. 15).

Демони су научили људе да вјерују у судбину. Када је ово вјеровање прихваћено и судбина почела да се сматра стварном силом људи су постали робови ове ђаволске измишљотине. Зато Татијан савјетује хришћане да одбаце фатализам (вјеровање у судбину) будући да су властити господари и господари својих жеља.

Астрологија и магија су, по Татијану, дјело демона и непомирљиве су са хришћанском идејом слободе и одговорности. И за многобожачку религију каже да је изум демона.

Атинагора Атински

(Αθηναγόρας ο Αθηναίος; Athenagoras Atheniensis)

О животу овог хришћанског апологете мало се зна. Само код двојице старих хришћанских писаца налазимо кратке напомене о Атиногори. Св. Методије Олимписки цитира његово дјело „Молба за хришћане“ и помиње име аутора не наводећи никакве податке о његовој личности, а црквени историчар из V вијека Филип Сидски износи неке податке о Атинагори који су, због лоше репутације овог историчара, крајње непоуздани. Из његових списа сазнајемо да је био родом из Атине и да се обратио у хришћанство читајући Свето Писмо.

Атинагора је писац са великим литерарним даром. Његова дјела се одликују једноставном композицијом и јасним и концизним стилем без реторских украса.

У *Париском кодексу* (Codex Parisinus 451) из X вијека, архиепископа Арете Кесаријског (Αρέτας μητ. Καισάρειας око † 934) налазе се два Атинагорина списа: „Молба за Хришћане“ (Πρεσβεία περί χριστιανῶν; Legatio pro Christianis) и „О васкрсењу мртвих“ (Λόγος περί ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν; De resurrectione mortuorum). Пошто наведени кодекс није у потпуности сачуван, при постављању аутентичног текста потребно је извршити допуну помоћу других рукописа.

Свој најзначајнији спис „Молба за хришћане“ (37 глава) Атинагора је упутио око 177. године римским царевима Марку Аурелију и његовом сину Комоду (Αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομῶδῳ), са циљем да оповргне оптужбе које су многобошци износили против хришћана. Ову апологију по садржају можемо подијелити на увод (гл. 1–3), закључак (37. гл.) и три дијела у којима се разматрају три оптужбе против хришћана: за атеизам (гл. 4–30), за родоскврнуће (гл. 31–34) и канибализам (гл. 35 и 36).

Атинагора истиче да су оптужбе против хришћана неосноване и да они трпе без разлога и против сваког закона и разума. Он жели да разобличи лаж и укаже на апсурдност оптужби да би истина тријумфовала: „Ви нас оптужујете за три злочина: атеизам, Тијестовске гозбе (Θυέστεια δεῖπνα = једење људског меса), и за Едиповска крвосмјешања (Οἰδιποδείους μίξεις). Ако су ти злочини истинити немојте никоме опростити: казните та непочинства, искоријените нас заједно са женама и дјецом, ако неко од нас тако живи... Ја ћу одговорити на сваку од ових оптужби, јер би било неумјесно када не бих оповргнуо оне који су их изrekli“ (Legat. pro christian. 3–4).

Атинагора признаје да хришћани не вјерују у паганска божанства и да не желе да учествују у паганским обредима, али истиче да они због тога нису атеисти. Хришћани вјерују у једног истинитог Бога, коме нису потребне жртве паљенице и који је све створио и украсио и само њему

служе. Он наглашава да су грчки философи Платон, Аристотел и припадници стоичке школе проповиједали једнобоштво (монотеизам) па их нико није оптужио да су атеисти. За разлику од наведених философа, хришћани могу да докажу своје вјеровање и своје мишљење, јер имају за свједоке пророке „који су о Богу и Божанским стварима говорили надахнути Духом Божијим“ (Legat. pro christian. 7). Да би доказао лажност паганске религије Атинагора наводи да различити пагански народи имају различите богове и да нико од њих не служи боговима оних других.

Доказ да хришћани нису атеисти Атинагора изводи не само из њиховог узвишеног учења о истинитом Богу већ и из хришћанског моралног учења. „Самим правилима (заповијестима), којима се ми (хришћани) руководимо, правилима која не долазе од човјека, већ их је изрекао и предао сам Бог (љубите непријатеље своје; благосиљајте оне који вас проклињу; молите се за оне који вас гоне), ми можемо да докажемо и убиједимо да нисмо безбожници“ (Legat. pro christian. 11).

На оптужбе за неморал и родоскврнуће Атинагора одговара да многобошци измишљају такве лажи против хришћана да би имали разлога да их мрзе, јер порок одвајкада војује против врлине. Хришћани вјерују у вјечни живот и вјечну казну и знају да је Бог и дању и ноћу свуда присутан и да види све оно што се у срцима људским скрива. Хришћански морал осуђује не само блуд већ и пожудно гледање у другу особу. Многобошци хришћанима приписују и оптужују их за оно што они говоре о својим боговима и што сами спроводе у пракси. То је као кад блудница укорјева цјеломудрену жену. Ако заиста осуђују и мрзе блуд и крвосмјешање онда би требало да мрзе и осуде Зевса који је, по њиховој властитој причи, имао дјецу са својом мајком и кћерком, и оженио се својом рођеном сестром. Тужитељи хришћана су сами отворили гнусна уточишта са свим врстама бестидних задовољстава, укључујући и мужеложништво, у која позивају младе (Legat. pro christian. 34). Зато су њихове оптужбе смјешне и апсурдне.

Побијајући оптужбу за канибализам (људождерство) Атинагора доказује да тек у хришћанству људски живот показује своју праву вриједност и достојанство. Хришћани вјерују у васкрсење мртвих и не могу себи дозволити да једу људско месо „и тиме постану живи гробови оних који ће васкрснути“ (Legat. pro christian. 36). Онај ко једе људско месо мора најприје да убије некога, а хришћански морал је толико узвишен да хришћани не могу и не желе да гледају погубљење човјека, чак ни када је оно заслужено. Хришћани не одлазе на гладијаторске игре, јер цијенећи људски живот, не желе да гледају убијање људи. Да хришћани поштују људски живот показује и њихов однос према абортусу: „Какав бисмо разлог за убиство имали ми који кажемо да су жене које изврше абортус убице, и да ће зато полагати рачуне пред Богом“ (Legat. pro christian. 35).

Трактат „О васкрсењу мртвих“ (25 глава) састоји се из два дијела. У првом дијелу (гл. 1–10) аутор оповргава приговоре против могућности васкрсења, а у другом дијелу (гл. 11–25) доказује стварност и неопходност васкрсења.

Овај трактат је веома значајан за хришћанску антропологију. Атинагора покушава да рационалним аргументима докаже могућност и неопходност васкрсења. Васкрсење тијела је могуће, јер Онај који је могао створити свијет ни из чега може и вратити живот ономе кога је створио. Васкрсење је по Атинагори поновно успостављање човјекове цјеловитости (*De ressur.* 31). Ова мисао је од темељне важности за хришћанску антропологију, јер нужно укључује тијело у дефиницију човјека.

Три аргумента која износи да би доказао могућност и неопходност васкрсења Атинагора не сматра само вјероватним, већ поузданим и заснованим на сигурним начелима и последицама које из њих произлазе.

1) Ако је Бог створио човјека да би овај судјеловао у животу мудрости и био у положају посматрача Његових дјела, онда нам узрок човјековог рођења јемчи његово вјечно трајање, а оно опет са своје стране, јемчи васкрсење без кога човјек не би могао вјечно постојати (*De ressur.* 12–13).

2) Бог је створио човјека као хармоничну цјелину састављену од два елемента: душе и тијела, од којих ниједан није самодовољан и не чини сам по себи човјека. Будући да смрт привремено прекида ту хармонију и цјеловитост, за њено васпостављање неопходно је васкрсење тијела. (*De ressur.* 15).

3) Сваком човјеку у будућем животу припада праведна плата, награда или казна, зависно од тога да ли је чинио добра или лоша дјела. Оно што чини добра или лоша дјела није душа већ човјек; да би цио човјек био награђен или кажњен потребно је да тијело васкрсне (*De ressur.* 18).

У учењу о Богу Атинагора стално истиче радикалну разлику и супротност између Бога и материје, створеног и нествореног, бића и небића. Ово истицање супротности не одводи Атинагору у онтолошки дуализам јер за њега материја није начало (принцип) бића, него нешто што је подређено и зависно од самог начала. „Ако бисмо тврдили да је једна сила у началу и у ономе што је потчињено и зависно, тиме би трулежну и измјенљиву материју учинили равночасном (*ισότηρον*) са нествореним, вјечним и у свему себи сагласним (*διὰ παντός συμφώνως*) Богом“ (*Legat. pro christian.* 22). Атинагора Бога назива различитим именима (катафатичким и апофатичким), а именује га и библијским именом Сушти (*ὁ Ὡν* = Онај који јесте) и каже да је Бог као Сушти основа и узрок цјелокупне творевине.

Приликом побдијања оптужби за атеизам у апологији „Молба за хришћане“ Атинагора се дотиче теме богопознања и излаже учење о Светој Тројици у, за то вријеме, доста развијеном облику: „Доста сам доказао

да ми нисмо атеисти, јер вјерујемо у једнога непосталога и вјечнога Бога, невидљивога и нестрадалнога, Којега човјек не може схватити ни докучити, Који се спознаје само духом и разумом и Који је окружен неизрецивом свјетлошћу, љепотом, духом и моћи. Он је све кроз Свог Логоса и створио и украсио, и све одржава. А признајемо и Сина Божјег. И нека нико не сматра смијешним то да Бог има Свога Сина (καὶ μὴ μοι γελοῖόν τις νομίσῃ τὸ υἱὸν εἶναι τῷ θεῷ). Јер ми не мислимо о Богу и Оцу или о Сину онако како то измишљају пјесници, који уводе богове који нису ништа бољи од људи. Него је Син Божији Ријеч (Логос) Очева у идеји и у моћи (ιδέα καὶ ἐνέργεια); од Њега и по Њему је све створено, будући да су Отац и Син једно... Он је очев први изданак (πρῶτον γέννημα), не као да је створен (οὐχ ὡς γενόμενον), јер је Бог одувijek имао у Себи Логос, будући да је вјечно разуман (αἰδίως λογικός), него је произишао из Њега да буде идеја и моћ (ιδέα καὶ ἐνέργεια) за све материјалне ствари које су биле без облика... А за самога Онога Духа Светога, Који дјелује у пророцима, кажемо да је излив Божији (ἀπόρροιαν τοῦ θεοῦ), који истиче (од Бога) и враћа се (Богу) као зрак сунца (ἀπορρέων καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτίνα ἡλίου). Ко се дакле неће чудити када чује да се атеистима називају они који тврде да постоји Бог Отац и Бог Син и Дух Свети (θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον), те доказују и њихово јединство у моћи и разлику у поретку“ (τὴν ἐν τῇ ἐνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν; Legat. pro christian. 10).

Наведени пасус потврђује да је Атинагора веома значајан свједок доникејске вјере у Свету Тројицу. Он јасно исповиједа три ипостаси Свете Тројице, њихово јединствено дјеловање (моћ) и разлику у поретку. Одлучније и са мање резерве од Св. Јустина дефинише Божанство Логоса и Његово суштинско јединство с Оцем.

Атинагора је један од првих хришћанских писаца који разматра однос вјере и разума, дајући примат вјери. Извор сваког чврстог знања о Богу је сам Бог. Он нам открива истину о Себи коју прихватимо вјером. Када се ова откривена истина прихвати вјером онда се она може тумачити помоћу разума. Пагански философи и пјесници су се, по Атинагори, трудили да сопственим силама досегну истину и зато је нико од њих није спознао, будући да су различито учили о Богу, материји и осталим стварима: „Они нису успјели да досегну истину зато што су сматрали да ће добити знање не од Бога него сопственим напором, због чега је свако од њих различито учио о Богу, о материји, о формама и о свијету. А оно што ми знамо и у шта вјерујемо, за то имамо као свједоке пророке који су надахнути Божанственим Духом говорили о Богу и о стварима божанским“ (Legat. pro christian. 7).

У својој *Айолоији* Атинагора излаже и учење о промислу Божијем. Бог није само творац свијета и људи него и промислитељ Који се брижно стара о Својим створењима. Ништа на земљи и на небу не остаје

без старања и промисла Божијег који се простире на све ствари – видљиве и невидљиве, велике и мале, јер све оне имају потребу за старањем Божијим. Атинагора разликује два вида промисла: општи и посебни. Бог има „општи и основни промисао о свему“ (τὴν παντελικὴν καὶ γενικὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν), а анђелима које је Он поставио повјерен је само дјелимичан промисао (τὴν δὲ ἐπὶ μέρους). Вјечни промисао Божији, по њему је увијек једнак себи и самоидентичан, док „дјелимични промисао“ има за свој „објекат“ само „достојне“, а остала створења „промишљају се“ сходно „општем установљењу“ и „према разумном закону“ (Legat. pro christian. 25).

Свети Теофил Антиохијски

(Θεόφιλος Αντιοχείας; Theophilus Antiochenus)

Кратке напомене о животу антиохијског епископа Теофила налазимо код Јевсевија Кесаријског и Јеронима. Једини сачувани спис овог апологете „Автолику“ садржи такође неколико биографских података.

Св. Теофил је рођен у Месопотамији од родитеља незнабожаца. Стекао је широко класично образовање, а осим грчког изгледа да је познавао и јеврејски језик. По сопственом признању обратио се у хришћанство под утицајем Светог Писма (Ad Aut. I, 14). Нарочито снажан утисак на њега оставиле су пророчке књиге у којима су предсказани сви важнији догађаји из свештене историје. Пошто се након читања тих књига увјерио да је догооткривено учење неупоредиво узвишеније и истинитије од многобожачког, Теофил се одрекао претходне вјере и спознавши истинитог Бога посветио је све своје снаге и способности служењу Њему. Захваљујући свом образовању и дубокој и искреној вјери Теофил је стекао велики углед у хришћанској заједници па је, по Јевсевијевом (Hist. eccl. VI, 20) и Јеронимовом (De vir. ill. 25) свједочанству, изабран за шестог по реду антиохијског епископа. Према Јевсевијевој „Хроници“ Теофил је управљао Антиохијском Црквом осам година (169–177), а према каснијим каталозима Антиохијских патријараха тринаест година. С обзиром да у „Прос Ауτόλουκον“ (III 27–28) Теофил спомиње смрт Марка Аурелија, која се догодила 180. године, претпоставља се да је у то вријеме обављао своју архијерејску дужност и да је Јевсевијево датирање у вези престанка његовог епископата погрешно. Упокојио се највјероватније средином осамдесетих година II вијека.

Св. Теофил је био плодан и разноврстан писац. Јевсевије (Hist. eccl. VI, 24) и Јероним (De vir. ill. 25; Ep. 12, 6) помињу следећа његова дјела: „Автолику“, „Против Ермогенове јереси“, „Против Маркиона“, „неке катихетске књиге“ (τινά κатηχητικὰ βιβλία), „Тумачење Јеванђеља“,

„Тумачење Прича Соломонових“, кратке и елегантне расправе које су служиле назидану Цркве и „Јеванђељску хармонију“. Сам Теофил се у „Автолику“ позива на сопствено дјело под насловом „О историји“ (Περὶ ἱστορίων).

Од свих поменутих дјела до нас је дошла само апологија „Автолику“ (Προς Αυτόλυκον; Ad Autolycum) у три књиге. Ова апологија настала је послје 180. године (у њој се помиње смрт цара Марка Аурелија), а сачувана је у једном рукопису из XI вијека (Codex Malcianus 496), који се налазио у библиотеци Св. Марка у Венецији. Упућена је образованом и утицајном многобошцу Автолику, кога је Теофил лично познавао. „Προς Αυτόλυκον“ осим апологетског има и мисионарско-протрештички карактер. Теофил жели да придобије за хришћанство не само лице коме је спис адресован него и шири круг људи око њега. Иако спис по својој књижевној вриједности заостаје за апологијама његових свременика он је богословски веома значајан јер обухвата велики број богословских тема, о којима аутор пише отворено и јасно.

„Προς Αυτόλυκον“ чине три књиге. Иако свака од ове три књиге чини прилично заокружену цјелину, унутрашња веза међу њима неспорно постоји. У првој књизи (14 глава) Теофил говори о природи и познању Бога и о васкрсењу мртвих, и разобличава апсурдност паганских култова. У другој књизи (38 глава) тумачи хришћанску протоисторију – од стварања свијета и човјека до расијања народа након уништења вавилонске куле – и супротставља је паганској митологији. У трећој књизи (30 глава) доказује супериорност хришћанског морала над многобожачким моралом.

Теофилов поглед на јелинску философију и културу у неким елементима је близак Татијановом, али он није тако негативно настројен према њима као његов *земљак*. У учењима философа Теофил углавном запажа несклад и противрјечност, али допушта и трагове истине и то објашњава њиховом зависношћу од библијских пророка који су у себи имали Дух Божији.

Покретањем и развијањем великог броја богословских тема Св. Теофил је дао значајан допринос развоју хришћанског богословља. Учење о Светој Тројици заузима важно мјесто у општем систему његовог богословског погледа на свијет. Теофил је први хришћански писац који користи назив Тројица (Τριάς) за заједницу трију Божанских личности, које он назива Бог, Његов Логос и Премудрост Његова. Контекст употребе овог израза је следећи: „Она три дана који су били прије свјетила (небеских), слика су Тројице (τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος), Бога, Његовог Логоса, и Његове Премудрости (τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ). А четврти дан је слика човјека којем је потребно свјетло, тако да постоје: Бог, Логос, Премудрост, човјек (θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος). Зато су свјетила саздана четвртог дана“ (Ad Aut. II, 15).

У првој књизи списа „Προς Αὐτόλυκον“ Теофил највише простора посвећује учењу о Богу и богопознању. Када говори о бићу Божијем Теофил углавном користи апофатичке термине. Бог је беспочетан, нерођен и непромјенљив, „Његова слава је бесконачна, висина непостижна, моћ неизмјерна, мудрост неистражива...“ (Ad Aut. I, 3). Он је све створио из ничега како би се из Његовог дјела показала и појмила Његова величина. Он се људима открива преко Свог Логоса (Првороднога Сина) чијим посредством ствара свијет.

У Теофиловом учењу о Логосу примјетан је утицај Филона. Он разликује два стања Логоса: *уну̀трашњи* или *иманен̀тни* Λοῖος (λόγος ἐνδιάθετος) и *изречени* Λοῖος (λόγος προφορικός). Логос је одувјек дио у Богу као Његова унутрашња Ријеч (λόγος ἐνδιάθετος), а онда Га је Бог прије стварања свијета заједно са Својом Премудрошћу (Светим Духом) изрекао (λόγος προφορικός) да му буде помоћник и посредник код стварања свијета. Овим Бог није умањео Своју Ријеч (Логоса), него ју је родио и увијек је Својом Ријечју говорио. Глас који је Адам слушао у рају није ништа друго до глас Логоса (Ријечи) Божијег (Ad Aut. II, 22).

По Св. Теофилу, човјек посједује могућност одређеног познања Бога, премда дјелимичног. Бог се познаје кроз Његов промисао и дјела: „Као што се душа у човјеку, која је невидљива за људе, познаје кроз покрете тијела тако се и Бог, који је невидљив за људске очи, познаје кроз Његов промисао и дјела“ (διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων; Ad Aut. I, 5). Као неопходан услов богопознања служи унутрашња, духовна и морална чистота човјека. Када се многобожац Автолик обратио Теофилу рјечима: „Покажи ми твога Бога“ (Δείξόν μοι τὸν θεόν σου), добио је одговор у форми захтјева: „Покажи ми твога човјека, и ја ћу ти показати мога Бога (Δείξόν μοι τὸν ἄνθρωπὸν σου καὶ γὼ σοὶ δεῖξω τὸν θεόν μου). Покажи ми шта виде очи душе твоје, и шта слушају уши срца твога“ (Ad Aut. I, 2). Смисао Теофилофих ријечи је да човјек мора да се очисти од гријеха да би стекао одређено богопознање, будући да се Бог се не може познати тјелесним очима него само очима душе која треба да буде чиста као „најсјајније огледало“ (ὡσπερ ἔσολτρον ἐστιλβωμένον). Душа затамњена гријехом не може да види Бога као што ни запрљано огледало не може да рефлектује свјетлост.

Теофил супротставља хришћанску космологију јелинској космологији истичући да је Бог Творац свијета ex nihilo а не његов уобличитељ (Ad Aut. II, 10). Критикујући јелинско учење по коме је материја беспочетна и савјечна Богу, Теофил истиче „да би материја, ако је беспочетна, морала да буде непромјенљива и равна Богу, јер оно што је добило свој почетак непостојано је и мијења се, а беспочетно је постојано и непромјенљиво“ (Ad Aut. II, 4).

Теофилова антропологија није темељно разрађена али је веома занимљива. Када је створио човјека и дао му благослов да се размножа-

ва и напуни земљу Бог је све покорио његовој власти и господству и поставио га у рај. На питање да ли је човјек створен као смртан или бесмртан по својој природи Теофил одговара да „није створен ни као смртан ни као бесмртан (οὔτε οὐν φύσει θνητὸς ἐγένετο οὔτε ἀθάνατος) него као способан и за једно и за друго“ (δεκτικὸν ἀμφοτέρων; Ad Aut. II, 27). Да га је Бог створио бесмртним онда би га, по Теофилу, начинио Богом, а да га је створио смртним, онда би се сам Он показао као узрочник његове смрти. Бог је створио човјека слободним и самовласним (ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον) и дао му могућност да путем испуњавања Његових заповијести напредује и достигне савршенство и бесмртност (Ad Aut. II, 27). Човјек је сагријешо, није сачувао своју дјетињу невиност и једноставност и непослушношћу према Богу „постао је узрок своје смрти“ и избачен је из раја. Након грехопада човјек није доспио у безнадежно стање, јер „као што је својом непослушношћу према Богу човјек навукао на себе смрт, тако повиновањем вољи Божијој онај који хоће може да задобије живот вијечни“ (Ad Aut. II, 27). Смрт за Теофила није нешто негативно, већ знак Божијег доброчинства, дудући да „човјека не оставља вјечно повезаним са гријехом“. Кроз смрт се човјек распада на природне стихије од којих је створен „да би се приликом васкрсења показао здравим, то јест чистим, праведним и бесмртним“ (Ad Aut. II, 26).

Свети Теофил је први ранохришћански писац који изричито говори о богонадахнутости новозавјетних списа. Он то чини у 9. глави друге књиге „Πρὸς Αὐτόλυκον“. За старозавјетне и новозавјетне писце каже да се слажу јер су сви говорили надахнути једним Духом: „Они су били људи Божији, испуњени Светим Духом и истински пророци (Οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι, πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι), Самим Богом надахнути и умудрени, који су добили свише знање, светост и праведност. Они су били удостојени части да буду оруђа Божија (ὄργανα θεοῦ) и сасуди Божије премудрости по којој су говорили о стварању свијета и о свему осталом. Сви су они говорили сагласно један са другим (ἀλλήλοισ καὶ σύμφωνα εἰρήκασιν) и о томе шта је било прије њих, и о томе шта се збило у њихово вријеме и о томе шта се сада испуњава пред нашим очима“.

Посланица Диогнету

(Επιστολὴ πρὸς Διόγνητον, Epistula ad Diognetum)

Апологију под називом „Посланица Диогнету“ не цитира и не помиње ниједан старохришћански писац. Текст апологије сачуван је у рукопису из XIII или XIV вијека, који је 1436. открио и купио у Цариграду

латински научник Тома д'Арецо (Thomas d'Arezzo). Он је уступио рукопис доминиканцу Ивану Стојковићу (†1443) који га је из Цариграда пренио у Базел. Крајем XVIII вијека рукопис је завршио у библиотеци града Стразбура, због чега је добио назив *Стразбуршки кодекс* (Codex Argentoratensis – по старом називу Стразбура Argentoratum). За вријеме француско-пруског рата 1870. године *Стразбуршки кодекс* је изгорио заједно са осталим благом библиотеке, али су на срећу сачувана два преписа овог рукописа, од којих се један чува у библиотеци Тибингенског универзитета а други у библиотеци Лајденског универзитета.

Аутор списка је непознат. Дуго времена научници су га приписивали Св. Јустину Мученику, због тога што је у *Стразбуршком кодексу* потписан његовим именом. С обзиром да стил *Посланице* далеко надмашује својом љепотом и краснорјечивошћу стил Св. Јустина и да аутор има негативан став према паганској философији, данас је општеприхваћено мишљење да Св. Јустин није њен аутор. Отац Де Тилемон (de Tillemont †1698) и ораторијанац А. Галанди (A. Gallandi †1779) заступали су тезу да је *Посланицу* написао непосредни апостолски ученик. Од тада се уобичајило да се овај спис веома често, све до наших дана, издаје у оквиру издања списка *апостоличких оца*. Ауторство је такође приписивано Кодрату, Аристиду, оснивачу Александријске катихетске школе Пантену и Св. Иполиту Римском, али је већина савремених научника одбацила те хипотезе.

Спис је адресован образованом многобошцу Диогнету, који тражи од аутора хришћанина да му одговори на три главна питања: 1) какво је богопоштовање (θεοσέβεια) хришћана и чиме се оно разликује од многобожачког и јудејског; 2) какав је социјални живот хришћана и шта је суштина хришћанске љубави; 3) зашто се хришћанска религија тако касно појавила у свијету.

О времену настанка „Посланице Диогнету“ изношена су различита мишљења. Један број научника оспоравао је ранохришћанско поријекло списка (због чињенице да га не помиње ниједан старохришћански писац) и заступао тезу да је у питању фалсификат начињен у XVI вијеку. Тезе да је спис настао прије 70. године, или у постконстантиновском периоду, биле су такође у оптицају у научним круговима. Данас је општеприхваћено мишљење да „Посланица Диогнету“ потиче из II или из прве половине III вијека. За датирање списка веома су битни подаци које налазимо у самој посланици: 1) хришћане прогоне и Јевреји и многобошци; 2) од њих се тражи да се одрекну Христа; 3) све их је више и расијани су по читавом свијету. Овакво стање одговара периоду послје 120. године. Као мјесто настанка списка најчешће се наводи Александрија (Египат).

Посланица је језички и стилски веома дотјерана и представља прави бисер старохришћанске литературе. Састоји се из 12 глава. Двије

последње главе се стилски разликују од осталих због чега неки истраживачи сматрају да су оне дио неког другог списка и да не припадају изворном тексту *Посланице*.

Посланицу можемо подијелити на четири тематска блока: први блок (гл. 1–4) представља апологију у ужем смислу, гдје главно мјесто заузима полемика са многобоштвом и јудаизмом; други блок (гл. 5–6) посвећен је улози хришћана у свијету; трећи блок (гл. 7–9) представља кратки катихизис; четврти блок (гл. 10–12) садржи савјете многобошцима.

Критику многобожачког култа аутор почиње позивом Диогнету да остави на страну своја традиционална схватања и да некако постане *нови човек* (ᾠσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος) способан да без предракуда прими ново учење. Он усмјерава критику на двије главне тачке многобожачког сујевјерја: идолопоклонство и жртвоприношење. Пагански богови су лажни богови јер су начињени од трулежне материје рукама неког занатлије, па су „глуви, слијепи, бездушни, безосјећајни и непокретни“ (Diogn. 2, 4). Зато је недостојно и неразумно одавати им поштовање и приносити им жртве. Аутор има негативан став према паганској философији и сматра је „измишљотином и обманом шарлатана“ (τερατεία καὶ πλάνη τῶν γοήτων; Diogn. 8, 4). Паганским философима одриче било какву могућност богопознања.

За Јудеје каже да је добро што вјерују у једног Бога и уздржавају се од идолопоклонства, али и они исказују поштовање Богу на сличан начин као пагани идолима, јер проливају крв животиња и приносе их на жртвеник Богу, а такође приносе и жртве паљенице иако Бог за свим тим нема никакву потребу (Diogn. 3, 2–4). Он такође критикује Јудеје што се хвале обрезањем као знаком и свједочанством богоизабраности. То је по њему доказ њиховог безумља (Diogn. 4, 4–5).

Опису нове, хришћанске религије аутор је посветио 5. и 6. поглавље списка. Право и савршено богопоштовање имају само хришћани, који последице пагана и Јудеја представљају трећу врсту људи, „нови народ“ (καινὸν γένος; Diogn. 1, 1). Њихово учење није плод измишљања радозналих људи, нити су они, као неки други, присталице људске науке. Улога хришћана у свијету је активна и позитивна, јер живе у срцу свијета, оживљавају га изнутра и у исто вријеме га надилазе, измичући опасности да остану у њему заробљени. Хришћани су у тијелу, али не живе према тијелу; налазе се на земљи, али су небески житељи. Поштују установљене закона, али их својим животом превазилазе. Све људе љубе, а бивају од свих прогањани. Не познају их, али их осуђују; убијају их, али они оживљују. Њима је свака туђа земља домовина, и свака домовина – туђина. Положај хришћана у свијету аутор пореди са положајем душе у тијелу. Душа је раширена по свим удовима тијела, а хришћани по свим градовима свијета. Као што душа, иако обитава у тијелу није тјелесна тако и хришћани иако живе у свијету нису од овога

свијета. Као што тијело мрзи душу и војује против ње, ничим не будући увријеђено, јер му душа брани да се преда задовољствима, тако и свијет мрзи хришћане, иако од њих не трпи никакве увреде, зато што су они устали против његових задовољстава.

Хришћанска наука није некакво земљско откриће које је предато људима. „Сведржитељ и Творац свега, невидљиви Бог, сам је уселио у људе и утиснуо у срца њихова небеску истину и свето и непостижно Слово своје“ (Diogn. 7, 2). Хришћанство се свијету није раније открило зато што је Бог чекао да се испуни мјера гријехова људских како би открио људима да се не могу спасити својим сопственим средствима без помоћи Божије (Diogn. 9, 1).

Аутор *Посланице* истиче да се срећа не састоји у владању над ближњима, нити у жељи да се надмаши слабији, нити у богаћењу и чињењу насиља, него у чињењу добрих дјела и служењу ближњем. На тај начин хришћани постају подражаваоци Бога и откривају им се најдубље тајне. Аутор, на крају, позива Диогнета да прихвати хришћанску вјеру како би се сам увјерио у њену истинитост.

Минуције Феликс

(Marcus Minucius Felix; Μινούκιος Φήλιξ)

О животу Минуција Феликса, апологете који је писао на латинском језику, мало се зна. Лактанције († око 325) је први древнохришћански аутор који говори о њему у свом спису „Божанске институције“ (Divinae institutiones V, 1). Оскудне податке о Минуцију Феликсу налазимо такође у његовој апологији „Октавије“ и у „De viris illustribus“ (58) Св. Јеронима.

Минуције је рођен у паганској породици која највјероватније потиче из Африке. По занимању је био адвокат. Фасциниран узвишеношћу јеванђелске науке и храброшћу хришћанских мученика примио је хришћанство у зрелим годинама. Тада је, како сам каже, „изашао из дубоке таме у свјетлост мудрости и истине“ (de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et veritatis emergerem; Oct. 1). О његовим ораторским способностима, одличном образовању и ревновању за хришћанску вјеру свједочи његова апологија „Октавије“ (Octavius).

Ова апологија дошла је до нас у једном рукопису из IX вијека који се чува у Париској националној библиотеци (Codex Parisinus 1661), али не под својим именом него као осма књига Арнобијевог дјела „Против многобожаца“ (Adversus nationes). У првом издању из 1543. године „Октавије“ је штампан као осма књига Арнобијевог дјела. Петнаестак година касније исправљена је та грешка и од тада се „Октавије“ издаје као дјело Минуција Феликса.

О времену настанка ове апологије не постоји општа сагласност међу истраживачима. Постоји велика идејна и формална сличност између „Октавија“ и Тертулијанове „Апологије“ (написана око 197), због чега се истраживачи споре око тога ко је на кога утицао – Тертулијан на Минуција или Минуције на Тертулијана. Чини се да је хипотеза о Минуцијевом утицају на Тертулијана прихватљивија. Лактанције у спису „*Divinae institutiones*“ одбацује приговор незнабожаца да хришћани тобоже немају ниједног способног браниоца свога учења. Он одговара да свјетска надутост презире науку о понизности, а потом помиње тројцу учених хришћана: Минуција Феликса, Тертулијана и Кипријана (*Divin. instit.* V, 1, 22-24). Лактанције се највјероватније код овог набрајања држи хронолошког реда и на прво мјесто ставља Минуција Феликса, који је њему свакако био боље познат него млађем Јерониму (наводи Минуција Феликса послје Тертулијана). Хипотеза аустријског патролога Härtela да се оба писца служе заједничким извором нема никакву научну вриједност, јер је евидентно да се један писац непосредно послужио дјелом другог писца.

Повод за настанак овог списка је смрт Минуцијевог пријатеља Октавија Јануарија, којем је аутор желио подићи „писани споменик“ овјековјечивши његов апологетски дијалог на морској обали у Остији са многобошцем Цецилијом Наталисом, којег је успио придобити за хришћанство.

Апологија је написана у форми разговора између тројице пријатеља: многобошца Цецилија, хришћанина Октавија и Минуција, а састоји се из 4 дијела: увода (гл. 1–4), Цецилијевог говора (гл. 5–13), Октавијевог говора (гл. 14–38) и завршетка – Цецилијево спознаје сопствених заблуда (гл. 39–40).

Цецилије наступа као скептик који у хришћанству налази читав низ њему несхватљивих вјеровања, као на примјер: о једном Богу, о стварању свијета, о промислу, о васкрсењу тијела, о будућем животу. Он истиче да о божанству не можемо ништа знати и да никакво провиђење не управља свијетом у коме зли пролазе много боље него добри. Из тих разлога не треба изрицати никакав суд о божанству, већ поштовати традиционалну религију и вјеровати својим прецима. Да је традиционална религија корисна показује ширење Римског царства. Римљани су прихватили поштовање традиционалних богова и зато су завладали свијетом. Хришћанство је, за Цецилија, мрачна секта чије су присталице лакомислени, неморални злочинци и непријатељи друштва, који теже да затру традиционалну религију која се показала као спасоносна и корисна. Цецилије износи највулгарније оптужбе на рачун хришћана: „То је народ што се скрива и бјежи од свјетлости... од храмова зазиру као од гробова, хуле на богове, подсмјевају се свештеним обредима... у својим мистеријама кољу и једу дјецу, те се на ноћним састанцима предају ужасном неморалу“ (*Oct.* 8).

Октавије износи темељну одбрану и систематски побија Цецилијеве ставове. Он истиче да је човјек, као биће обдарено разумом и говором, позван да упозна истину и да зато скептицизам који заступа његов саговорник не смије бити самом себи циљ. Паганска религија је неразумна заблуда коју шире демони међу људима, док је хришћанско учење сагласно разуму и његова истина се може доказати. Човјек не смије да буде заведен неуком старином и да слијепо слиједи традицију. Многобоштво је каснијег поријекла, а настало је тако што су народи обоготворили своје великане желећи задржати успомену на њих. Узрок величине Рима нису богови него пљачка и насиље. Клевете на рачун хришћана засноване су на лажи и њих шире демони, а живот вјерника је њихова најбоља апологија. Страшна је неправда вјеровати у те клевете а не истраживати и не желити да се ствари упознају дубље, онакве какве стварно јесу. За разлику од многобожаца који се „дижу високо да би пали дубоко“ хришћани не мудрују и не причају велике ствари, него их живе: „Ми не показујемо плаштом своју мудрост него је носимо у души. Не говоримо узвишено него живимо“ (Ост. 38). На Цецилијев приговор зашто хришћани немају кипова, жртвеника ни храмова, Октавије одговара: „У каквој слици да замислим Бога, кад је, ако ваљано промислиш, сам човјек слика Божија? Какав да му градим храм, када га сав овај свијет, дјело његово, не може обухватити?... Није ли боље да му наш дух буде храм, а наше срце светилиште... Жртва Богу је добро срце, чист ум и неоптерећена савјест“ (Ост. 32).

Цецилије на крају признаје да су његови појмови о Богу мањкави, а мишљење о хришћанима погрешно. Он честита Октавију што га је побједио, али и самог себе сматра побједником будући да се ослободио својих заблуда: „Обојица смо побједили и ја с правом приписујем и себи побједу, јер Октавије је побједио мене, а ја сам остварио побједу над својим заблудама.“

Борба Цркве са гностицизмом и маркионством

Основне црте учења гностика и маркионита

Гностицизам је синкретистички вјерско-философски покрет, настао још у апостолско доба. Он је спој Платонове философије, грчких мистерија, персијске и египатске религије, вавилонске астрологије, кабалистичког јудаизма и хришћанских елемената. Иако је почео да значајно опада још у III вијеку, гностицизам ни до данас није у потпуности ишчезао. У свом изворном облику сачувао се до наших дана у секти мандеја (или назареја), које спомињу још хришћански извори, и чији последњи представници сада живе у Ираку. Елементи гностицизма постали су саставни дио учења неких савремених секти.

У I и II вијеку постојао је велики број гностичких система који су се различно разликовали у схватањима. Двије кључне гностичке школе су сиријска, чији је најважнији представник Сатурнин, и александријска, чији су најважнији представници Вардесан (поријеклом сиријац) и Валентин.

Гностици су сматрали да се суштина хришћанства састоји у стицању *вишеї знања* или *гносе* (γνῶσις). *Гноса* је знање чије посједовање осигурава спасење. Највиши извор *гносе* је тајно предање, које представља супротност откривеном и свима доступном Предању католичанске Цркве, коме је привржена маса обичних вјерника.

Једно од главних обиљежја свих гностичких система је дуализам. Дух и материја су самостални принципи који су међусобно супротстављени. Дух је божанског поријекла, а материја је активна сила зла или пасивна граница бића која је исто што и небиће.

Бог није, по гностицима, могао створити овај свијет, јер он не може имати додира са грешном и злом материјом. Овај свијет је створио неки пали еон (еони су духовне суштине које Бог излива из себе), који се најчешће назива Демијург.

Космолошка представа гностика је геоцентрична. Земља је окружена ваздушним пространством, које чине осам небеских сфера иза којих се граница налази *Плирома* (Πλήρωμα = пуноћа) – царство свјетлости или царство Врховног непознатог Бога које је настањено еонима. Небеске сфере налазе се под влашћу архоната, непријатељски настројених према Богу и човјеку, на чијем се челу налази Демијург, творац видљивог свијета. Власт Демијурга и архоната над створеним свијетом

пројављује се у виду закона природе и описује се као судбина свијета (εἰσαρμένη). У цијелом створеном, материјалном свијету стога влада нужност и зато је у гностичким представама поистовјећен са *шамом*, *смрћу*, *обманом* и *злом*. Он је *сујројноста Плироми* (ἰουνοή), *због чега се у неким њнојичким сисџемима назива Кенома* (Κένωμα = *иразнина*, *иусџоша*). У човјеку се налази дожанска честица која има потребу да се избави из окова материје и врати у царство свјетлости. Архонти је међутим помоћу *закона њприроде* држе заробљену и спречавају је да се врати у царство свјетлости.

Човјек је тродјелан или трихотоман и састоји се из материје (тијела), душе и духа. И човјечанство је по гностичима подијељено на три класе или врсте људи, у зависности од тога који принцип у њима преовладава: духовни, душевни или материјални. Они код којих преовладава духовни принцип припадају класи *пневмаџика* (πνευματικοί); они код којих преовладава душевни принцип припадају класи *џсихика* (ψυχικοί); они код којих преовладава материјални или тјелесни принцип припадају класи *хилика* (ὕλικοί). *Пневмаџици* су унапријед спашени силом, у њих заложеног, духовног сјемена. Они владају истинским знањем или гноси-сом које осигурава спасење. *Психиџима* је могуће да достигну спасење иако немају савршенство у вјери и у добрим дјелима. *Хилици* су унапријед предодређени за пропаст и њима не помажу ни вјера ни добра дјела.

Да би спасио човјеков дух, Врховни Бог шаље вишег еона Христа. Христос силази на земаљског човјека Исуса, у којем је мимо знања Демијурга тајно заложено духовно сјеме, и сјединивши се са њим постаје Спаситељ свијета (Σωτήρ). Христос је пневматицима даровао гносис (знање) о њиховом Небеском Оцу, о тајни Плироме и њиховом настанку. Он их сједињује са собом и узноси у Плирому. Он је имао и душевно тијело, пошто је на земљу дошао и ради психика. Оне међу њима, који се спасавају вјером и добрим дјелима Он узноси, али не у Плирому, него у средње место, између Плироме и нижег свијета. Христос није имао материјално тијело. Ради домостроја Он прима само изглед тијела. Његова страдања и смрт су такође привидни (докетизам). Све материјално је по учењу гностика осуђено на пропаст. Када *пневмаџици* и *сјашени џсихици* буду узнесени, у дубини свијета избиће пожар који ће прогутати *хилике* и *џрешне џсихике*.

Гностицизам је био езотеричан покрет, предвиђен само за посвећене. У свим познатим гностичким сектама постојали су посебни обреди посвећења. Састанци на којима су вршени гностички обреди и мистерије били су затворени и тајни.

У другом вијеку дошло је до експанзије гностичких учења, која су представљала велику опасност за Цркву. Снага гностицизма је била у његовом синкретистичком карактеру. Он је асимиловао све оно што је пагански свијет сматрао вриједним: древне религије, мистичке, фи-

лософске и етичке системе, и заодјену их у хришћанско рухо. Такође је понудио одговоре на сва важнија теолошка и космолошка питања: о настанку свијета и човјека, о поријеклу зла и страдања, о спасењу итд.

У овом периоду појавила се још једна опасна јерес чији је оснивач Маркион, који је, по предању, био син епископа града Синопе у Малој Азији. Маркионова доктрина, изложена у његовом главном дјелу „Антитезе“ (сачуван велики број фрагмената у Тертулијановим списима), задобила је одређене гностичке нијансе, али се у неким битним елементима значајно разликује од гностицизма са којим се погрешно поистовјећује.

Као и код гностика полазна тачка Маркионових ставова био је чист дуализам. Он је, по ријечима Б. О. Барденевера (B. O. Bardenhewer †1935), „развио доктринарни систем чија је основна мисао била непомирљива противрјечност између праведности и милости, између Закона и Јеванђеља, између јудејства и хришћанства“. Маркион је учио да постоје двије исконске силе (ἀρχαί): добри Бог Новог Завјета, Кога је објавио Христос, и праведни творац свијета (δημιουργός δίκαιος) – несавршени и гњевни старозавјетни Јахве, који је желио да одржи морални поредак у свијету строгошћу својих заповијести, али у човјека није удахнуо снагу да испуни овај закон. Бог Старог Завјета је суров и немилосрдан као и његов закон. Он каже: „Људи ближњег свог и мрзи непријатеље своје“. Бог Новог Завјета каже: „Људи непријатеље своје“. Први је само праведан а други је добар.

Неиспуњавање закона имало је тешке последице по људе који су се на земљи страшно мучили, а након смрти били сурово кажњавани од стране Демиијурга. На крају се *добри Бој*, пун љубави и благодати, сажалио на страдални људски род и одлучио је да га ослободи од власти Демиијурга. Он је у привидном тијелу послао Христа, који је сишао у Капернаум петнаесте године Тиберијеве владавине и објавио *јеванђеље о добром Боју*. Христос, по маркионитима, није имао никакве везе са Месијом којег је Демиијург наговијестио у Старом Завјету, иако је себе називао Месијом само да би људима било схватљиво то што говори. Иако је Његово тијело било чист привид а смрт илузија, они су имали сотериолошко значење. Привидна смрт била је потребна Христу да би могао да постане сличан мртвима и да сиђе у пакао, који није био доступан ни за кога живог, да ослободи душе свих умрлих које су тамо биле заточене од стране праведног бога или Демиијурга.

Маркион учи да се спасавају само људске душе, док тијело као и све материјално остаје под влашћу Демиијурга и не васкрсава. Његово морално учење слично је енкратитском. Он проповиједатрогу аскезу, захтијева сексуално уздржавање и осуђује женидбу.

За извор свог учења Маркион је признавао новозавјетне списе, али је формирао свој *канон* у који је ушло Јеванђеље по Луки и десет

посланица апостола Павла (без пастирских посланица и Посланице Јеврејима). Наведено Јеванђеље и посланице Маркион је редуковањем и прерадом прилагодио својим основним ставовима.

Разлози због којих Маркиона не треба сматрати гностиком су следећи: он је одбацивао теорију еманације, постојање тајног предања и алегоријско тумачење гностика; у његовом систему одсуствује учење о еонима, плироми, архонтима и софији које представља саставни дио готово свих гностичких система; он не истиче гносу (знање) као средство спасења него вјеру, нити дјели људе на три класе попут гностика; за разлику од гностика Маркион за извор свога учење признаје канонске новозавјетне списе.

У другој половини II вијека јавила се потреба да се против гностика и маркионита поведе директна борба и тачно одреди разлика између изворног апостолског хришћанства и њиховог лажног учења. Црква им се супротставила разоткривањем своје истине, сјећањем на свог Оснивача који обитава у њој и спровођењем у живот Његовог учења. У Цркви су стасали људи који су на образовном и интелектуалном плану могли потпуно да парирају гностицима и да раскринкају сву лаж и утопију ових јеретика. Први који је то учинио био је велики црквени отац Св. Иринеј Лионски.

Свети Иринеј Лионски

(Εἰρηναῖος τῆς Λυών; Irenaeus-episcopus Lugdunensis)

Најзначајнији и најутицајнији црквени отац другог вијека био је Св. Иринеј Лионски. *Заједно са Поликарпом Смирнским*, Мелитоном Сардским, *Пайцијем Јерапољским*, Аполинаријем Јерапољским, Родоном и Милтијадом припадао је малоазијској богословској традицији, која је водила до апостола и јеванђелисте Јована Богослова. Рођен је у Малој Азији око 140. године, вјероватно у хришћанској породици. Иако директних историјских свједочанстава о мјесту Иринејевог рођења нема, биографски подаци које налазимо у његовим списима наводе нас на претпоставку да је то Смирна или њена околина. Још у раној младости слушао је остарјелог ученика апостола Јована Св. Поликарпа Смирноског, који га је упознао са основним истинама хришћанске вјере (*Eus. Hist. eccl. V, 20, 4–8*). Ово познанство са човјеком који је био ученик и пријатељ светих апостола и непосредно од њих примио аутентично црквено учење било је извор велике духовне снаге Св. Иринеја и његовог одређења да, као и његов учитељ, вјерно чува Предање Цркве као једино исправно и истинито. Ослањајући се на то Предање, он је уложио огроман труд да богословље Цркве огради од јелинске философије и лажног гносиса.

Претпоставља се да је Св. Иринеј око 154. године заувјек напустио Малу Азију и отишао у Рим заједно са Св. Поликарпом, који је тада водио спор са папом Аникитом о датуму празновања Пасхе (*Iren. Adv. haer.* III, 3, 4). На ову претпоставку наводе нас подаци које налазимо у епилогу „*Martyrium Polycarpi*“, гдје се каже да је након Поликарповог повратка у Малу Азију Иринеј још неко вријеме остао у Риму гдје је „многе pouчио“.

Св. Иринеј се из Рима преселио се у град Лион (Лутдунум), у Галију, која је од свих западних провинција очувала најближу духовну сродност са Истоком. У Лиону је након рукоположења за свештеника постао најближи сарадник епископа лионског Потина. Прво непосредно историјско свједочанство о дјеловању Св. Иринеја у Галији потиче из времена гоњења хришћана у Лиону, које је отпочело 177. године. У *Писму лионских исјовједника* папи Елевтерију, у којем га моле и подстичу да ради мира у Цркви заузме блажи став према монтанистима осуђеним за јерес од стране малоазијских епископа, лионски хришћани су изразили високо мишљење о свом презвитеру Иринеју, којем су повјерили да лично уручи писмо римском епископу. У том писму, чији одломак наводи Јевсевије у „Црквеној историји“, лионски хришћани моле папу Елевтерија да Св. Иринеју укаже поштовање „као према ревнатељу за вјета Христовог“ (ζηλωτήν ὄντα τῆς διαθήκης Χριστοῦ; *Hist. eccl.* V, 4, 1–2).

Након мученичке смрти Св. Потина, Лионска Црква је изабрала Св. Иринеја за његовог наследника (*Eus. Hist. eccl.* V, 5, 8). На овој катедри је, као бескомпромисни борац против јеретика за чистоту православног учења, стекао велики углед у хришћанском свијету, о чему свједочи писац „Црквене историје“ Јевсевије Кесаријски, који о њему говори као о вођи хришћана у Галији. Св. Иринеј се истакао и на мисонарском пољу. У Галији је развио велику мисонарску дјелатност међу Келтима, а можда и међу Германима, што се може закључити из његових дјела. Од историчара Григорија Турског (*Gregorius Turonensis* †594) сазнајемо да је Лион, захваљујући труду Св. Иринеја, за кратко вријеме постао „савршено хришћански град“ (*Hist. Franc.* I, 29).

Иринејево име спомиње се и у вријеме пасхалног спора (190–192), када је папа Виктор запријетио да ће искључити из црквене заједнице малоазијске Цркве због квартодециманске праксе (празновање Пасхе 14. нисана). Св. Иринеј је, тим поводом, написао писмо папи у којем га, признајући римску праксу правилном, моли да не нарушава мир у Цркви због обреда и подсећа га на хришћански дух трпељивости и толеранције његовог претходника на римској катедри Аникита (*Eus. Hist. eccl.* V, 24, 11–15).

Свједочанства о животу и дјелатности Св. Иринеја послје 192. године не налазимо ни код једног од древнохришћанских писаца. И православна и католичка Црква прослављају га као свештеномученика пострадаога у вријеме царевања Септимија Севера (193–211). Јероним

у тумачењу на пророка Исаију први помиње Св. Иринеја као мученика (*vir apostolicus, episcopus Lugdunensis et Martyr; Hieron. In Is. 64, 4*) али у „*De viris illustribus*“ о томе ништа не говори. Историчар Григорије Турски у „*De gloria martyrum*“ (I, 49) каже да је Св. Иринеј мученички скончао (*per martyrium finitus*), а у „*Historia Francorum*“ (I, 29) каже да је умро мученичком смрћу али у вријеме Марка Аурелија, што бар по датирању никако не може бити тачно.

По Јевсевијевом и Јеронимовом свједочанству Иринеј је био плодан писац. Он пише једноставним народним језиком без реторских украса и стилске углађености. Што се тиче његове јересиолошке методологије, он сматра да је најважније тачно и прецизно изложити учење јеретика, јер је то најбољи аргумент против њих самих. Тек након тога треба приступити потпуном разобличавању њихове лажи и тако „израђавати звијер са свих страна“ да не би преживјела.

Од његових бројних дјела у цјелини су сачувана само два: „Против јереси“ и „Показивање апостолског учења“. Сачивани су фрагменти из његових полемичких радова „О монархији“ (*Περί μοναρχίας*) и „О осморици“ (*Περί οὐδοάδος*), уперених против Валентијановог гностичког учења, као и фрагменти из писама папи Виктору и римском презвитеру Флорину.

Најзначајније Иринејево дјело „Против јереси“ (*Πρὸς τὰς αἰρέσεις; Adversus haereses*) до нас је дошло у једном вјерном али неуглађеном латинском преводу. Сачувани су и многобројни фрагменти на грчком изворнику. Пуни назив овог трактата гласи: „Разобличење и побијање лажноименог знања“ (*Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως; Detectio et eversio falso cognominatae agnitionis*). Текст латинског превода сачуван је у девет рукописа. Прво издање (*editio princeps*), под називом „*Opus eruditissimum Divi Irenaei episcopi Lugdunensis in quinque libros digestum*“, приредио је 1526. Еразмо Ротердамски (*Erasmus Roterodamus †1536*).

Трактат „Против јереси“ састоји се из пет књига. У *првој књизи* Св. Иринеј излаже различита гностичка учења, додајући и кратке описе евионитске, енкратитске и других оновремених јереси. У *другој књизи* побија гностицизам раскривајући слабе тачке и противрјечности у њиховом учењу о Богу и човјеку, и доказује да гностицизам није ништа ново, будући да све елементе преузима из јелинске књижевности и философије. У *трећој књизи* на основу Светог Писма и Светог Предања доказује јеретичност гностичких ставова и објашњава по чему се гностици и хришћани разликују у схватању Предања. У *четвртој књизи* прелази на побијање гностицизма на основу *изрека Господњих* (*per Domini sermones*) и доказује истинитост црквеног учења непрестано подвлачећи јединство Старог и Новог Завјета. У *петтој књизи* говори о васкрсењу човјека и другим есхатолошким темама.

Пастирско-катихетски спис „Показивање апостолског учења“ (Επίδειξις του ἀποστολικού κηρύγματος, *Demonstratio predicationis apostolicae*) сачуван је у јерменском преводу, који је 1904. у Богородичној цркви у Еревану открио епископ Карапет Тер-Макртчан († 1915) у једном рукопису из XIII вијека. Рукопис садржи више дјела различитих древнохришћанских писаца, међу којима је и јерменски превод 4. и 5. књиге Иринејевог списа „Против јереси“. Јерменски текст је заједно са њемачким преводом први пут публикован у Лајпцигу 1907. године. Адолф Харнак је у то издање унио подјелу на 100 поглавља које нема у самом рукопису.

Трактат „Показивање апостолског учења“ Иринеј је посветио пријатељу Маркиону са циљем да помоћу једног „кратког излагања проповиједи истине укријепи његову вјеру“ (*Demonstr.* 1). На почетку трактата Св. Иринеј истиче да сваки човјек треба да држи непромјенљиво правило вјере и испуњава Божије заповијести. У главама 9–42 разматра антрополошке теме и излаже историју спасења од стварања човјека до Исуса Христа. У другом дијелу овог списа (гл. 42–97) прелази на доказивање истинитости хришћанског учења (апостолске проповиједи) на основу старозавјетних пророштава. У закључку (гл. 98–100) истиче да је изложена „проповијед истине, слика нашега спасења, пут живота, који су пророци наговијестили, који је Христос успоставио, који су апостоли пренијели и који Црква по свој земљи преноси својим синовима. Њу је потребно сачувати у цјелини са непоколебљивом вољом и богоугодно, са добрим дјелима и здравим усмјерњем мисли“ (гл. 98). Тој истини се, по Св. Иринеју, супротстављају три врсте јеретика: једни измишљају неког другог Оца који би био изнад нашега Творца и презирући истинитог Бога обожавају небиће; други негирају Оваплоћење Сина Божијег и Његов домострој спасења, који су апостоли објавили и пророци предсказали; трећа врста јеретика, који не прихватају дарове Духа Светога, слична је „храсту којему опада лишће и врту у ком нема воде“ (Ис 1, 30). Свих се тих јеретика морамо чувати и бјежати од њиховог мишљења ако желимо да будемо мили Богу и да од Њега добијемо спасење (гл. 99–100).

Св. Иринеј је био човјек свестраног образовања. Одлично је познавао Свето Писмо и хришћанско учење. Из његових дјела се може закључити да је стекао широко свјетско образовање и да је осим античке философије и књижевности познавао геометрију, аритметику, астрономију и медицину. Тертулијан га у свом спису „Против Валентијана“ назива „најмарљивијим истраживачем свих наука“ (*omnium doctrinarum curiosissimus explorator*; *Adv. Val.* 5). У свом богословствовању био је традиционалиста и противник сваке спекулације и метафизике, ослањајући се углавном на Свето Писмо и Предање Цркве. Доста је новог унио у ризницу хришћанског богословља и значајно утицао на даљи развој догматског учења Цркве, због чега се с правом сматра за највећег теолога II вијека и првог великог црквеног оца.

Богословље Св. Иринеја развило се у његовој борби против јеретика гностика и маркионита. Дуалистичкој концепцији гностика и маркионита, по којој је све материјално зло, а добро директна супротност материји и по којој је Творац (Бог) овог материјалног свијета сасвим другачији од доброг Бога који се открива у Новом Завјету, Иринеј супротставља учење о једном и истом Богу који се открива у Старом и Новом Завјету. Он жели да покаже и докаже континуитет између Старог и Новог Завјета и заокупљен је утврђивањем јединства: јединства Бога, јединства божанског домостроја спасења, јединства Цркве, јединства вјере и јединства Предања.

Бог који је створио постојећи свијет је једини Бог и осим њега нема другог Бога (Adv. haer. I, 1; II, 1, 1; II, 2, 6; IV 1–2; Dem. 8). Сви свети списи, Пророци и Јеванђеља отворено су, недвосмислено и на начин да то сви разумију објавили постојање само једног Бога, који је све створио својом Ријечју (Логосом) из ничега (Adv. haer. II, 27, 2). Људи не могу ништа произвести без већ постојеће материје, али Бог је за своје дјело створио чак и саму материју која претходно није постојала (Adv. haer. II, 10, 3–4). „Свијет је створен, не против воље Бога, него по Његовој вољи и са Његовим знањем“ (Adv. haer. II, 2, 3). Зато је „неприлично говорити да је свевишњи Бог, будући слободан и самовласан, био роб нужности и да је нешто произашло против Његове воље“ (Adv. haer. II, 5, 4 // PG. 7. col. 723). Свијет је створен из добра и за добро, а не, како су то погрешно вјеровали гностици, неком почетном грешком. Након стварања Бог наставља да управља Својим дјелом путем Свога провиђења. Призор постојећих ствари, њихово хармонично устројство потврђује да ништа није створено нити се дешава случајно, већ да је један узвишени умјетник све складно организовао. Све што је створено слично је музичком комаду у којем су поједине дионице различите, али све заједно творе складну мелодију (Adv. haer. II, 25, 2). Сама чињеница постојања ствари потврђује постојање Бога, јер његовом вољом ствари и постоје.

Бог је по својој увишености и по својој суштини изнад свих појмова и имена. Он није некакав узвишени апстрактан појам него жива личност која све устројава, све одржава и свему даје биће. Он је Владика свијета и Његова воља над свим господари и свиме управља, док је све остало потчињено и служи Њему (Adv. haer. II, 28, 7). Те карактеристике Бога сазнајемо из Његовог откривења. Главни извор откривења је Свето Писмо. Његова свједочанства су довољна и зато је, по Св. Иринеју, бескорисно рјешавати питања на која није дат одговор у Писму. „Ако нас на примјер неко пита: шта је Бог радио прије стварања свијета, ми треба да кажемо да је одговор на то питање у Божијој надлежности... ми не смијемо да дајемо глупа, неоснована и богохулна објашњења за то...“ (Adv. haer. II, 28, 3); „Ако нас неко пита: како је Син рођен од Оца, ми ћемо му рећи да то нико не зна... ни Валентин, ни Маркион, ни Сатур-

нин, ни Василид, ни анђели, ни арханђели, ни началства, ни власти него само Отац који је родио и Син који је рођен“ (Adv. haer. II, 28, 6 // PG. 7. col. 809). Човјек не треба да узвисује свој слабашни ум над стварима Божанским, зато су „неразумно надмени и дрски они који говоре да знају неизрециве тајне Божије“ (Adv. haer. II, 28, 6). Не треба ништа измишљати супротно од онога што нам је дато у откривењу од Бога. „Боље је и корисније остати прост и малознајући (ιδιώτας κα ὀλιγομαθεῖς ὑπάρχειν) и приближити се Богу посредством љубави, него сматрати себе свезнајућим и много искусним и тако се показати као хулитељ свога Господа“ (Adv. haer. II, 26, 1). Проста вјера и љубав су изнад надменог гносиса.

Бог „који је по Својој узвишености непознат свима које је створио... по љубави Својој увијек се познаје посредством Онога (Логоса-Сина) Којим је све створио“ (Adv. haer. IV, 20, 4). Та љубав, по Св. Иринеју, је првенствено љубав Божија, тј. Божије човјекољубље којим се Он људима открива. „Бог се не може познати без Бога“ (sine Deo non potest cognosci Deus; Adv. haer. IV, 6, 4). Онима који Бога љубе Он дарује да га познају и виде (Adv. haer. IV, 20, 5).

Св. Иринеј јасније од апологета наглашава вјечну коезистенцију Логоса (Сина) са Оцем (Adv. haer. II, 30, 9). Он не чини постојање Логоса (Сина) зависним од стварања свијета и одбацује учење апологета о унутрашњем (λόγος ἐνδιάθετος) и изреченом Логосу (λόγος προφορικός) које, по њему, има антропоморфну позадину. Такве представе преносе на Бога оно што је својствено човјеку и противрјече вјечности Логоса. Зато не треба да буду коришћене као аналогија којом се објашњава происхођење Логоса од Оца, будући да је то происхођење необјашњиво. Желећи да нагласи јединство Логоса (Сина) са Оцем Иринеј умјесто представе о Логосу као космолошком принципу поставља и развија онтолошку идеју о Логосу као непрекидном самооткривењу Бога: „Нико не може знати Оца ако га Његов Син или Логос не открије. Кроз Свој Логос, Који је Његов Син, Отац се открива и објављује свијету“ (Adv. haer. IV, 6, 3). И након стварања свијета самооткривење Бога у Логосу се непрекидно наставља у свештеној историји. Као ипостасно откривење Бога, Логос представља посебну личност и у сваком моменту Свога бивствовања Он није само Логос Оца Који постоји у Њему, него и Син Његов Који има лично постојање, независно од стварања свијета. Свети Иринеј доказује Божанство Сина из саме чињенице да је рођен од Оца: „Отац је дакле Господ и Син је Господ; Отац је Бог и Син је Бог, јер што је од Бога рођено јесте Бог“ (Dem. 47).

Светог Духа Иринеј не назива Богом али говори о Њему као о вјечној Премудрости Божијој Која је подобије Оца и постоји прије свакога саздања. Он је првоначално био присутан при свим плановима и одлукама Божијим и „наговјештавао будуће, показивао садашње и објашњавао прошло...“ (et futura annuntiavit, et praesentia ostendit, et praeterita enarrat;

Adv. haer. IV, 33, 1). Дух и Логос били су „руке Божије“ којима је Бог са-здао човјека (Adv. haer. V, 6, 1). У односу на Оца и Сина Свети Дух не заузима потчињен положај. Дух показује људима Логоса и приводи их к Њему, а Логос им открива Оца и приводи их к Оцу. Без Духа се не може прићи Сину, а без Сина Оцу (Dem. 6–7). Дух има нарочито значење у Цркви: Он је начало спасења, залог бесмртности, дароватељ благодати и приправитељ заједничарења са Богом (Adv. haer. III, 17, 2).

Иако наглашава да су Син и Свети Дух савјечни Оцу, Св. Иринеј недовољно јасно износи ипостасне разлике у Светој Тројици. Његова тријадологија је *икономијска*, а то значи да се ипостасне карактеристике Божанских личности одређују према њиховим улогама у свијету и према свијету.

Христологија Св. Иринеја и његово учење о спасењу веома су важни за развој богословске мисли. У својим христолошким расуђивањима он нарочито подвлачи јединство богочовјечанске личности и разликовање двију природа. Већ код њега налазимо формулацију која ће ући у Халкидонски орос да је Христос „истинити Бог и истинити човјек“ (quoniam vere homo et quoniam vere Deus; Adv. haer. III, 18, 7). Његово тијело и крв били су стварни. Св. Иринеј каже да је Христос по тијелу био наш брат образован из исте материје од које смо и ми. Његово очовјечење простирало се не само на тијело него и на душу. У Христу се „Логос Божији сјединио са својим створењем“ (τὴν ἔνωσιν τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ; Adv. haer. IV, 33, 11). Бесмртни и непропадљиви Бог сјединио се са смртном и трулежном природом човјековом да би је учинио бесмртном и непропадљивом, „јер ми никако не би могли задобити непропадљивост и бесмртност када не би били сједињени са непропадљивим и бесмртним“ (Adv. haer. III, 19, 1 // PG. 7. col. 939). Св. Иринеј стално истиче обожење човјека као крајњи циљ Богооваплоћења: „Син Божији је постао човјек да би син човјечији постао Сином Божијим“ (Adv. haer. III, 10, 2); „Логос Божији, Господ наш Исус Христос, у последња времена постао је човјек међу људима, да би крај сјединио са почетком, то јест човјека са Богом“ (Λόγος αὐτοῦ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ὁ ἐν ἐσχάτοις καιροῖς Θεὸς ἐν ἀνθρώποις γενόμενος, ἵνα τὸ τέλος συνάψῃ τῇ ἀρχῇ, τοῦτέστιν ἀνθρώπων Θεῶ; Adv. haer. IV, 20, 4 // PG. 7. col. 1034); „Због тога је Логос Божији постао човјек и Син Божији – Син Човјечији, да би човјек, сјединивши се са Сином Божијим и добивши усиновљење, постао син Божији“ (Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἀνθρώπος καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα ὁ ἀνθρώπος χωρήσας τὸν Λόγον καὶ τὴν υἰοθεσίαν λαβὼν γένηται υἱὸς τοῦ Θεοῦ; Adv. haer. III, 19, 1 // PG. 7. col. 939); „Логос Божији, из Своје преизобилне љубави, постао је оно што ми јесмо, да би нас учинио оним што Он јесте“ (Adv. haer. V Praef.).

Цјелокупан домострој спасења Св. Иринеј објашњава помоћу појма ἀνακεφαλαίωσις (возглављење, лат. recapitulatio), који је користио и апо-

стол Павле у *Посланици Ефесцима* (1, 10). Овај појам означава да је Христос као други Адам возглавио у својој личности цјелокупно човјечанство, поновивши у историји свога живота све подрбности из живота Адама и сваког његовог потомка, као и историју човјечанства у њеној свеукупности. Он у себи самом обједињује сав људски род, својим Духом га прожима и освећује, својим животом га исцјељује и животвори, постајући тако главом новог испкупљеног човјечанства. Ἀνακεφαλαίωσις није просто васпостављање пређашњег стања, већ узвишеније и савршеније стање које је стари Адам требао остварити, али није.

Ἀνακεφαλαίωσις има за Св. Иринеја не само антрополошки него и космички карактер. Возглављујући све у себи Христос успоставља потпуно и дефинитивно јединство свега видљивог и невидљивог: „Логос Божији, који је Творац свијета... невидљиво садржи све створено и прожима цјелокупну творевину, све распоређује и свиме управља... Он је на видљив начин дошао својима и постао тијело и био објешен на дрво да би све возглавио у Себи“ (uti universa in semetipsum recapituletur; Adv. haer. V, 18, 3 // PG. 7. col. 1174).

Увођењем појма ἀνακεφαλαίωσις Св. Иринеј одбацује гностички докетизам као и учење да је Бог Логос примио у своју ипостас људску природу која није једносуштна са нашом. Ако би Господ примио тијело (људску природу) које није једносуштно са нашим онда Он, по Св. Иринеју, не би возглавио или рекапитулирао човјека: „Логос је постао то што је био пали човјек (по природи) и у самом Себи омогућио општење са Собом (човјека) постижући тако његово спасење... Имао је дакле Он тијело и крв (carnem et sanguinem), јер је возглавио у Себи не неку другу него ону првоначалну творевину Очеу (plasmationem Patris), тражећи оно што је било пропало“ (Adv. haer. V, 14, 2 // PG. 7. col. 1162). Чак и да је људско тијело било поново створено од земље рекапитулација, по Св. Иринеју, не би била могућа будући да се такво тијело не би налазило у тјелесној лози првоствореног Адама: „Ако се Господ оваплотио по некој другој икономији и примио тијело из друге суштине (ex altera substantia) онда Он није возглавио у себи човјека (non ergo in semetipsum recapitulatus est se hominem) и чак се не може ни назвати тијелом. Јер тијело уистину јесте наслеђе првог створења (primae plasmationis) из праха земаљског“ (Adv. haer. V, 14, 2).

Занимљиво је да ἀνακεφαλαίωσις, по Св. Иринеју, укључује и то да је Христос као нови Адам морао умријети у петак, тј. у шести дан стварања. Он сматра да је стари Адам сагријешо у исти дан кад је и створен, тј. у шести дан, и да је онда касније у исти дан у седмици и умро, да се испуне Божије ријечи „јер у који дан окусиш с њега умријећеш“ (Пост 2, 17). Христос је поднио смрт из послушности Оцу у дан када је Адам умро због непослушности Богу. Зато је, возглављујући у себи тај дан, умро уочи суботе, а то је шести дан стварања, дан у који је био створен

човјек, дарујући човјеку кроз своје страдање ново стварање, тј. ослобођење од смрти (Adv. haer. V, 23, 2).

Ослањајући се на паралелу Христос – Адам Св. Иринеј разрађује мисао о паралели између Дјеве Марије и Еве. Као што је Христос возглавио Адама тако је и Дјева Марија возглавила Еву. И Ева и Марија су биле дјевице када су пројавиле своју непослушност односно послушност Богу. Ева је због своје непослушности Богу, себи и свему роду људском постала узрок смрти, а Дјева Марија је због своје послушности Богу постала себи и свему роду људском узрок спасења.

Антропологија Св. Иринеја је дибљијска, отворена. Човјек је створење (πλάσμα) Божије, саздано од праха земаљског рукама Божјим, а руке су Логос и Премудрост, Син и Дух (Adv. haer. IV, 20, 1–4). Он је саздан по лику и подобију Божијем. Иринеј је први црквени отац који је јасно формулисао разлику између *лика* (εἰκών, imago) и *подобја* (ὁμοίωσις, similitudo), које је за хришћане касније постало традиционално. Лик (εἰκών) Божији је нешто дато, онтолошка основа човјекова. Он се налази и у души и тијелу (Adv. haer. V, 6, 1) и не гарантује човјеку нетрулежност и бесмртност. Тијело је једнако способно за трулежност и нетрулежност, а душа је као и све створено добила свој почетак у времену и није бесмртна сама по себи, будући да она „није живот, већ учествује у животу докле је то Богу угодно“ (Adv. haer. II, 34, 2). Она је „душа жива“ (ψυχὴν ζῶσαν) само у мјери свог јединства са животворним и животодавним Духом.

Природни облик постојања човјековог бића састоји се из душе и тијела. За прост физички живот довољно је да човјек посједује душу и тијело. Али постоји и други, савршенији облик постојања у којем у састав човјека улази и трећи елемент – Дух. Дух је натприродни принцип који уводи човјека у тијесно општење са Богом и чини га подобним Њему. Иринеј га често поистовјећује са Духом Божијим: „Сви који немају оно што спашава и чини живот природно јесу и називају се тијелом и крвљу, зато што немају у себи Духа Божијег. Због тога су такви и названи од Господа мртвим (Лк 9, 60)... јер немају Духа који оживљава човјека“ (quoniam non habent Spiritum qui vivificat hominem; Adv. haer. V, 9, 1 // PG. 7. col. 1144). Дух чини тијело зрелим и способним за нетрулежност, саопштава бесмртни живот души и приводи човјека истинском познању Бога. Овај животворни Дух посједовали су први људи, али су се послије грехопада отуђили од Бога и он је био одузет од њих. Они су изгубили подобије Божије, физичка и духовна смрт постала је удес палог човјечанства, зато што је немогуће живјети без живота који се задобија општењем са Богом као његовим извором (Adv. haer. III, 23, 1; V, 16, 3).

За васпостављање првоначалног састава човјека и његове богоподобности било је неопходно да се Бог реално сједини са човјеком, да се нетрулежна природа сједини са трулежном и саопшти јој својства

Божанског живота. Као посредник између Бога и човјека било је потребно, по Св. Иринеју, да Христос има сродство и са једном и са другом страном и да их доведе у пријатељство и слогу и тако учини да Бог прихвати човјека и да се човјек преда Богу (Adv. haer. III, 18, 7). У једној Христовој ипостаси Божанство и човјечанство су трајно сједињени. Смртна и пропадљива природа човјека сјединила се са бесмртном и непропадљивом природом Бога да би смрт била побијеђена бесмртношћу а пропадљивост непропадљивошћу (Adv. haer. III, 19, 1). Христос је повратио човјеку подобје Божије и ослободио људе од ропства ђаволу (Adv. haer. V, 1, 1; V, 16, 2). Својим Васкрсењем Син Божији је довео човјека до савршенства, а васкрсли Христос је потпуна и савршена слика (лик) и прилика (подобје) Божија по којој је човјек створен.

Бог је, по Св. Иринеју, могао човјеку од почетка дати савршенство али би он тада био ускраћен за слободу и не би могао слободно одлучивати и слободно се развијати, а то не би одговарало ни његовој природи ни Божијој љубави према човјеку. Први човјек створен је у стању дјетињства, као нејако дијете (νήπιος) и требало је слободно да се развија и узраста у Богу (Adv. haer. II, 22, 4; IV, 11, 1; Dem. 12). Због тога му је била дата заповијест као васпитно средство и помоћ да не сагријеш. Смисао заповјести, по Св. Иринеју, није некакво ограничење човјека него његов призив на пуни и савршени живот, на сарадњу са Богом, будући да човјек није створен као пасивни прималац божанских добара и божанског вјечног живота него као слободан сарадник (συνεργός) Божији, који мора да се бори за добро како би задобио побједнички вијенац након те борбе. Заповјест је такође требало да припреми човјеков ум за дубље просвјетљење и познање Истине (Adv. haer. V, 24, 2). Но човјек, који је још био дијете, није имао довршене моћи расуђивања па је заводнику (ђаволу) било лако да га превари наводећи га да преступи заповијест Божију (Dem. 12–13).

Св. Иринеј оштро критикује гностичко учење по којем не постоји једна, јединствена људска природа, него се људи по природи дјеле на *материјалне* (хилике), *душевне* (психике) и *духовне* (пневматике) и остају трајно и заувјек у тим категоријама без могућности преласка из једне класе у другу. Из тога слиједи да људи нису слободни јер не могу никако утицати на остваривање своје судбине. Он брани јединство и идентитет људске природе и *слободну вољу* као најбитније својство људске личности и темељ религиозне и моралне одговорности. Човјек је динамично биће које има своју историју и којем је дата могућност да се прогресивно и слободно развија и испуни своје назначење и постане Бог по благодати.

У свом главном дјелу „Против јереси“ Св. Иринеј је доста просто-ра посветио еклисиологији. Црква је нови Израил у којем је Бог „воглавио вјеру Адамову“ (Dem. 95). Као заједница (κοινωνία) Бога и људи

Црква је основана и запечаћена силаском Духа Светога. Дух Свети је „сишао на Педесетницу на ученике, имајући власт над свима народима да их уведе у живот и открије Нови Завјет (Бога са људима)... приводећи к јединству (са Богом) раздјељена племена... Зато је Господ послао Утјешитеља да нас сједини са Богом“ (Adv. haer. III, 17, 2). Као што сува земаља не доноси плод ако се не ороси тако и ми не можемо постати једно у Христу без „орошења“ Духом Светим (III, 17, 2) „јер гдје је Црква тамо је Дух Божији и гдје је Дух Божији тамо је Црква и свака благодат“ (Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia)... Због тога (свако) ко му није причастан и ко се из мајчинских груди не храни за живот (Quapropter qui non participant eum, neque a mammillis matris nutriuntur in vitam) и не пије са пречистог источника што извире из Тијела Христовог већ пије из земаљских даруштина прлаву воду“ (Adv. haer. III, 24, 1 // PG. 7. col. 968) не припада Цркви.

Св. Иринеј назива Цркву „великим и славним тијелом Христовим“ (τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ) које неки, „који немају љубави Божије и гледају и на властиту корист а не на јединство Цркве, цијепажу и раздјељују“ (Adv. haer. IV, 33, 7 // PG. 7. col. 1076). Постојање мноштва помјесних Цркава не означава, по Иринеју, раздијање јединства Цркве. Иако је „расијана по цијелој васељени до краја земље“ (Adv. haer. I, 10, 1–2) Црква је једна будући да има једну вјеру или учење, једно Предање, једно прејемство или наслеђе (διαδοχή, successio) и један и исти пут спасења. Само једна Црква приноси Творцу чист принос са благодарењем. Јудеји, а такође и „сва јеретичка зборишта“ (omnes haereticoꝝ synagogae; IV, 18, 4) која су отпала од тог јединства и „сишла с пута истине лутајући по разним стазама“ (IV, 20, 1), немају Евхаристију и не приносе (бескрвну жртву) Богу: „Када му приносе плодове незнања, страсти и несавршенства они гријеше против свога Оца и умјесто да му благодаре они га вријеђају. Како онда они могу да говоре да је хљеб над којим је савршено благодарење Тијело Господње и да је чаша Крв Његова“ (Adv. haer. IV, 18, 4). За разлику од јеретичких заблуда „наше учење је сагласно са Евхаристијом (Ἡμῶν δὲ σύμφωνος τῆ γνώμῃ ἢ εὐχαριστία), а Евхаристија потврђује [наше] учење (εὐχαριστία βεβαίωσι τὴν γνώμην). Јер ми приносимо Њему оно што је Његово (Προσφέρομεν αὐτῷ τὰ ἴδια), непрестано обзнањујући заједницу и јединство тијела и духа (ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν καταγγέλλοντες σαρκὸς καὶ Πνεύματος). Јер као што хљеб од земље, послѣје призивања над њим Бога (Ὡς γὰρ ὁ ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτος προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ), није више обичан хљеб него Евхаристија (οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν ἀλλ' εὐχαριστία), која се састоји из два елемента - земаљског и небеског (ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανοῦ), тако и наша тијела примајући Евхаристију нису више трулежна (οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά)

јер имају наду васкрсења (τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνα ἀναστάσεως ἔχοντα; Adv. haer. IV, 18, 5 // PG. 7. col. 1028–1029).

Један од најзначајнијих сегмената Иринејовог догословља јесте његово учење о *Предању* (παράδοσις). Ријеч παράδοσις је благодарећи њему постала terminus technicus хришћанског догословља којом се означава истинско црквено предање. Предање је, по Св. Иринеју, „правило истине“ (κανὼν τῆς ἀληθείας, regula veritatis) коју су нам предали апостоли (Adv. haer. I, 10, 1). На тврдњу гностика да постоји тајно знање и тајно предање које су апостоли предали само изабранима, тј. гностичима (Adv. haer. I, 25, 5), Св. Иринеј одговара да је лако доказати неистинитост такве тврдње. Потребно је само информисати се код Црква које су основали апостоли и у којима постоји непрекидно епископско прејемство од самих апостола и увјерити се да не постоји никакво тајно предање и тајно знање. Црква чува у својој вјери и свом животу аутентично Предање које потиче од апостола и она га даље предаје, а аутентични свједоци тог Предања јесу епископи који су прејемници апостола (Adv. haer. IV, 26, 2). Управо је ово *апостолско прејемство* (διαδοχή, successio) гаранција да ће се аутентично Апостолско Предање сачувати у Цркви. Под апостолским прејемством Св. Иринеј подразумева све оне елементе (праву вјеру и благодатне дарове) које су апостоли положили у основу сваке помјесне Цркве када су је оснивали и предали епископима као својим наследницима (прејемницима).

Св. Иринеј не гледа на Предање и Свето Писмо као на двије различите стварности, већ их посматра јединствено као усмено проповиједање и писмено излагање тог проповиједања, а обухвата их појмом Апостолско Предање. Он истиче догматско јединство четири канонска Јеванђеља као један од најјачих аргумената у прилог аутентичности и истинитости Предања које се чува у Цркви. Гностичка јеванђеља се међусобно много разликују, што је доказ да су лажна и да не потичу од Христа и апостола. Јеванђеље Цркве је једно упркос томе што имамо четири текста и зато га Св. Иринеј назива *четириоблично Јеванђеље*: „Из тога је јасно да нам је Логос дао четириоблично Јеванђеље (тетράμορφον τὸ εὐαγγέλιον) које држи један Дух“ (ἐνὶ δὲ Πνεύματι συνεχόμενον; Adv. haer. III, 11, 8 // PG. 7. col. 885).

Предање Цркве има васељенски карактер, својина је сваке Цркве и исто је у свакој Цркви: „Примивши то учење и ту вјеру, Црква их, иако је распрострањена по цијелом свијету, дрижљиво чува... и сагласно са тим проповједа, учи и предаје, како би у њој била једна уста. Јер иако у свијету постоје различити језици, сила Предања је једна и иста (δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή). Не вјерују другачије и немају другачије Предање Цркве основане у Германији, у Шпанији, у Галији, на Истоку, у Египту, у Либији и центру свијета; него као што је Сунце – та творевина Божија у цијелом свијету једно и исто (ἀλλ' ὥσπερ ὁ ἥλιος, τὸ κτίσμα τοῦ

Θεοῦ, ἐν ὧν τῷ κόσμῳ εἶς καὶ ὁ αὐτὸς), тако и проповијед Истине вазда сија (οὕτω καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας πανταχῆ φαίνει) и обасјава све људе који желе да дођу до познања Истине“ (καὶ φωτίζει πάντας ἀνθρώπους τοὺς βουλομένους εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν; Adv. haer. I, 10, 2 // PG. 7. col. 552–553).

Веома су занимљива Иринејева есхатолошка расуђивања (Adv. haer. V, 25–36). Он темељно тумачи симболику броја Звијери (Антихриста) 666. Овај број указује на злодјела и догоодступништво људи током 6000 година свјетске историје, како оних прије потопа тако и оних послје потопа. Број 600 означава 600 година живота Ноја, колико је овај протаца имао када се због догоодступништва људи десио потоп на земљи. Број 66 указује на постпотопска злодјела људи која симболизује кип-идол Навуходоносора који је био је 60 лаката висок и 6 лаката широк (Adv. haer. V, 29, 2). Не зна се тачно које ће име имати Звијер: Евантас, Латеинос, Титан или неко друго, јер више имена одговара броју 666 (Adv. haer. V, 30, 3). Св. Писмо нам, по Св. Иринеју, не открива тачно име антихриста него само његово нумеричко значење због тога што је то име недостојно да буде обзнањено Светим Духом јер *он дјеше и неће ја диџи* (Откр. 17, 8) а „име непостојећег се не обзнањује“ (Adv. haer. V, 30, 4). Сагласно пророку Данилу (Дан. 7) антихрист ће се појвити као цар четвртог свијетског царства и својим ће злим дјелима превазићи све претходне царе (Adv. haer. V, 25, 3). Добивши силу од сатане он ће доћи, не као законити цар покоран Богу, него као неправедник, беззаконик, човјекоубица и разбојник. Антихрист ће „говорити против Вишњег Бога и истриједити свете Вишњег Бога“ и владаће у Храму „три године и шест мјесеци“ (Adv. haer. V, 25, 3). Након 6.000 година свјетске историје доћи ће Господ на облацима и бацити антихриста заједно са његовим присталицама у огњено језеро (Adv. haer. V, 30, 4). Онда ће отпочети последње раздобље од 1.000 година које одговара починку седмог дана током којег ће Христос са васкрслим праведницима владати у обновљеном Јерусалиму (Adv. haer. V, 32–35). По истеку овог раздобља Бог ће васкрснути зле, судиће им и коначно их осудити. И праведници и грешници ће васкрснути у истом тијелу које су имали током земаљског живота (Adv. haer. IV, 32, 1). Блаженство праведника и казне грешника биће вијечни (Adv. haer. IV, 28, 2) Степени блаженства праведника биће различити (Adv. haer. IV, 36, 2).

Оци и учитељи Цркве трећег вијека

Општи поглед на религиозне прилике и литературу овог периода

Године које су услиједиле након смрти Св. Иринеја чине један од најважнијих периода у историји Цркве. Подијеђени гностицизам полако је силазио са сцене, не представљајући више озбиљну опасност за Цркву. Огромна енергија коју је Црква показала у борби са гностицизмом није ослабила са његовим падом. Она се одржавала и увећавала захваљујући свјежим снагама, које су чинили обраћеници из многобоштва. Међу њима је био велики број образованих људи који су дали огроман допринос развоју хришћанског учења и рађању научног богословља.

У овом периоду Црква се суочила са новим, још већим изазовима. Појавиле су се двије нове јерси *монархијанска* (*анџиџириниџарна*) и *манихејска*, које су заједно са расколима *монџанисџи*, *новџивоџа* и *новџиџана* угрожавале јединство Цркве. Ријеч *раскол* или *шизма* означава расцјеп у Цркви, изазван због нарушавања богослужбеног култа, црквене дисциплине, црквеног устројства, као и због мање важних тачака црквеног учења.

Монархијанска јерес је резултат стремљења ограниченог људског ума да сопственом снагом, без помоћи вјере, разјасни тајну Свете Тројице. Проста вјера у откривено учење о Светој Тројици за присталице ове јереси била је недовољна. Зато су они догмат о Светој Тројици подвргли научној разјашњењу. Они су дошли до закључка да је учење по којем је Бог истовремено Један и Тројичан само по себи противрјечно и да не одговара захтјевима разума. Из наведених разлога ови јеретици су одрицали Свету Тројицу, због чега су названи *анџиџириниџарци*.

Постојале су двије врсте монархијана-антитринитараца: динамисти и модалисти. *Динамисџи* (најзначајнији представник Павле Самосатски) су учили да је Бог апсолутно јединство, једно лице (*εν πρῶσολον*), а да су Син и Свети Дух само божанске силе (*δύναμις*) које немају лично биће. Друго лице Свете Тројице је, по њима, Божанска мудрост (*σοφία*), која се манифестује приликом стварања свијета и у Божијем промислу о њему, а треће лице Свете Тројице је освећујућа сила, која се манифестује у освећењу људи и саопштавању благодатних дарова. Учење да је Бог једно лице негативно се одразило и на христологију. Ако је Логос само сила која постоји унутар Божанства и која нема посебну ипостас,

онда је и Оваплоћење Логоса у правом смислу те ријечи немогуће. Христос је, по Павлу Самосатском, био прост човјек, који се родио од Дјеве у одређено вријеме, а сходно томе био је биће земаљског а не небеског поријекла. Од осталих људи Он се разликује само по томе што се налази под непрестаним дејством Бога. Бог је обитавао у Њему као у храму, али не лично него својим Логосом као својом силом. Та сила није суштински припадала Христу, него га је само надахњивала и руководила њиме.

Модалистѝи су у личностима Свете Тројице видјели само форме или модусе у којима се Бог јављао свијету. Најзначајнији представник модалистичког монархијанства Савелије је учио да је Бог сам у себи недјељива *Монада* коју он назива *Синооцем* (Υἱοπάτωρ), желећи тиме да нагласи да имена *Отац* и *Син* истовремено означавају исти субјекат. *Монада*, ћутљиви (σιωπῶν) и невидљиви Бог, постоји независно од сваког односа према свијету. Силом унутрашње потребе саморазвоја *Монада* се шири и излази из свог ћутања. Бог проговара (λάλων), а Υἱοπάτωρ постаје Логос или Ријеч. Логос се пројављује у три имена (ονόματα), или *личине* (πρῶτοεἶα): у Оцу, Сину и Духу који су само његови модуси а не посебна лица, као што је и сам Логос модус *Монаде* или *монада у ширењу* (μονὰς πλατύνφεισα). У модусу Оца Логос ствара свијет и даје Синајско законодавство; у модусу Сина јавља се као оваплоћени, умире и васкрсава; у модусу Духа надахњује Цркву и руководи њоме. У Оцу и у Сину и у Духу, испољава се и дејствује један Логос. Сваки модус је само временско откривање Логоса. И као што је Логос престао да постоји у модусу Сина, тако ће престати да постоји и у модусу Духа. Дух ће се вратити у Логоса а Логос ће се вратити у Монаду и утопиће се у њој или ће бити њоме упијен, као што злато упија сунчев зрак који га обасјава. Тако ће се окончати богооткровење, а Божија Ријеч ће поново постати његово Ћутање.

Манихејстѝво је синкретистичко учење које је добило назив по имену свога оснивача Манеса. Појавило се у Персији у другој половини III вијека. Манихејство представља мјешавину хришћанског гностицизма, Заратустрине религије и неких елемената преузетих из будизма. По учењу ових јеретика од вјечности постоје два царства (дуализам): царство добра или свјетлости и царство зла или таме, који се налазе у непрестаном сукобу. Прво царство састоји се из пет чистих стихија а друго из пет нечистих стихија. У првом влада добри Бог окружен са дванаест еона, а у другом сатана или зли бог окружен духовима таме. У борби између ова два царства настало је треће царство – видљиви свијет, које је мјешавина свјетлости и таме. Сваки човјек има двије душе, једну из царства свјетлости, другу из царства таме. Царујући на Сунцу Христос узима привидно тијело и долази на земљу да поучи људе како да се њихова свијетла душа ослободи окова тијела и врати у царство свјетлости. По мишљењу манихејаца, хришћани су погрешно схватили и изопачили Христово учење, због чега је Христос послао у свијет Духа

Утјешитеља (Параклита) да очисти Његово учење од свих чулних пријеса и да продужи и испуни Његово дјело. Параклит се јавио у лицу Манеса који је показао људима пут спасења. Главно средство за ослобађање душе из окова материје је, по учењу манихејаца, строга аскеза. Душе ослобођене из материјалне тамнице прелазе најприје на Мјесец и Сунце, а потом у етар и царство најчистије свјетлости. Душе које нису успјеле да се у току једног живота очисте (ослободе материје) чисте се у новим тијелима (реинкарнација) до оног доба док сав материјални свијет не сагори у свеопштем пожару. Када се на крају времена кроз пожар свијета изврши последње чишћење, нестаће треће царство и обновиће се првобитни дуализам. Сатана ће бити побијеђен и заједно са својим царством постаће потпуно немоћан.

Монџанизам је духовни покрет који се појављује у другој половини II вијека у Фригији. Име је добио по свом оснивачу Монтану који је тврдио да преко њега говори Дух Утјешитељ, кога је Христос обећао послати апостолима.

Монтанисти су били опсједнути идејом о скором Христовом доласку и успостављању хиљадугодишњег царства праведника (хилијазам), па су сматрали да се за те догађаје треба припремити строгом аскезом. Увели су нове (строге) постове, забрањивали други брак и службу у војсци, подстицали своје присталице на мучеништво и захтијевали од њих да се не склањају у вријеме гоњења. Такође су учили да откривење дато у Новом Завјету није коначно и да Дух Утјешитељ преко Монтана и његових пророчица Прискиле и Максимиле објављује нова откривења. Према њиховом мишљењу тада је наступила нова епоха коју је пророк Јоил предсказао ријечима: „И после ћу излити Дух свој на свако тијело“ (2, 28). За њих је било истинито само оно пророштво које се изриче у екстази „јер када се човјек нађе у Духу, нарочито када угледа славу Божију или када кроз њега говори Бог, нужно је да буде изван свијести, јер је осјећен силом Божијом“ (*Tertul. De anima* 45). Они су сматрали да у пророштвима добијеним у стању екстазе ништа субјективно и ништа лично пророк не може да унесе, будући да дјелатност људског ума у таквом стању у потпуности престаје.

Монтанисти су захтијевали од својих присталица потпуну послушност и безусловну вјеру у Монтаново учење и одбацивали званичну јерархију и сваки црквени ауторитет. Имали су своје епископе и патријарха који је живио у фригијској вароши Пепузи, која је по њиховом вјеровању требала да буде центар хиљадугодишњег царства. Због тога су их називали и *пейузијанцима*.

Значајну улогу у монтанистичком покрету имале су жене које су, по свједочанству Св. Епифанија Кипарског, у азијским монтанистичким општинама рукополагане у свештеничке и епископске чинове (*Eriph. Panar.* 49, 2).

Познати црквени писац Тертулијан приступио је монтанистима почетком III вијека. Послије његове смрти покрет је почео да слаби, а последњи његови остаци помињу се у VIII вијеку, у вријеме владавине Лава III Исавријанца.

Новијов раскол у Картагини и **Новацианов раскол** у Риму последице су сукоба присталица блаже и строжије дисциплине.

Након Декијеве смрти и престанска гоњења хришћана од стране државе одржан је помјесни сабор у Картагини 251. године, на којем донесена одлука да сви пали (lapsi), који претходно прођу одговарајућу покајну дисциплину, могу да буду примљени у крило Цркве. Овој одлуци се успротивила група презвитера на челу са Новатом и Фелицисимом, која је заступала становиште да сви пали треба да буду примљени у црквену заједницу без претходног покајања. Пошто су на своју страну успјели да придобију неколико епископа на челу са Фортунатом, одржали су свој сабор на коме су изопштили Св. Кипријана и оне који су признавали његову власт. Кипријана су неправедно осудили за кукавичко држање и избјегавање мучеништва у вријеме Декијевог гоњења. Кипријан је одмах након тога сазвао сабор на којем су Новат и његове присталице изопштени из Цркве. Неколико сабора у Картагини потврдило је ову одлуку.

У исто вријеме настао је и Новацијанов раскол у Риму, чије су присталице заговарале најстрожу дисциплину према палима. Када је 251. године за папу изабран Корнилије он је према *йалима* показао стрпљивост и разумијевање. Под изговором да је превише попустљив према палима група ригористички настројених незадовољника, на челу са угледним римским свештеником Новацијаном, осправала је Корнилијев избор и његову духовну власт. На своју страну су успјели да придобију исповједнике и монтанисте, што је значајно ојачало њихову позицију. Ова група је за епископа римског изабрала Новацијана који је тако постао антипапа. Црква је, по новацијанима, друштво светих и зато нема право да прашта тешким грешницима, јер би тако сама постала нечиста и престала бити света. Сабори у Картагини и Риму изопштили су Новацијана и његове присталице из Цркве. Новацијанске расколничке заједнице постојале су до VII вијека.

Захваљујући новим снагама и великој духовној и интелектуалној енергији, Црква се у овом периоду не само успјешно супротставила јересима и расколима, већ је систематизовала своје учење и изградила оригиналан богословско-философски систем. Црквена литература, која је у претходном периоду имала првенствено апологетски и полемички карактер, сада је усмјерена ка научном изучавању хришћанства и систематизацији хришћанских идеја. Појављују се бројна дјела на космолошке, есхатолошке, христолошке и тријадолошке теме, а такође и први догматски приручници. Ниче и велики број егзегетских дјела посвећених тумачењу библијског текста.

Као резултат тежње за научним излагањем богословља настају богословске школе чији су главни представници у трећем вијеку углавном били образовани многобошци, који су прешли у хришћанство. Под именом богословских школа не треба разумјети само специјализоване школске установе какве су постајале у Александрији, Антиохији, Риму и Кесарији, него и богословске правце у основи којих су лежали одређени богословски принципи и методи.

Александријска катихетска школа (τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον; *Euseb. Hist. eccl.* VI, 3, 3) основана је крајем II вијека (оснивач Пантен), а свој највећи процват доживјела је у првој половини III вијека када су на њеном челу били Климент Александријски и Ориген. У овој је школи философија (нарочито Платонова) имала велики утицај како на методолошком тако и на доктринарном (идејном) плану. Један од главних задатака научника ове школе био је стварање хришћанског гносиса (знања), тј. уздизање просте вјере на степен разумне вјере и стварање богословског система који по својој обради и логичности не би заостајао за незнабожачким философским системима.

У жељи да повежу неке идеје преузете из јелинске философије са хришћанским учењем и да тако утврде ширу везу хришћанства са дохришћанским свијетом, научници ове школе користили су алегоријски метод (ἀλληγορία) у библијској егзегези. Овај метод увелико је користио Филон који је покушао да зближи Платонову философију и старозавјетно откривење. Александријци су трагали за тајанственим и скривеним смислом библијског текста занемарујући његов буквални или историјски смисао. Слово Писма и историјска стварност, о којој се у њему говори, били су за њих само изрази и симболи виших истина. У примјени алегоријског метода александријци су неријетко претјеривали. Тумачење је често прелазило у самовољу и умјетност своје врсте. Историјске чињенице у Светом Писму преобраћане су у просте фабуле и митове губећи тако везу са црквеним Предањем. Представници ове школе дали су велики допринос развоју догматског учења у древној Цркви.

За **Антиохијску догматску школу**, коју је основао Лукијан крајем III вијека, карактеристичан је историјски или буквални метод у библијској егзегези. Антиохијци су тежили да објасне текст Светог Писма тако да он буде схватљив за обичан човјечији разум и да заштите библијски реализам од алегоријских „фантазија“. Библијска казивања и изреке су, по њима, увијек реалистичне и непосредно се односе на оно о чему је ријеч, због тога тумачење треба да буде „чисто излагање о ономе што се збило“. Зато је потребно најприје истражити дословни, историјски смисао (ἱστορία) и тек након тога тражити виши, духовни смисао (θεωρία), и то само тамо гдје га је било могуће наћи, не поричући при том историјске чињенице. За њих је алегорија производ умјетничке фантазије која најчешће губи везу са стварним смислом онога што је написано и

потире истине које су нам откривене у Светом Писму, претварајући их у магловите апстракције. За разлику од алегорије Θεωρία није супротстављена историји већ се заснива на њој. Она претпоставља историјску реалност догађаја који је описао аутор библијског текста.

У поређењу са идеализмом александријаца Антиохијска школа имала је више научни карактер. Антиохијци су дали велики допринос на пољу егзегезе. Основна слабост ове школе је неријетко одсуство спекулативне дубине код њених представника, што је имало за последицу површно и једнострано схватање основних истина хришћанства. Значајнији представници ове школе појавиће се тек у IV вијеку.

За представнике *сјеверо-африканске школе* карактеристично је да су стицали добро правничко и реторско образовање и да своје богословље заснивају на Светом Писму и Светом Предању, не допуштајући значајније учешће разума и философије у формулисању хришћанских истина. Најзначајнији представници ове школе су Тертулијан и Св. Кипријан Картагински.

Малоазијска школа је слично сјеверо-африканској заступала црквено-традиционални правац и ослањала се потпуно на Свето Писмо и Свето Предање. Мала Азија је у другом вијеку дала неколико значајних теолога чије је богословље било засновано на истим материјалним и формалним принципима. Они су били представници богословске традиције чије су идеје најјасније и најтемељније изложене у дјелима Св. Иринеја Лионског и његовог ученика Св. Иполита Римског.

Свети Иполит Римски

(Ἰππόλυτος Ρώμης; Hippolytus)

Тачно вријеме и мјесто рођења Св. Иполита су непознати. Претпоставља се да је рођен око 170. године. Због његовог изванредног владања грчким језиком (на коме је писао) и познавања јелинске културе велики број истраживача сматра да је рођен у грчкој средини. Он је био Грк и по језику и по мисли и по начину изражавања. Патријарх Фотије наводи у „Библиотеци“ (Biblioth. 121) да је Иполит себе називао учеником Св. Иринеја Лионског, што значи да је припадао малоазијској богословској традицији. Одлично је познавао и богословље Александријске школе, што се види из његовог учења о Логосу.

Највећи дио живота Св. Иполит је провео у Риму. Свештенички чин је примио у вријеме понтификата папе Зефирина (Zephyrinus 199–217). Када је Ориген 212. године посетио Рим слушао је Св. Иполита, тада већ свештеника, који је због своје широке културе у то вријеме већ био веома познат и цијењен. Након Зефиринове смрти на римску катедру

постављен је папа Калист (Callistus 217–222), са којим се Св. Иполит сукобио на догматском и на дисциплинарном плану. Иполит је сумњи-чио новог папу за савелијанство, а овај њега за двобоштво (дитеизам). На пољу црквене дисциплине Иполит је заступао строже ставове и оптуживао је папу да је превише попустљив и снисходљив према тешким преступницима. Те околности изазвале су раскол у Римској Цркви, јер је веома утицајна група ригористички настројених хришћана изабрала Иполита за римског епископа. Он је тако постао први антипапа у историји. Раскол у Римској Цркви трајао је до 235. године. Тада је цар Максимин Трачанин (235–238) протјерао папу Понтијана (Pontianus 230–235) и Св. Иполита на Сардинију, гдје су се епископи измирили, а након тога су обојица мученички пострадали на овом острву. Иполитове присталице су послје овог измирења пришле Римској Цркви, а обједињена заједница је изабрала за новог папу Антера (Anterus 235–236). Тијела двојице мученика су у вријеме понтификата папе Фабијана (Fabianus 236–250) пренесена у Рим и тамо сахрањена.

Св. Иполит је био један од најплоднијих писаца хришћанске старине, али је нажалост велики дио његовог стваралаштва изгубљен. Године 1551. откривена је на гробљу Верано у Риму Иполитова статуа из III вијека, на чијем су постољу уклесани наслови готово свих важнијих радова овог црквеног оца. Његови списи су били веома раширени на Истоку, о чему свједоче бројни преводи на старословенски, сиријски, грузијски, арапски, коптски и јерменски језик. Иполитову литерарну заоставштину сачињавају литургијско-канонски, догматско-полемички, хронографски и егзегетски списи.

Главно догматско-полемичко дјело Св. Иполита „Изобличење свих јереси“ (Κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἔλεγχος, *Refutatio omnium haereseum*), познатије под краћим називом „Философумена“ (Φιλοσοφούμενα; *Philosophumena*), настало је послје смрти папе Калиста (†222). Циљ овог трактата је доказивање антихришћанског карактера оновремених јереси и њихове директне зависности од паганске философије. Иполит јеретике назива κλεψίλογοι (његов неологизам који би се могао превести са „крадљивци мисли“ или „мисаокрадице“) зато што су покрали све од Грка, што је, по њему, кључни доказ да је њихово учење лажно. Трактат се састоји из 10 књига и није сачуван у цјелини (2. и 3. књига су изгубљене). У првој књизи Иполит излаже историју античке философије од Талеса до Хесиода. Четврта књига посвећена је астрологији и магији. У књигама 5–9. Иполит побија учење 33 гностичке секте и доказује директан утицај паганске философије и митологије на сваку од њих. Ове књиге представљају важан извор за историју гностицизма пошто садрже мноштво цитата из гностичких списа који су изгубљени. У десетој књизи аутор говори о старозавјетној историји и излаже учење о Светој Тројници које се ослања на теологију о Логосу.

Од трактата „Против Ноетове јереси“ (Εἰς τὴν αἵρεσιν Νοητοῦ; Contra Noetum), у којем Иполит побија заблуде јеретика монархијана – патријасијана, сачувани су подужи грчки фрагменти (18 глава). Послије критике Ноетовог учења Иполит прелази на позитивно излагање православног учења о Светој Тројици истичући ипостасне карактеристике првог и другог лица Свете Тројице и њихов однос приликом стварања свијета. Иполит нарочиту пажњу посвећује улози Сина Божијег у домостроју спасења. У свом богословствовању он се најчешће ослања на Свето Писмо и тако указује на богооткривене основе свога учења. Један број истраживача сматра да је овај трактат завршни дио изгубљеног Иполитовог списка „Против свих јереси“ (Πρὸς ἀλλοσας τας αἵρέσεις), који патријарх Фотије наводи под насловом „Синтаγμα против тридесет двије јереси“ (Σύνταγμα κατὰ αἵρέσεων τριάκοντα δύο; Phot. Bibliot. 121).

Трактат „О Христу и антихристу“ (Περὶ Χριστοῦ καὶ Αντιχριστοῦ; Demonstratio de Christo et Antichristo) је једно од најважнијих дјела патристичке литературе на ту тему, које је Св. Иполит написао око 202. године. Сам аутор га назива „страшном повијешћу испуњеном ужасом“. Осим грчког изворног текста сачувани су и преводи на словенски, сиријски, грузијски и јерменски језик. Спис је подијељен на 67 глава. Обраћајући се свом пријатељу Теофилу, на чију молбу је написао трактат, Св. Иполит каже да ће му на „основу самога Божанственога Писма, захватајући из њега као из свештеног источника“, одговорити на следећа питања: какав ће и откуда ће бити долазак антихристов? У које ће се одређено вријеме и час открити безаконик? Откуда ће он бити и из ког народа ће доћи? Како је име његово, које је помоћу дрејева одређено у Писму? На који ће начин он обманути људе, сабравши их од свих крајева земље? Како ће он покренути гоњења и прогоне Светих? На који ће се начин јавити Господ с Небеса и како ће сав свијет бити уништен огњем? Како ће бити славно и Небеско Царство Светих, царујућих заједно са Христом, и какво ће бити вјечно мучење нечестивих у огњу?

Неки хришћани, савременици Св. Иполита, очекивали су скори крај свијета и наступање хиљадугодишњег царства Христовог на земљи (монтанисти и хилијасте). За њих је Римска империја била царство антихриста, а гоњење Септимија Севера последња битка антихриста са хришћанима. Свети Иполит у овом трактату одбацује таква есхатолошка очекивања и доказује да Рим одговара четвртном царству из виђења пророка Данила и да ће се антихрист појавити касније. Живот антихриста треба да буде као нека врста пародије Христовог живота на земљи: Христос се јавио као јагње и антихрист ће се појавити као јагње, али ће унутра бити вук; Христос је био обрезан и антихрист ће на сличан начин бити обрезан; Христос је послао апостоле свим народима и антихрист ће послати лажне апостоле свим народима.

Од Иполитовог полемичког списа „Против Јелина и Платона или о природи свега“ (Πρὸς Ἑλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ περὶ τῆς παντός οὐσίας; *Adversus Graecos, seu contra Platonem de causa universi*), гдје доказује да је Платон противрјечио самом себи и да је учење Алкиноја о души, материји и васкрсењу тијела погрешно, сачувани су само фрагменти у „Свештеним паралелама“ Св. Јована Дамаскина.

Сиријски писац Дионисије дар-Салиџ (†1171) наводи пет фрагмената из трактата „Против Гаја“ који се не налази на списку Иполитових дјела на статуи. Не мали број истраживача сматра да ти фрагменти припадају дјелу „У заштиту Јовановог јеванђеља и Апокалипсе“ (Τὰ ὑτέρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου καὶ Ἀποκαλύψεως), поменутом на списку уклесаном на статуи, које је било уперено против јеретика алога (одбацивали хришћанско учење о Логосу и Јованово јеванђеље) и њиховог вође Гаја.

Сачуван је већи одломак на сиријском језику трактата „Докази против Јудеја“ (Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους; *Demonstatio adversus Iudaeos*) приписаног Св. Иполиту Римском, у којем се на основу Светог Писма доказује да је Исус Христос истински Месија и да су све невоље које су задесиле Јевреје последица њиховог одбацивања и распећа Сина Божијег. Ауторство овог антијудејског трактата је под знаком питања.

Хронографски карактер имају два Иполитива списа: „Хроника“ (Χρονικῶν; *Chronica*) и „Доказивање времена (празновања) Пасхе“ (Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ Πάσχα). „Хроника“ је написана 234. године, а дошла је до нас у латинском и јерменском преводу. Од изворног грчког текста сачувани су само фрагменти. „Хроника“ је уперена против неких савременика Св. Иполита који су очекивали скоро наступање Судњег дана и хиљадугодишњег царства праведника (хилијазам). Св. Иполит доказује да је од стварања свијета до 234, када је писао „Хронику“, прошло 5738 година, а да ће крај свијета наступити тек када се наврши 6000 година. Доста простора у спису посвећено је подјели земље између Нoјевих потомака (Пост 10.) и опису пута из Александрије у Шпанију.

У Иполитовом литерарном опусу најбројнија су егзегетска дјела. Он је протумачио велики дио Старог и Новог Завјета. Од тих тумачења само је неколико сачувано у интегралном облику. Св. Иполит у егзегези најчешће прибјегава алегоријском методу али, за разлику од његовог савременика Оригена, не занемарује дословни смисао и сматра га претпоставком за изналагање вишег, духовног смисла.

„Тумачење на књигу пророка Данила“ (Εἰς τὸν Δανιήλ; *In Daniele*) сачувано је у цјелини у старословенском преводу, а дјелимично у грчком оригиналу. Аутор користи и алегоријски и историјско-буквални метод. Ово егзегетско дјело се састоји из четири књиге. У првој књизи аутор излаже и тумачи историју Сузанае која је, по њему, символ Цркве – невјесте Христове, коју прогоне Јевреји. У другој књизи аутор

разматра епизоду о три младића, историју Навукодоносора и сан о четири царства. Тумачећи четири царства (вавилонско, персијско, грчко и римско) и симболику бројева аутор жели да докаже да Судњи дан није тако близу. У трећој књизи говори се о Навукодоносоровом виђењу високог дрвета које бива посјечено и о томе како је Данило био бачен у пећину са лавовима. Св. Иполит се дотиче и за његове савременике важног питања односа Цркве и државе. Егзегетске теме четврте књиге су: виђење четири звијери, „цареви јужни и сјеверни“, три персијска царства, седамдесет седмина. У овом спису први пут се помиње да је Христос рођен 25. децембра, у сриједу, четрдесет друге године владавине цара Августа. Претпоставља се да је овај податак касније интерполиран у текст.

Пуни текст „Тумачења на Пјесму над пјесмама“ (Εἰς τὸ Ἄσμα Ἀσμάτων; In Santicum Santicorum) сачуван је у грузијском преводу, а постоје такође и бројни фрагменти на грчком, старословенском и другим источним језицима. Св. Иполит гледа у женику и невјести алегоријска изобразења Христа и Цркве, Бога и човјечије душе, и по томе је веома близак александријској егзегетској традицији.

Трактат „О Јаковљевом благосиљању“ (Εἰς τὰς εὐλογίσεις τοῦ Ἰακώβ) представља тумачење 49. главе Књиге Постања, а дошао је до нас на грчком изворнику и у јерменском и грузијском преводу.

Егзегетски трактати „О благослову Мојсијевом“ (Εἰς τὰς εὐλογίας τοῦ Μωϋσέως) и „О Давиду и Голијату“ (Εἰς Δαβὶδ καὶ Γολιάθ) сачувани су само у јерменском и грузијском преводу.

Светом Иполиту се дуго приписивало ауторство литургијско-канонског рада „Апостолско предање“ (Ἀποστολικὴ παράδοσις, Traditio apostolica). Већина новијих истраживача сматра да „Апостолско предање“ има компилативан карактер и да није дјело једног аутора. „Апостолско предање“ сматрано је изгубљеним све до почетка XX вијека, када су двојица научника Е. Шварц (Eduard Schwartz †1940) и Р. Коноли (Richard Hugh Connolly †1946), независно један од другог доказали да је текст тзв. „Установа Египатске Цркве“ (Egyptian Church Order), који је сачуван у *Синодосу* Александријске Цркве и дјелимично у латинском фрагменту *Веронској њалимјесџи*, у ствари спис „Апостолско предање“. „Апостолско предање“ је под именом „Установе Египатске Цркве“ било прихваћено у Египту као ауторитативни законски документ који је био укључен у зборнике египатског канонског права, а током времена преведен је на неколико старих језика. Грчки изворник је, са изузетком неколико мањих фрагмената, изгубљен, а садашњи текст је реконструисан на основу превода на коптски, латински, арапски и етиопски језик. Прво критичко издање текста „Апостолског предања“ приредио је 1937. монах Г. Дикс (Gregory Dix †1952). Откривање овог древноцрквеног споменика, који, послије „Дидахи“, представља најстарије и нај-

важније свједочанство о литургијском животу и дисциплини древне Цркве, изазвало је огромну пажњу научне јавности.

„Апостолско предање“, осим увода и закључка, има три дијела. У *првом дијелу* списка (гл. 1–14) говори се о избору и посвећењу епископа, о Евхаристији, о освећењу јелеја, сира и маслина, о нејерархијским службама у Цркви, о исповједницима, удовицама, дјевственицама. Овај дио такође садржи правила и молитве за посвећење свештеника и ђакона. Ту имамо сачуван и најстарији опис Канона Евхаристије (евхаристијске анафоре) који има непроцењиво значење за литургијску науку; у *другом дијелу* (гл. 15–20) се говори о занимањима која су хришћанима забрањена, о катихуменату (припреми за Крштење) и Светим Тајнама Крштења и Миропомазања, о првом причешћу итд.; у *трећем дијелу* (гл. 21–43) се говори о недјељној Литургији, посту, агапама, благосиљању плодова и износи се правила везана за сахрану, јутарње молитве и оглашење новообраћених.

О богословским погледима Св. Иполита тешко је дати коначан суд, будући да је велики дио његових догматско-полемиких радова изгубљен. Своје учење о Светој Тројици Иполит раскрива у полемици са монархијанима – модалистима. На основу списка који су дошли до нас може се закључити да његова тријадологија, попут тријадологије већине његових савременика, садржи елементе субординационизма. Иако правилно учи да су Отац и Логос два посебна Лица и да Син и Отац имају једну суштину (природу), он постојање Сина чини зависним од воље Очеве и прихвата учење апологета о два стања Логоса – λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός.

Бог је нерођено, бестрасно и бесмртно биће. У почетку је постојао само Он и никога осим Њега није било (οὐδὲν πλὴν αὐτοῦ ἦν αὐτὸς μόνος ὢν). Све је било у Њему и Он је био све (πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν; Con. Noet. 10 // PG. 10. col. 817). Будући једним Он је истовремено био и мноштвен (πολὺς ἦν), зато што није био ни без разума (ἄλογος), ни без мудрости (ἄσοφος), ни лишен силе (ἄδύνατος) и свјета (ἄβούλευτος; Con. Noet. 10 // PG. 10. col. 817). Онда је замислио и родио из Себе Логоса, не као глас (φωνή) него као скривену мисао свега (ἐνδιάθετος τοῦ παντός λογισμός; Refut. X, 33). У почетном моменту Свога постојања Логос је представљао унутрашњу мисао (ум) Оца и био видљив само Њему и невидљив за будући свијет (Con. Noet. 10 // PG. 10. col. 817). Као унутрашња мисао Оца (λόγος ἐνδιάθετος) Он чини са Њим једну суштину и јесте Бог (Refut. X, 33). У одређено вријеме (καιροῖς ὠρισμένοις), када је Бог то пожелио, Он је открио овај Логос свијету, родивши га као вођу (ἀρχηγόν), савјетника (σύμβουλον) и сарадника за дјело стварања (Con. Noet. 10 // PG. 10. col. 817). Имајући у себи Логоса, до тада невидљивог (ἀόρατον) за створени свијет, Бог га је учинио видљивим (ὄρατόν), најприје говорећи (логос профорикос) и Свјетлост од Свјетлости рађајући

(Соп. Noet. 10 // PG. 10. col. 817). Од тога момента Логос добија лично биће (πρόσωπον) и постоји као други Бог. Овај ипостасни Логос је узрок цијелокупне творевине (αἴτιος τοῖς γενομένοις); Он у самом Себи носи идеје од искона претпостојеће у Оцу, које реализује приликом стварања свијета (Refut. X, 33).

Предмет Логосове нарочите бриге је човјек. Он говори људима кроз пророке и подстиче их да буду послушни вољи Божијој, остајући само Логосом Божијим а не савршеним Сином Његовим. Логос, посматран сам по себи (καθ' ἑαυτὸν), прије очовјечења није био још савршени Син (υἱὸς τέλειος) Очево. Савршеним Сином Он је постао када се оваплотио (Соп. Noet. 15, 7; In Dan. IV, 39, 5). Он је ради нас постао савршено „Божије дијете“ (Θεοῦ παῖς) да би смо ми кроз Њега достигли „Јединог савршеног и наднебеског човјека“ (De Chr. et antichr. 3).

Св. Иполит, у списима дошавшим до нас, нигдје експлицитно не говори о Светом Духу као посебној ипостаси. Он више пута истиче да је Син „једини од Оца“ (Refut. X, 33; Соп. Noet. 11) и нигдје не тврди да је и Свети Дух од Оца. Његова тријадологија је икономијска. Када говори о Богу ad extra он дефинише улогу Светог Духа у домостроју спасења: „Један је Бог: онај који заповиједа – Отац, онај који се покоравља (вољи Очевој) – Син, онај који саопштава знање – Свети Дух. Отац је над свим (ἐπὶ πάντων), Син је кроз све (διὰ πάντων), Свети Дух је у свему“ (ἐν πᾶσιν). Иначе ми не можемо мислити (νομοῦ) једног Бога ако не будемо истински вјеровали у Оца, Сина и Светог Духа... Отац се прославља у Тројици (διὰ τῆς Τριάδος) – Отац хоће, Син савршава, Свети Дух открива. Ову нам истину објављују сва Писма“ (Соп. Noet. 14).

Значајан сегмент Иполитовог богословља представља христологија. Он јасно исповједа јединство Христове личности и разлику природа: „Један и исти је истовремено и Бог и човјек“ (De Chr. et antichr. 4, 26; Соп. Noet. 6; 13; 14). Христос има пуну људску природу са разумном душом: „Бог Логос је са неба сишао у Свету Дјеву Марију, да би, прививши од ње плот и људску душу – душу разумну – и поставши све што је човјек, осим гријеха, спасио палог (Адама) и даровао бесмртност онима који вјерују у име Његово“ (Соп. Noet 17). Приликом Оваплоћења није дошло до претварања Логоса у човјека и обрнуто, него је двојство природа, Божанске и човјечанске, остало трајно, иако је њихово сједињење најтјешње (συγκράσας; μίξας). Супротстављајући се докетицима Иполит наглашава да Христос није постао човјек привидно (κατὰ φαντασίαν) него истински (ἀλητῶς; Соп. Noet 17).

Своју еклесиологију Св. Иполит најтемељније излаже у „Тумачењу на књигу пророка Данила“. Црквом се не назива „храм саграђен од камена и глине, нити пак човјека самог по себи можемо назвати Црквом, јер храм се урушава а човјек умире... Црква је сабрање светих који живе у правди и једномислију... то је духовни храм утемељен на Христу“ у

којем обитавају оци, пророци, апостоли, мученици, дјевственице, учитељи, епископи, свештеници и ђакони. „Украшени сваком врлином сви они непрестано напредују у Цркви и нису подложни трулењу“ (In Dan. I, 17). Црква је у свему подобна рају. Као што су у рају постојала два дрвета – дрво живота и дрво познања добра и зла, тако и у Цркви постоје два дрвета – Закон и Слово. Као што је Адам због непослушања био изгнан из раја, тако ће и сваки вјерник „који не буде чувао заповјести бити лишен Духа Светог и изгнан из Цркве“ (In Dan. I, 17). Сваком човјеку који је формално члан Цркве али нема у себи страха Божијег учешће у црквеном животу не доноси никакву корист (In Dan. IV, 38, 1–2).

Доста простора у својим дјелима Иполит је посветио есхатолошким темама. Тумачећи пророштво Данилово о свјетским царствима Иполит каже да ће четврто царство – Римско, чија се власт простире на све народе, трајати до испуњења 6000 година од постанка свијета (500 година од Христовог рођења). Након тога безакоња ће се умножити и царство ће се распасти на десет дјелова (In Dan. IV, 24). Тада ће се појавити антихрист и побиједити све дијелове Римског царства. Антихрист ће бити из племена Дановог: „...као што се од кољена Јудина роди Христос, тако ће и од кољена Данова произаћи антихрист“ (De Chr. et antichr. 14). Он ће у свему опонашати Христа и завести многе: „Спаситељ се јави као Јагње. На сличан начин ће се и антихрист приказивати као јагње, мада ће изнутра бити вук. Спаситељ обрезанима дође у свијет; на сличан начин ће се јавити и антихрист. Господ посла Апостоле свим народима, на сличан начин ће и антихрист послати своје лажне апостоле“ (De Chr. et antichr. 6). Антихрист ће, по Св. Иполиту, подићи камени храм у Јерусалиму и обновити јудејско царство: „Он ће призвати к себи сав народ (јудејски) са свих страна на које (овај бјеше) расијан. Он ће их присвојити себи као своју сопствену дјецу; објавиће им да ће обновити (њихову) земљу и обновити њихово царство и храм, и све то да би се они поклонили њему као богу“ (De Chr. et antichr. 54). Као „син ђавољи и сасуд сатанин, антихрист ће од тренутка свога зацарења почети да се горди пред Богом и приказује као онај који се заиста не боји Бога и не стиди Сина Божијега, судије Свију“ (De Chr. et antichr. 57). Хиљаду двјеста шездесет дана он ће имати силу да гони Цркву, „која ће бјежати из града у град, која ће се скривати у пустињи и у горама и која неће имати ничега другога... осим вјере у Исуса Христа“ (De Chr. et antichr. 61). Када се „објелодани *ѳнусода ойустшошења*, и двојица пророка и претече Господње (Енох и Илија) саврше своје послање, и када свијет коначно дође до свога свршетка“, јавиће се са небеса Господ наш и Спаситељ Исус Христос, „Који ће донијети сажежење и праведни суд свима онима који нису повјеровали у Њега“, а блаженство и вјечни живот свима који су повјеровали у Њега (De Chr. et antichr. 64).

Тертулијан

(Quintus Septimius Florens Tertullianus; Κόντος Σεπτίμιος Φλώρης Τερτυλλιανός)

Квинт Септимије Флоренс Тертулијан је био први значајнији теолог који је своја дјела писао на латинском језику. Он је извршио огроман утицај на касније латинске писце. Из Јеронимовог дјела „De viris illustribus“ сазнајемо да је Св. Кипријан Картагински свакодневно читао његове списе. Сам Јероним каже да је Тертулијан „по учености и тачности ума превазилазио друге“ (Ер. 70, 5). И Св. Викентије Лерински похвално говори о њему, истичући његову ученост и оштроумност.

Тертулијан је рођен у породици римског официра (De vir. ill. 53), у Картагини око 155. године. Школовао се у родном граду и стекао широко образовање. По струци је највјероватније био правник. На такав закључак наводи нас Јевсевије Кесаријски који каже за њега да је био „изванредан познавалац римских закона“ (τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκώς; Hist. Eccl. II, 2, 4). Из његових дјела се види да је био добро упућен у философију, грчку и латинску књижевност, а нису му била туђа ни знања из области медицине. Осим латинског језика Тертулијан је знао и грчки језик, на којем је, по Јеронимовом свједочанству, написао неколико дјела, која нажалост нису дошла до нас. Има индикација да је познавао и старојеврејски језик.

Изгледа да је Тертулијан у младости био посвећен у митраистичке мистерије које детаљно описује у својим дјелима (De praes. haer. 40, 3–4; De cor. 15, 3). Обратио се у хришћанство у зрелим годинама, око 193. године. Убрзо након крштења оженио је хришћанку са којом је, како сам каже, проживио прилично дуг вијек (saecularibus satis agentes sumus; Ad ux. I, 1–2). Податак који налазимо у Јеронимовом спису „De viris illustribus“ да је Тертулијан примио свештенички чин већина истраживача сматра крајње непоузданим. Ни у једном Тертулијановом дјелу не налазимо податак нити алузију да се нешто тако догодило. У спису „О молитви“ (De orat. 20 // PL. 1. col. 1183) Тертулијан за себе каже да је *nullus loci*, то јест да није клирик (locus – τόπος – технички термин који означава мјесто презвитера), а у спису „Поучавање у цјеломудрености“ каже: „...ми мирјани, а не свештеници“ (De exhort. cast. 7 // PL. 2. col. 922).

Након обраћења Тертулијан се читавим својим бићем предао новој вјери и постао њен ватрени бранилац. Своју огромну ерудицију и вансеријске говорничке способности ставио је у службу проповиједања хришћанства и изобличавања многобожачких, јудејских и јеретичких заблуда. Његов бурни темперамент га је нажалост увијек одводио у крајности. Док је био паганин одавао се прекомјерно чулним насладама, а када је постао хришћанин почео је да заговара екстремни ригоризам и морално чистунство, због чега је око 207. године пришао секти

монтаниста. Као што је некад нападао и изобличавао јеретике ревнујући за Цркву, тако је са истом страшћу као монтаниста почео да напада Цркву. Његов необуздани дух није могао да се смири ни у новој средини у којој је основао посебну фракцију тертулијанаца, која ће постојати све до блаженог Августина. Умро је у дубокој старости око 240. године.

Тертулијан је један од најплоднијих писаца хришћанске старине. До нас је дошло тридесетак његових дјела која су тематски разноврсна и носе печат његовог борбеног темперамента. Стил и језик су му на високом нивоу. Да би што прецизније изразио хришћанске идеје Тертулијан је *ковао* нове ријечи и зато се с правом сматра творцем латинске богословске терминологије. Његова дјела се могу тематски подијелити на апологетска, догматско-полемика и морално-аскетска. Ради бољег увида у развој Тертулијанових религиозних погледа треба увијек имати у виду вријеме и околности у којима је поједино дјело настало.

У својим апологетским списима Тертулијан прибјегава потпуно другачијим методама него његови претходници, доводећи до апсурда оптужбе многобожаца и чинећи њихове клевете смијешним и невјероватним чак и у њиховим сопственим очима. За разлику од претходних апологија, које су се најчешће задовољавале само протестима, Тертулијан брани хришћанство са правног становишта.

Међу његовим апологетским списима прво мјесто по свом значају и важности заузима „Апологија“ (Apologeticum). „Апологија“ (50 глава) је настала крајем 197. године, а адресована је намјесницима свих римских провинција. Овдје Тертулијан са великом дијалектичком способношћу доказује противрјечност и неоправданост примјене паганских закона на хришћане, јер су ти закони противни општем и природном праву. Хришћани не приносе жртве паганским божанствима, не зато што су непријатељи римске империје, него зато што су та божанства плод човјечије фантазије. Тертулијан нарочито наглашава узвишеност хришћанских моралних начела у односу на многобожачка и исмијава неморалност многобожачке религије и пороке божанстава у које вјерују Римљани. Вјера у једног Бога је најприроднија за човјекову душу, која је „по својој природи хришћанка“ (animae naturaliter christianae; Apologet. 17). У завршним главама „Апологије“ Тертулијан побија мишљење да је хришћанство само нека нова философија, истичући да је то једина истинита вјера заснована на Божанском открићењу, коју никаква гоњења не могу уништити будући да је „крв мученика сјеме из кога ничу нови хришћани“ (semen est sanguis christianorum; Apologet. 50, 13).

У трактату „О свједочанству душе“ (De testimonio animae) Тертулијан продужава тему започету у „Апологији“, о души која је по својој природи хришћанка. Човјек познаје Бога по непосредној склоности сопствене душе, која има урођено знање о једном, праведном и благом Богу. За разлику од осталих апологета, Тертулијан не прибјегава

философији и рационалним закључцима да би доказао истинитост хришћанске вјере. По њему, природна простота и чистота душе боље и убједљивије свједоче о Истини од било које учености и логичког доказивања.

Трактат „Ријеч многобошцима“ (Ad nationes), настао је нешто прије „Апологије“ (почетком 197), а састоји се из двије књиге. У првој књизи се доказује неоснованост многобожачких клевета на рачун хришћана и противзаконитост правних поступака државних власти против њих. Друга књига представља критику многобожачке вјере и морала, онако како их је представио римски енциклопедист Теренције Варон у свом дјелу „Rerum Diviniarum Libri XIV“.

До нас су дошла још два Тертулијанова апологетска списа: „Посланица Скапули“ (Ad Scapulam) и „Против Јудеја“ (Adversus Iudeos). У првом спису насталом 212. године, поводом суровог гоњења хришћана које је у Африци предузео проконзул Скапула, Тертулијан објашњава како су оптужбе да су хришћани непријатељи римског императора нетачне и упозорава проконзула да Божије казне стижу све гонитеље хришћана, указујући на трагичан крај неких његових претходника. У трактату „Против Јудеја“ Тертулијан доказује да је Мојсијев закон имао само временско значење и да су се сва месијанска пророштва и праобразе односили на Христову личност и догађаје из јеванђелске историје, због чега Стари Завјет мора да уступи мјесто Новом Завјету.

Најзначајнији Тертулијанови догматско-полемички списи су: „О прескрипцији [против] јеретика“ (De praescriptione haereticorum), „Против Праксеја“ (Adversus Praxeam), „О крштењу“ (De baptismo) и „Против Маркиона“ (Adversus Marcionem).

Трактат „О прескрипцији [против] јеретика“ (44 главе), настао око 200. године, заслужује посебно мјесто међу Тертулијановим дјелима. *Praescriptio* је латински правни израз који означава стицање права над неком ствари на основу дугог посједовања или коришћења. Тертулијан доказује да католичанска Црква посједује *право древности*, јер у непромијењеном облику чува Предање које долази од самих апостола, док су јеретичка учења новотарије и лажи које противрјече том Предању. Из наведених разлога јеретици немају право да користе Свето Писмо нити да га тумаче, јер оно припада само онима који чувају изворну апостолску вјеру.

Трактат „Против Праксеја“ (31 глава) настао је око 213, а уперен је против Праксејевог монархијанског патрипацијанског учења. Оштрина са којом Тертулијан иступа против Праксеја још је наглашенија због тога што је овај јеретик био и антимоноист. У овом трактату Тертулијан излаже хришћанско учење о Светој Тројици истичући, супротно монархијанском сливању, разлику лица и јединство суштине (tres personae – una substantia). Сами појмови *Син* и *Отац* подразумијевају, по

Тертулијану, постојање двије личности, будући да нико не може бити својим оцем или сином. Он такође доказује да се у лицу Исуса Христа оваплотио не Бог Отац, како је мислио Праксеј, него Логос Божији. Тертулијан овдје користи тријадолошку терминологију која ће бити прихваћена на читавом Западу.

Најопширнији Тертулијанов догматско-полемички спис „Против Маркиона“ састоји се из пет књига, а написан је у периоду од 207. до 212. године. Тертулијан наводи све важније пасусе из Маркионовог дјела „Антитезе“ (Antithesis) и полемише са његовим јеретичким ставовима.

Прве двије књиге садрже критику учења о два Бога – о праведном Богу Старога Завјета и добром Богу Новога Завјета. Учење о другом Богу, различитим од Творца је, по Тертулијану, неприхватљиво из два разлога: 1) није могуће да постоје два начала, два равна Бога; 2) сам Маркион назива другог Бога „новим“, а онај ко уводи „новог“ Бога говори лаж јер у вјечности не постоји ни ново ни старо. Један и исти Бог је истовремено и праведан и добар, а доказ за то је чињеница да Бог и послје грехопада не престаје да излива на људе своју доброту. Та доброта се пројављује како у природи – „Он својим сунцем обасјава и зле и добре, и даје дажд праведнима и неправеднима“ (Мт 5, 45), тако и у Закону – све врлине су биле прописане а злодјела забрањена. Тертулијан разликује два облика (forma) зла: зло као гријех (delictum) и зло као казну за гријех (supplicium). Првome је узрок ђаво а другome Бог; прво је дјело порока а друго је дјело правосуђа које кажњава порок. У трећој књизи Тертулијан доказује месијански карактер Старога Завјета и изобличава Маркионов докетизам. У четвртој и петој књизи подвргава критици тзв. Маркионов канон, истичући да саме новозавјетне књиге које су улазиле у тај канон (10 посланица апостола Павла и Јеванђеље по Луки) осуђују његово учење. Дјело „Против Маркиона“ је најрелевантнији извор за реконструкцију учења овог јеретика.

Трактат „О Крштењу“ (20 глава), настао око 200, је најстарији хришћански спис посвећен некој Светој Тајни. Трактат је изузетно важан за упознавање светотајинског живота ране Цркве. Уперен је против неке Квинтиле из секте каинита, која је одрицала неопходност и благодатно дејство Крштења, наводећи као аргумент да апостоли нису били крштени. Тертулијан истиче да се у Крштењу саопштава освећујућа сила Светог Духа. Човјек у Тајни Крштења прима истог Духа Божијег којег је добио приликом стварања, а потом га изгубио након грехопада. Зато је ради ступања у Цркву неопходно проћи кроз воду Крштења, исто као што је ради уласка у Земљу обећану био неопходан прелазак преко Црвеног мора који прасликује ову Тајну. Света Тајна Крштења има видљиву и невидљиву страну. Видљива је омивање тијела водом, а невидљива омивање душе Духом Светим. Тертулијан не одобрава крштење дјеце и савјетује да се оно одложи до зрелог доба.

Своје учење о човјеку (антропологију) Тертулијан најтемељније излаже у два списка: „О души“ (De anima) и „О васкрсењу тијела“ (De resurrectione carnis).

У спису „О души“ (58 глава), који је настао између 210. и 213. године, аутор побија платонско учење о преезистенцији душе истичући да се душа и тијело приводе у биће (настају) истовремено приликом зачећа (традуционизам). Тертулијан прихвата стоичко учење о материјалној (тјелесној) природи душе. Будући тијелом sui generis душа се од осталих тијела разликује својом простотом, недјељивошћу и бесмртношћу. У сну престаје дјелатност тијела али не и душе. Као предмет њене дјелатности јављају се сновиђења која су иницирана или Богом или ђаволом или их ствара сама душа. Послије смрти све душе силазе у ад и тамо чекају васкрсење тијела. У 22. глави овог списка Тертулијан даје следећу дефиницију душе: „Она (душа) је рођена из Божјега даха, бесмртна је, тјелесна, слика његова (effigiatam), једноставна у својој супстанцији, осјетљива по својој сили, неспутана у кретању, слободна у својој вољи, подложна злом удесу, промјенљива према различитим људским ћудима, рационална, владарка, зна предвиђати, умножава се из једне која већ постоји“.

У трактату „О васкрсењу тијела“ (68 глава), насталом у монтанистичком периоду, Тертулијан доказује истину васкрсења помоћу филозофских расуђивања и на основу Светог Писма. Могућност васкрсења он најприје изводи из свемоћи Творца, а потом анализира појам *васкрсење мртвих* (Мт 22, 31) који указује на васпостављање нечега што је претходно пропало, а у смрти пропада тијело а не душа. Достојанство тијела видљиво је из саме чињенице да оно је створено „рукама Божијим“. Цјелокупна човјекова дјелатност, дар говора, умјетност, наука, тјесно је повезана са тијелом. Тијело је „котва спасења“, оно се освећује тајнама и очишћује постом, подвигом уздржања и мучеништвом. Иако ће васкрснути она иста тијела која смо посједовали прије смрти, васкрсло тијело, будући прожето натприродним началом, биће савршеније и лишено грубе материјалности. Тијело које је у току земаљског живота било повријеђено или обогалено васкрснуће цијело и неповријеђено, без недостатака. Васкрсење свих дјелова човјековог тијела неопходно је због суда и примања награде или казне.

Остали догматско-полемички списи Тертулијана посвећени су побијању гностичких догматских заблуда.

„Лијек против уједа шкорпије“ (Scorpiace) наслов је трактата (15 глава) упереног против гностика гојанита који су одрицали да треба исповиједати вјеру до смрти и претрпјети за њу мучеништво. Сагласно Тертулијану мученичка смрт треба да буде дужност за сваког хришћанина када не постоји начин да се избјегне идолопоклонство. Мучеништво је ново рађање и даје души постојање које нема краја.

Спис „Против Ермогена“ (*Adversus Hermogenem*) посвећен је космолошким темама. Тертулијан побеђа учење гностичког философа и сликара Ермогена да је Бог створио свијет из Њему савјечне материје и супроставља му учење о стварању *ex nihilo* засновано на библијском извјештају.

Трактат „Против Валентиана“ (*Adversus Valentinianos*) представља сатирични коментар на учење гностика велентиановаца.

Спис „О тијелу Христовом“ (*De carne Christi*) уперен је против гностичких заблуда у области христологије. Да би утврдио истину о стварности Христовог људског тијела Тертулијан сматра неопходним доказати да оно потиче од Дјеве. Неки јеретици су, супротно ријечима Светог Писма (Мт 1, 20; Гал 4, 4), говорили да се Христос родио кроз Дјеву а не од Дјеве. Ако би Логос образовао тијело „из себе“ а не од Дјеве, онда се, по Тертулијану, не би остварило пророштво Исаије и ријечи Јелисаветине „плод утробе Твоје“ (Лк 1, 42). Изабравши непорочни начин рађања од Дјеве, Христос је постао началник и виновник новог рађања помоћу духовног сјемена.

Тертулијан је написао петнаестак морално-аскетских дјела која по времену настанка можемо подијелити у двије групе: а) дјела која су настала прије његовог преласка у секту монтаниста и б) дјела из монтанистичког периода.

У прву групу спадају следећи списи: „О трпљењу“ (*De patientia*), „О покајању“ (*De poenitentia*), „Подстицај мученицима“ (*Ad martyres*), „О представама“ (*De spectaculis*), „О покривалу дјевственица“ (*De virginibus velandis*), „О молитви“ (*De oratione*), „Жени“ (*Ad uxorem*), „О плашту“ (*De pallio*) и „О одијевању жена“ (*De cultu feminarum*).

У морално-аскетска дјела из монтанистичког периода, у којима Тертулијан заступа морални ригоризам, спадају: „О посту против психика“ (*De ieiunio adversus psychicos*), „Поучавање у цјеломудрености“ (*De exhortatione castitatis*), „О идолопоклонству“ (*De idolatria*), „О бјекству за вријеме гоњења“ (*De fuga in persecutione*), „О круни“ (*De corona*), „О стидљивости“ (*De pudicitia*) и „О моногамији“ (*De monogamia*).

У спису „О трпљењу“ аутор истиче да се само кроз послушност Богу и трпљење може достићи савршенство. Нетрпељивост је мати свих зла и она је пород самог ђавола.

Трактат „О покајању“ представља важно свједочанство о покајној дисциплини у древној Цркви. Састоји се из два дијела: у првом дијелу (гл. 1–6) говори се о покајању уопште; у другом дијелу (гл. 7–12) о начинима и могућности исповиједања гријехова, о другом покајању. Тертулијан, супротно својим каснијим погледима, допушта могућност другог покајања након крштења. У главама 9–12 говори се о јавном исповиједању гријехова (*exomologesis*) у присуству презвитера, мученика и мирјана, које је било услов за помирење са Црквом, и о вјечној осуди на паклене муке оних који нису искористили могућност другог покајања.

Тертулијан, у спису „Ad martyres“, велича мучеништво и храбри групу хришћана који су у затвору чекали да приме мученички вијенац. Он их подстиче да храбро и непоколебљиво, попут војника у боју, подносе мучеништво, јер ће их оно ослободити из тамнице овога свијета и увести у Царство небеско.

У списима „О одијевању жена“ и „О покривалу дјевственица“ Тертулијан истиче да скромност треба да краси спољашњи лик жене и тражи да Богу посвећене дјевственице буду покривене главе и у цркви, а не само на јавним мјестима. Жене хришћанке немају потребе за украсима и козметиком, јер је истинска љепота дар Божији. Ослањајући се на апокрифну *Енохову књију* Тертулијан заступа мишљење да украси и козметика имају демонско поријекло (De cul. fem. 2–3).

Трактат „О представама“ (30 глава) представља критику позоришних представа и игара у амфитеатру. По садржају га можемо подијелити на увод (гл. 1–3) и два дијела. У првом дијелу (гл. 4–13) аутор истражује порјекло позоришних представа и игара у амфитеатру и, ослањајући се на Варона и Светонија, закључује да су се развили из древних паганских обреда и мистерија. У другом дијелу (гл. 14–30) критикује паганске представе са етичког становишта, наглашавајући њихов неморални карактер и неспојивост са хришћанством. У последњој 30. глави говори о Другом Христовом доласку, хиљадугодишњем царству праведника на земљи, Страшном суду и казнама које чекају многобошце.

Трактат „О молитви“, настао око 200. године, намјењен је катихуменима. Осим првог у историји Цркве тумачења „Молитве Господње“ (гл. 2–9), коју аутор назива „кратким садржајем цијелог Јеванђеља“ (breviarium totius Evangelii), трактат садржи и практичне савјете о молитви (гл. 9–29). У 19. глави говори се о Евхаристији, а у 25. глави о часовима свакодневне молитве (првом, шестом и деветом).

Тертулијанов екстремни ригоризам долази највише до изражаја у два његова списа: „О посту против психика“ и „О идолопоклонству“. Трактат „О посту“ уперен је против Православне Цркве чије чланове Тертулијан назива психицима. Они се, по Тертулијану, не придржавају строгих правила поста и немају дарове Духа Утјешитеља као што их имају монتانисти. У трактату „О идолопоклонству“ Тертулијан забрањује хришћанима да активно учествују у друштвеном животу Римске империје и не признаје никакву везу између Цркве и државе. Забрањујући хришћанима да буду учитељи, државни чиновници, војници, трговци и слично, он их потпуно искључује из римског друштва.

Покајну дисциплину Картагинске Цркве Тертулијан критикује у спису „О стидљивости“, заступајући супротан став по овом питању у односу на период када се налазио у крилу Цркве. Под утицајем монτανистичког ригоризма он дијели гријехе на опростиве и неопростиве

(*peccata remissibilia i irremissibilia*). У неопростиве гријехе убраја идолопоклонство, блуд и убиство.

У трактатима „Поучавање у цјеломудрености“ и „О моногамији“ Тертулијан одбацује други брак и изједначује га са прељубом. „Један брак признајем као и једног Бога“ (*Unum matrimonium novimus sicut unum deum; De monog. 1*).

Тертулијан је био велики противник философије и рационалистичко-логичких схватања у области вјере. Философија је за њега мати свих јереси, а философи патријарси јеретика. „Шта имају заједничко философ и хришћанин, ученик Грчке и ученик неба?“, пита се Тертулијан (*Apologet. 46, 18*). Први је мудрац на ријечима, други је мудрац на дјелу; први је рушитељ, други је стваралац; први је кривотворитељ истине, други је њен вјерни тумач. „Шта има Атина са Јерусалимом?“ (*Quid ergo Athenis et Hierosolymis; De praes. haer. 7, 8*). Философска мудрост потиче из Атине, а хришћанска из Соломоновог храма. Прва је мудрост по човјеку, а друга мудрост по Богу.

У жељи да дођу до спознаје истине рационалистичко-логичким путем философи су падали у заблуде. Доласком Христовим сва философска тражења истине, по Тертулијану, губе свој смисао. Христос је објавио пуну истину свијету, а његове ријечи су једноставне и не изискују философско појашњење. Од њиховог философског тумачења настале су јереси. Дискурзивно мишљење треба да уступи мјесто вјери, која завршава тражење истине. Онај ко је повјеровоа нашао је оно што је тражио и тиме ограничио тражење и налажење сваког доказа: „Ти си вјером ограничио тражење и налажење сваког доказа – сам резултат тражења теби је одредио границу“ (*De praes. haer. 10*).

Тертулијан није изрекао нити написао ријечи *Credo quia absurdum* (Вјерујем јер је апсурдно), али се оне одлично слажу са његовим антифилософским и антирационалистичким ставом. Ријечи из петог поглавља (V, 4) његовог дјела „*De carne Christi*“ то најбоље илуструју: „Син Божји је разапет – не стидим се, иако се тога треба стидјети. Син Божји је умро – вјеродостојно је јер је апсурдно. Био је погребен и васкрсао – извјесно је јер је немогуће“ (*Crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile*).

Иако је Тертулијан био велики противник философије његово богословље није лишено философског утицаја. Као и стоици, он учи да је све што постоји тјелесно (*Nihil estin corporale nisi quod non est; De carn. Chr. 11*). Човјечија душа, анђели и Бог су по њему тјелесни (тијело својег рода – *corpus sui generis; Adv. Prax. 7*). Бог је најпрефињеније и најтананије од свих тијела. Пододбно стоицима Тертулијан разликује у Богу суштинска својства (*ἔξεις*) и случајна својства (*συχέσεις*). Суштинска својства (вјечност, разум, доброта, истина, правда) припадају одувијек

Богу (Adv. Herm. 4). Случајна својства (Судија, Пантократор, провиђење) везана су за Божански домострој и пројавила су се онда када је Бог одлучио да створи свијет (Adv. Herm. 3). За њихово постојање неопходан је био објекат (свијет) на кога су могла бити примијењена.

Тертулијан је унаприједио учење о Светој Тројици у односу на своје претходнике. Он први на Западу користи појам *Trinitas* за заједницу Божанских лица и истиче да је свако од лица Свете Тројице Бог и да су истовремено сва три лица један Бог (et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque; Adv. Prax. 13). Отац, Син и Свети Дух су нераздјељиви и неразлучни (Adv. Prax. 18). Њихова веза (connexus) производи „Тројицу сједињених (cohaerentes)... Три чине Једно а не Једнога“ (tres unum sunt, sed non unus; Adv. Prax. 25). Иако се разликују међу собом као Лица, њихова суштина је једна (заједничка) и једно је начало (Отац). Тројично јединство није апстрактно него конкретно. Носилац тог јединства по преимућству је Бог Отац. Тертулијан каже да неки људи не схватају правилно Божанско тријединство „јер домостројни број и поредак (dispositio) тријединства прихватају као дијелење Једног, иако се Једно, производећи из самог себе тријединство, од тога не нарушава, него јача“ (Adv. Prax. 2).

Као и апологети, Тертулијан повезује рађање Сина Божијег са стварањем свијета и усваја разлику између унутрашњег Логоса (λόγος ἐνδιάθετος) и изреченог Логоса (λόγος προφορικός). Првоначално, по Тертулијану, Бог је постојао сам. Он је био сам у том смислу што изван Њега ничега није било. Међутим, не може се рећи да је Он био сам у апсолутном смислу, јер је у Његовом унутрашњем животу постојала нека мноштвеност. Он је имао у Себи Свој Разум (Ratio, Sophia), а у Разуму Свог Логоса (Sermo; Adv. Prax. 5). До стварања свијета Бог је рађао у свом мишљењу (in sensu) Свога Логоса, у Коме је била замисао и преднацрт будуће васељене. Када је Бог изрекао прву творачку заповијест: „Нека буде свјетлост!“, тада се Логос истински родио од Њега и постао Сином јединородним (Adv. Prax. 7). Тог момента Логос је добио своју форму (speciem), украс (ornatum), звук (sonum) и глас (vocem), и постоји у Богу као посебно лице. Од Оца кроз Сина (a Patre per Filium; Adv. Prax. 4) добио је лично биће и Дух Свети, пред стварање свијета. На тај начин тројичност лица у Богу, по Тертулијану, постојала је првоначално само у потенцији, у Његовим мислима, али у стварности она се појављује пред стварање свијета.

Учење о унутрашњем и изреченом Логосу изложено је код Тертулијана у много развијенијој форми него код апологета. Црта (граница) која раздваја два момента у постојању Логоса повучена је дубље. Логосу унутрашњем противпостављен је не само изречени Логос (као код апологета) него и Син. Истина је да су претходни писци називали акт у којем Логос ступа у нови моменат Свога постојања рођењем, али су

Логоса и у првом моменту Његовог постајања називали Сином а Бога Оцем, чиме је унутрашњи смисао самог акта рођења затамњен. Они не установљују никакав нови однос након рођења Сина између Бога и Логоса у њиховом унутрашњем животу, па је израз „Логос се рађа“ значио за њих исто што и „Логос се шаље у свијет“. За Тертулијана сам моменат рођења има своје специфично значење: од тог момента Бог и Логос ступају међу собом у однос Оца и Сина. Тертулијан није само поставио јасну разлику између Логоса и Сина с једне стране и Бога и Оца с друге стране, већ је предвидио логичке последице које из тога произлазе, истичући да се име Бог односи на суштину (супстанцију), а да се именом Отац означава однос Бога према Сину. То значи да, по Тертулијану, Отац није вјечно одређење и име Бога, јер је било времена када није било Сина (*fuit tempus, cum Dei Filius non fuit*; Adv. Herm. 3) који је учинио Бога Оцем. Бог је, по Тертулијану, и до стварања свијета рађао Логоса (Премудрост) у Свом мишљењу (*in sensu suo condens et generans*). Али то рођење није било савршено, јер Логос још није био Син. Логос је стварно (*ad effectum*) постао Сином а Бог Оцем оног момента када су произнесене прве творачке ријечи „*Fiat lux*“. Произношење тих ријечи било је истовремено и савршено рођење Логоса (*nativitas perfecta Sermonis*; Adv. Prax. 7). Тада Бог постаје Отац Логоса, а Логос јединородни (*unigenitus*) Син Божији.

Тертулијан пада у субординационизам када покушава да образложи Божанску монархију. Син и Дух Свети су произишли од Оца ради стварања свијета и управљања свијетом, па самим тим не могу бити, по Тертулијану, равни Њему по Божанству. Отац је цијела супстанција (*Pater tota substantia est*), а Син је само дио (цјелине) који истиче из Очеве суштине (*Filius vero derivatio totius et portio*; Adv. Prax. 9). Отац је Самобог (*ipso deus, αὐτόθεος*) или Бог у властитом смислу, док се Син може назвати Богом само у индиректном смислу. Свети Дух је, по Тертулијану, као *portio* (дио) Сина мањи и од Оца и од Сина (*Apologet.* 21). Тертулијанов субординационизам потврђују и аналогije којима се сликовито изражава: „Логос је изишао из Бога као што изданци излазе из коријена, као што ријека излази из извора или зраци свјетлости из сунца. Изданци, ријека и зраци су еманиције суштине из које произлазе. Изданак је син коријена, ријека син извора и зрак син сунца. Изданак и коријен, ријека и извор, зрак и сунце су у јединству, недјељиви иако их треба разликовати као двоје“ (Adv. Prax. 8). Тертулијан проширује ову слику и на Духа Светога, за којег каже да се Он односи према Оцу и Сину као плод према изданку и коријену, као корито ријеке према ријеци и извору или као вршак зрака у односу према зраку и сунцу.

Тертулијаново тројично богословље треба сагледати у контексту времена у којем је настало. Монархијани су у учењу о два стања Логоса (*λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός*) видјели двобоштво, па су

бранећи јединство Божије сливали лица Свете Тројице. Борећи се против монархијанског сливања лица Тертулијану је било неопходно да докаже да су Отац, Син и Дух Свети три различита лица, и да истовремено избјегне монархијанске приговоре за двобоштво због учења о два стања Логоса. Он успијева да докаже да се вјера у Свету Тројицу не противи божанској монархији али приликом објашњења божанске монархије пада у субординационизам.

Тертулијан има најразвијенију и најразрађенију христологију од свих црквених писаца доникејског периода. Његова христологија, формирана у полемици са гностичким докетизмом, је потпуно православна, сагласна халкидонском вјероисповиједању. Син Божији Господ Исус Христос сјединио је у Себи човјека са Богом (*Adv. Marcion. II, 27*). Он је био не само Бог него и савршени човјек који је учествовао у свим нашим страдањима и у немоћима наше природе осим гријеха (*De carn. Chr. 5–9*). Тијело Господа Исуса Христа било је реално, рођено је као наше и састоји се из плоти и крви (*De carn. Chr. 9*). Христос је такође примио и нашу душу – духовну и разумну (*De carn. Chr. 10–14*). Он има једно лице и двије природе (*una persona, duae substantiae; Adv. Prax. 27*).

Тертулијан одлучно одбацује сливање и мјешање двију природа јер би то претпостављало њихову измјену: „Ми видимо двострук састав који се образовао, не благодарећи мијешању него благодарећи сједињењу (двију природа) у једно лице... На тај начин сачуване су особениности (својства) обију природа тако што је и Дух јавио у Њему своја дјела, то јест силе (*virtutes*), дејства (*opera*) и знамења (*signa*), и плот претрпјела своја страдања, тј. искусила глад у присуству ђавола, била жедна у присуству самарјанке, оплакивала Лазара, бојала се смрти и на крају умрла“ (*Adv. Prax. 27*). Својства саставних елемената (Божанског и човјечанског) су највјеродостојнија свједочанства да у Христу постоје обје природе – Божанска и човјечанска: „Врлине Духа су показале Бога, а страдања – човјечје тијело. Ако врлине нису биле без Духа, онда ни страдања нису била без тијела: ако је тијело са (својим) страдањима било привидно, онда је и Дух са својим врлинама био лажан“ (*De carn. Chr. 5*).

Они који одричу стварност Оваплоћења не могу, по Тертулијановом мишљењу, да схвате историју човјечанства, јер Оваплоћење представља централну тачку те историје и даје јој виши смисао и јединство. Стари Завјет представља вријеме постепеног силажења Бога ка човјеку. У Новом Завјету Бог силази међу људе и живи међу људима као човјек, да би човјека научио да живи божанским животом.

Тертулијан заступа учење о *communicatio idiomatum* (*De carn. Chr. 5; De pat. 3*). Он говори о страдању Бога (*passiones Dei*); каже да Бог трпи своје рођење у утроби Мајке (*nasci se Deus [in utero] patitur [matris]*); да је Бог распет и да је истински умро (*vere crucifixus est Deus, vere mortuus*).

Бранећи стварност људске природе у Христу против докета, Тертулијан је отишао предалеко негирајући дјевичанство Богородице приликом рађања (*in partu*) и након рађања (*post partum*). Иако је била Дјева кад је зачела, Марија је, по њему, била жена кад је родила: „Дјева у односу на мужа, али не у односу на рађање, па иако је као Дјева зачела, рађањем се удала“ (*Virgo quantum a viro: non virgo quantum a partu, et si virgo concepit, in partu suo nupsit; De carn. Chr. 23*).

И Тертулијан, попут Св. Јустина и Св. Иринеја, прави паралелу Дјева Марија – Ева, и пореди њихове улоге у историји спасења. У дјеву Еву је ушла ријеч (змија) и произвела смрт. Да би се обновио живот било је неопходно да Ријеч Божија уђе такође у Дјеву. Оно што је било изгубљено кроз женски пол, морало је да буде обновљено кроз исти тај пол. Ева је повјеровала змији, а Марија Гаврилу (*De carn. Chr. 17*). Као резултат се у Исусу Христу сјединило право тијело човјечије са Духом Божијим. Христос се родио на уобичајен начин и изишао из утробе Дјеве Марије, као и сва дјеца, због чега се у њеним дојкама појавило млијеко којим је хранила Богомладенца (*De carn. Chr. 20*).

Своју антропологију Тертулијан најтемељније излаже у спису „О васкрсењу тијела“. Човјек је најбоље и најсавршеније створење Божије; он је украс и владика васељене која је створена за човјека и ради човјека, да му служи (*De patien. 5; Adv. Marc. II, 8; De carn. resur. 5*). „Оно што је створено (да служи) ниже је од онога за кога је створено“ (*De carn. resur. 5*). Од свих створења само је човјек створен по лику и подобију Божијем и само човјек као јединствено разумно биће у читавом видљивом свијету може да спозна свога Творца, да му се приближи и да се сједини с Њим. Тертулијан каже да је човјек и по свом поријеклу и по свом положају у свијету изнад анђела (*Adv. Marc. II, 8*). Анђели су, по његовом мишљењу, створени, као и све остало, силом и свемоћи Божијом, а човјек је произишао непосредно из Божијег даха (Бог је првосазданом Адаму удахнуо дах живота). Није анђелима него човјеку Бог потчинио васељену и дао власт над њом (*Adv. Marc. II, 8*). Иако и анђели имају слободну вољу, воља човјекова је снажнија од воље анђела, зато што човјек може да побједи ђавола, који је пали анђео (*Adv. Marc. II, 8*).

Тертулијан, супротно гностицима, истиче важност и првостепени значај тијела за човјека. Човјек је цјелина састављена из два дијела – душе и тијела. Душа и тијело су нераскидиво повезани и дјелују у потпуној сагласности једно с другим. Човјек не може да постоји без једног од тих чинилаца: „Ни душа сама по себи не може да буде названа човјеком, будући да је била смјештена у то обличје које се називало човјеком, нити је тијело без душе човјек, јер, након изласка душе, оно се назива лешом“ (*De carn. resur. 40*). Душа ништа не чини без тијела које је њен слуга и њен пријатељ. Када човјек гријеша он то чини помоћу оба елемента: душе, као оне која покреће, и тијела, као оног који извршава (*De*

carn. resur. 34). Тијело се одухотворава душом, а душа у тијелу има сав помоћни апарат чула: вид, слух, укус, мирис и додир. Душа прожима читаво тијело и манифестује се различито у сагласности са тјелесним органима, слично ваздуху који излази кроз различите рупе на флаути и даје различите звуке (De anima 14). Иако се тијело сматра слугом душе, оно је њен заједничар и сунаследник у свему, што значи и у вјечном животу (De carn. resur. 7). Човјек је слика Божија не само по својој души него и по тијелу. Његово тијело саздано је „по слици Христовој“ (ad imaginem Christi), то јест по слици Христовог тијела (De carn. resur. 6; Adv. Prax. 12).

Критикујући оне који куде и омаловажавају тијело због његове материјалности Тертулијан каже да је ријечима тешко указати човјечијем тијелу „толико почастии колико му је указао Онај Који га је створио Својим рукама“, усмјеравајући на њега Свој ум, Своју мудрост, Своје дјелање и бригу (De carn. resur. 6). „Како онда кудити и хулити послије тога на тијело?“, пита се Тертулијан. Бог није могао да себи сродну душу (у којој се налази лик и подобије) смјести у лоше тијело. Тертулијан истиче да је тијело причасно пожудама и пороцима али да није због тога мање вриједно. Тијело, причасно пожудама и пороцима, је крст своје врсте који човјек мора покорно да носи (De idol. 12). Постови и полно уздржање прекаљују тијело и чине га способним да поднесе сва искушења (De pat. 13).

Христово васкрсење представља темељ наше наде да ће и наше тијело васкрснути: „Тијело ће васкрснути, читаво и неповријеђено... Гдје год да се нађе сачуваће га Бог помоћу вјерног Посредника између Бога и људи Исуса Христа, који ће вратити човјека Богу а Бога човјеку (De carn. resur. 63, 1).

Душа је „дах Божији“ (flatus Dei; De anima 19) „изданак Духа“ (spiritus tradux; De anima 9) и као таква сродна је Богу (Deo proxima; De carn. resur. 7). Када говори о природи душе Тертулијан, под утицајем стоика, учи да је она материјална и тјелесна (тијело својега рода – corpus sui generis; De anima 9; De carn. Chr. 11; Adv. Marc. V, 15). Тијело душе има свој спољашњи облик слично физичком тијелу, а сачињено је од тананог, њежног и прозачног елемента, тако блиставог да га не видимо (De anima 9). Тертулијан одбацује Платоново учење о преегзистенцији душе, а такође и креационистичко мишљење да душа настаје тек у самом моменту рођења. Он заступа традиционистичко учење по коме се душа зачиње заједно са тијелом из сјемена родитеља. Душа дјетета потиче од душа родитеља и рађа се заједно са тијелом (De anima 27). Рођена заједно са тијелом душа и узраста заједно са њим постепено раскривајући своја својства, при чему њена суштина остаје неизмјењива. Будући да је налик на младицу очеве душе, душа дјетета наслеђује карактерне склоности родитеља, како за добро, тако и за лоше. Пошто све душе

воде поријекло од Адамове душе, оне рођењем наслеђују и првородни гријех. Док се првородни гријех преноси преко родитеља, лични гријех је везан за слободну вољу којом је обдарен сваки човјек.

Тертулијан је доста писао о Цркви и први је хришћански писац који је Цркву назвао мајком (Ad. mart. 1; De orat. 2; De bapt. 20). Стварање Еве, прамајке свих људи прасликује, по њему, оснивање Цркве. Као што је из Адамовог ребра, када је био успаван, створена жена тако је и после смрти Господње, коју прасликује Адамов сан, из прободеног ребра истекла крв и вода и искупитељском жртвом Христовом саздана је Црква, која је истинска мајка свих живих.

Црква је чувар откровења и прихватилиште вјере. Постоји само једна истинска Црква распрострањена по цијелом свијету (De virg. vel. 2; De bapt. 15). Јединство Цркве Тертулијан доказује јединством Предања, односно јединством *јавила вјере* (regula fidei) као једином објективном критеријуму истине (De presc. her. 21). Ту вјеру апостоли су благовјестили по читавој васељени оснивајући Цркве у многим градовима. Од ових апостолских Цркава су све остале Цркве примиле сјеме истинског учења, због чега их такође треба сматрати апостолским (De presc. her. 20–21; 36). Будући да су све апостолске, оне заједно чине једну Цркву (Adv. Marc. IV, 5). Због јединства заједничке вјере све Цркве су идентичне једна другој и ниједна од њих, по Тертулијану, није изнад неке друге. Сходно томе ниједна Црква не може да претендује на првенство над осталим Црквама. Вјероучење које се противи апостолском Предању је лажно. Зато јеретичка зборишта нису Црква (De presc. her. 21). С једне стране су Црква, апостоли и Предање, а с друге јеретици који искривљују истину и не могу да докажу своје поријекло од апостола.

Учење о апостолском прејемству Тертулијан је одбацивао сматрајући да се власт поучавања добија лично као посебан дар Духа Светога и да је добијају само изабрани.

Тертулијан је подијелио човјечанство на два супротстављена табора: „castra diaboli“ или „saeculum“ (табор ђавола или свјетско многобожачко друштво) и „castra Dei“ или „ecclesia“ (табор Божији или Цркву). Ова два табора имају различит систем вриједности, различиту историју и различито назначење. *Saeculum* поштује искључиво земаљске, пролазне и илузорне вриједности и његова судбина потпуно је повезана са судбином овога свијета. Њиме управљају демонске силе које вјешто манипулишу људима водећи их у погибао. *Ecclesia* почива на непролазним, духовним вриједностима будућег небеског царства и предначињена је за вјечно блаженство. Њоме управља сам Бог. Све наде секуларног човјека усмјерене су на овладавање овим свијетом; све наде хришћанина, који је странац у овом свијету, усмјерене су на будуће непролазно царство. Судбина оба табора давно је предодређена Божанским

провиђењем. Непријатељство међу њима и сурова гоњења хришћана дио су Божанског промисла. Бог допушта гоњења да би укријепио дух хришћана и испитао њихову вјеру. Знајући да се ништа не дешава без знања и допуштења Божијег, хришћани треба да храбро подносе сва искушења и невоље и да се насиљу и суровости овога свијета супротставе трпљењем, мирољубивошћу и моралном чистотом, ишчекујући скори долазак праведног суда. Својом социо-историјском концепцијом супротстављених табора Тертулијан је извршио снажан утицај на Августина и Амвросија.

Свети Кипријан Картагински

(Thascius Caecilius Cyprianus; Κυπριανός Καρχηδόνας)

Св. Кипријан је послје Тертулијана други велики теолог из Сјеверне Африке. Рођен је почетком III вијека у Картагини у имућној и угледној многобожачкој породици. Лактанције (Divin. instit. V, 1, 24) каже да је прије обраћања у хришћанство стекао репутацију врсног учитеља говорништва (ретора), а има индиција да је радио и као адвокат.

У зрелим годинама Кипријан напушта свјетовно звање и живот препун раскоши и под утицајем презвитера Цецилија прима крштење (246), радикално мијењајући дотадашњи начин живота. На његово обраћање вјероватно је утицао и узоран живот картагинских хришћана, које је лично познавао. Живио је повучено, посвећујући највећи дио времена молитви, изучавању Светог Писма и читању Тертулијанових дјела. О свом духовном путу приповиједа сам Кипријан у „Писму Донату“: „Док сам се још налазио у тами, дубоко заслијепљен, чинило ми се крајње тешким и мучним учинити оно на шта ме позивало Божије милосрђе... Био сам везан силним гријесима свога претходног живота и нисам вјеровао да бих се од њих могао ослободити. Толико сам слиједио пороке и угађао својим злим нагонима... Но када је препородитељском водом (водом крштења) опрана биједа мога претходнога живота, небеска свјетлост обасјала је моје срце; тајне су се почеле откривати и мрак је ишчезао; друго рођење претворило ме у сасвим ново биће. На чудесан начин почела је тада нестајати свака сумња... Јасно сам схватио да је мој претходни живот проведен у гријесима био земаљски живот и да је оно што је у мени породило Дух Свети био почетак новог божанског живота“.

Убрзо послје крштења Кипријан је рукоположен за свештеника, а након смрти епископа Доната, 248. године, народ га је повицима (акламацијом) тражио за његовог наследника. Кипријан је послје краћег оклијевања прихватио избор. Брзо напредовање Св. Кипријана у цр-

квеној јерархији изазвало је завист једног дијела свештенства. На челу опозиције новом епископу био је презвитер Новат, са којим ће се касније Св. Кипријан сукобити по питању црквене дисциплине.

Када је Кипријан постављен на епископску катедру у Картагини, однос државне власти према хришћанима био је коректан. Декијевим доласком на власт 249. ствари су се радикално промијениле. У јануару 250. он издаје едикт послје кога почиње жестоко гоњење хришћана. Хришћанима је наређено да се јавно одрекну хришћанства и да то докажу приношењем жртава паганским идолима. Кипријан се склонио у близини Картагине, гдје се четрнаест мјесеци скривао од својих гонилаца. Његови противници су га неправедно осудили за *кукавичко држање* и избјегавање мучеништва. Треба нагласити да Св. Кипријан одлуку да се склони од својих гонилаца није донио из страха од смрти него из убјеђења да је Картагинској Цркви у томе часу потребнији жив него мртав. Он се читаво вријеме бринуо о својој пастви шаљући јој пастирске посланице препуне љубави и мудрих савјета.

Након престанка гоњења 251. године настаће спор по питању примања палих (*lapsi*) у Цркву, који ће изазвати расколе у Картагини и Риму. *Палима* су називани они хришћани који су се покорили Декијевим наредбама. Међу њима су постојале три групе који су се разликовале у степену пада. Првој групи припадали су они који су пристали да приносе жртве паганским божанствима, због чега су названи *жривоуриносићељи*. У другу групу сврстани су они који су приносили само тамјан, због чега су названи *јриносићељи шамјана*. Трећој групи припадали су они који су новцем, митом и везама добили потврду (*libellus*) да су жртвовали, иако то нису учинили, због чега су названи *либелати*.

За вријеме Кипријановог одсуства једна група свештеника предвођена Новатом примала је *йале* у црквену заједницу без претходног покајања, истичући да такав поступак заговарају и одобравају исповиједници. Кипријан је предлагао да се питање палих ријеши на црквеним саборима, утирући тако пут саборном рјешавању најважнијих црквених питања. Он је раније под утицајем Тертулијана био ригористички настројен према палима, али је сада, под утицајем гоњења и услед зрелог расуђивања, заступао мишљење да свима који су пали треба дати могућност да се врате у црквену заједницу, али је неопходно да претходно прођу одређену покајну дисциплину која је зависила од тежине пада. На помјесном сабору у Картагини 251. донесена је одлука да сви пали, који претходно прођу одговарајућу покајну дисциплину, могу да буду примљени у крило Цркве. Незадовољна оваквом одлуком једна група презвитера на челу са Новатом и Фелицисимом, која се борила за примање свих палих у црквену заједницу без претходног покајања, изазвала је раскол и одијелила се од Цркве. У исто вријеме настао је и Новацијанов раскол у Риму, чије су присталице заговарале најстрожу

дисциплину према палима. Присталице оба раскола изопштене су из Цркве на помјесним саборима у Картагини.

Пред крај живота Кипријан је активно учествовао у спору о ваљаности крштења од стране јеретика. Он је у складу са својом еклисиологијом сматрао да се овакво крштење не може сматрати ваљаним пошто су јеретици изван Цркве, а крштење је унутар-црквени чин. Кипријан каже да јеретици и расколници немају Светог Духа, без којег не може бити саопштена никаква благодат приликом крштења: „Не може се нико обући у Христа без Духа, нити се Дух може одвојити од Христа“ (Ер. 74 ad Romaeum.). Будући да је крштење јеретика и расколника, по његовом мишљењу, недјелотворно и ништавно, оне јеретике и расколнике који се обраћају Цркви треба третирати као некрштене незнабошце. На приговор својих опонената да је крштење само једно, Св. Кипријан одговара да је то тачно јер „крштење јеретика није крштење, већ само ништавно и нечисто погружавање“ (*sordida et profana tinctio*; Ер. 71 ad Quintum.). На картагинском сабору 256. године једногласном одлуком 87 отаца потврђена је недјелотворност јеретичког крштења: „Цркву јеретика не треба прекрштавати него крстити“ (*Ecclesia haereticos non rebaptizet, sed baptizet*). У завршној бесједи на сабору Св. Кипријан каже да „јеретике треба крстити јединственим крштењем Цркве, да би они могли од противника постати пријатељи и од антихриста хришћани“ (*Sentent. 87*). Одлука сабора изазвала је оштру реакцију папе Стефана који је заступао супротно мишљење.

За вријеме Валеријевих гоњења Св. Кипријан је показао да се не плаши смрти којој је храбро пошао у сусрет 14. септембра 258. године, када је посјечен мачем. Тако је картагински светитељ преминуо у складу с оним што је проповиједао. Стално је величао мучеништво, живот после смрти и смрт као ослободитељицу.

Св. Кипријан је током свог епископовања написао дванаест краћих расправа (трактата). Неки од ових трактата имају епистоларну форму (*Ad Donatum, Ad Demetrianum*). Остатак Кипријановог стваралаштва чине писма. До нас је дошло 81 писмо (65 писама које је он упутио другима и 16 писама упућених њему).

Дјела Св. Кипријана уживала су велики углед у хришћанској старини. Она су била призната од стране Цркве као обрасци православног исповиједања и читана су на васељенским саборима.

Најпознатије и најважније Кипријаново дјело „О Јединству цркве“ (*De unitate Ecclesiae*) написано је током 251. године као одговор на римски Новацијанов раскол. Трактат се састоји из увода и два дијела. У уводу (гл. 1–3) аутор говори уопштено о јересима и расколима као изумима ђавола; у првом дијелу (гл. 4–9) доказује јединство Цркве; у другом дијелу (гл. 10–22) говори о штетним последицама подјела у крилу Цркве и неопходности јединства. Кипријан је написао овај трактат са

циљем да упозори вјернике на опасност од раскола који пријети да раздије јединство Цркве, које је сам Господ Исус Христос истицао међу својим ученицима као највећу вриједност. Јединство Цркве је, по Св. Кипријану, главно средство против ширења јереси и раскола.

Кратак али веома значајан спис „О Молитви Господњој“ (*De dominica oratione*), настао 252. године, садржи светитељево расуђивање о молитви уопште и његово тумачење молитве *Оче наш*. Он истиче да молитва *Оче наш* садржи у скраћеном облику цјелокупну хришћанску вјеру. У прозби *Хљеб наш насушни дај нам данас* ријеч хљеб има двоструко значење. Она означава хљеб који свакодневно користимо као основну људску храну, али такође има и дубље духовно значење и означава евхаристијски хљеб, хљеб живота који је сам Господ Исус Христос. Спис „О Молитви Господњој“ је веома рано постао приручни катихизис за хришћане на латинском западу.

„Спис за Деметријана“ (*Ad Demetrianum*) има апологетски карактер, а упућен је многобошцу Деметријану који је клеветао хришћане да су криви што су болести и глад задесили римску империју, јер су разгњевили римске богове. Св. Кипријан одговара да су истински виновници ових зала многобошци који се клањају лажним боговима, прогоне хришћане и истрајни су у злу.

Трактат „Фортунату о подстицају на мучеништво“ (*Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*) настао је у вријеме Велеријевог гоњења 257. године. Кипријан наводи одређене стихове из Светог Писма који се односе на мучеништво са кратким објашњењима. Циљ списка је да охрабри хришћане и припреми их на прогон и мучеништво.

Спис „Квирину, три књиге свједочанства против Јудеја“ (*Ad Quirinum, Testimoniorum libri III adversus Judaeos*) има апологетско-полемички карактер. Прва књига представља апологију уперену против Јудеја, у којој Св. Кипријан навођењем цитата из Старог Завјета настоји доказати да је Бог одбацио Јудеје због њихових недјела и кривице и умјесто њих позвао многобошце да приме истину Јеванђеља. Друга књига садржи христологију, а трећа се бави морално-дисциплинарним питањима. Овај спис је важан за изучавање латинског текста Библије, јер садржи велики број старозавјетних цитата у раном латинском преводу.

У дјелу „О Палима“ (*De lapsis*), насталом 251, Кипријан хвали вјернике који су храбро поднијели прогонство и оплакује оне што су у прогонству посрнули. Он наглашава да исповиједници не могу тражити од епископа нешто што се противи Божијим заповијестима (примање палих без покајања). Помирењу са Црквом треба да претходи искрено покајање, јер се у супротном допушта преступ против Тијела и Крви Христове које не могу да приме нераскајани грешници. Онај ко се постиди због својих гријехова и искрено се покаје исцјељује болест пада и заслужује од Бога не само опроштај него и вијенац.

„Писмо Донату“ (Ad Donatum) има аутобиографски карактер. Овдје Св. Кипријан описује свој духовни препород након крштења, када му се открио истински, прави живот који му је пружио мир и потпуну сигурност.

Трактат „О одијевању (владању) дјевственица“ (De habitu virginum) говори о смислу дјевствености и монашког подвига. Светитељ наглашава да је суштина дјевствености у одрицању од земаљских жеља, лично предавање Христу и служење Цркви. Дјевственице су Христове заручнице и треба да се свиђају једино Господу. Оне не смију да буду заокупљене бригом о својој (тјелесној) љепоти јер то противрјечи путу који су изабрале. Кипријан каже да истинске дјевственице представљају *најсјајнији дио Христовој сјаја и цвијеће у врши Цркве*.

Трактат „О користи трпљења“ (De bono patientiae) написан је под утицајем Тертулијановог трактата „О трпљењу“ (De patientia). Трпљење се истиче као једна од највећих хришћанских врлина, која порађа друге врлине, а као узор трпљења служи сам Господ Исус Христос. Трпљење није само скромно и храбро подношење свакодневних потешкоћа него и вјерно и непоколебљиво ишчекивање славнога Христовог доласка.

У спису „О љубомори и зависти“ (De zelo et livore) Св. Кипријан на темељу библијских примјера и изрека показује кобне последице ових страсти. Завист и љубомора су узрок пада самог ђавола и онај ко је заражен тим страстима подражава ђавола. Најбољи лијек против њих је понизна љубав коју проповиједа Црква.

„Књига о смртности“ (De mortalitate) написана је у вријеме епидемије куге 252. са циљем да укријепи хришћане да храбро подносе смрт ближњих. Хришћанин је у овоме свијету само гост и пролазник и зато треба да гледа на смрт као на ослободитељицу и одмор након борбе.

У трактату „О ништавности идола“ (De idolorum vanitate), познатим и под називом „Quod idola dii non sunt“ (Идоли нису богови), који има апологетски карактер, Кипријан доказује да паганска божанства нису ништа друго него стари цареви који су обожавани након смрти.

У Трактату „О добротинству и милостињи“ (De opere et eleemosynis) светитељ подстиче чланове Цркве да пруже помоћ свима онима који су у невољи (болесним, сиромашним, немоћним), истичући да су добра дјела неопходна за спасење.

Изузетно важан дио Кипријановог стваралачког опуса представљају *Писма*. Из њих са сигурношћу сазнајемо како је Црква тада била устројена, са којим се проблемима сусретала, како је обављано богослужење, а неријетко Св. Кипријан у њима излаже и догматско учење Цркве. За историју Цркве нарочито су важна писма у којима говори о раду картагинских сабора (писма 44, 45, 48, 55–57, 59, 61, 64, 67, 68, 70–73).

Иако је Св. Кипријан био прије свега човјек кога су највише интересовала практична питања, он је веома значајан и као теолог. Централно

мјесто у његовом богословљу заузима еклесиологија. Беспоредак који су изазвали расколи Новата и Новацијана утицао је да Св. Кипријан постане ватрени поборник јединства Цркве. Црква је једна и јединствена као што је „један Бог и један Христос“ (Ep. 43 ad plebem.). Она се, као и сваки живи организам, не може дијелити на дјелове.

Јединство Цркве изражава се, по Св. Кипријану, кроз јединство вјере и љубави. Хришћани су повезани заједничком вјером (*fides communis*) и ту вјеру Св. Кипријан назива васељенском (*catholica fides*; Ep. 25 ad Caldon.). Само у Цркви постоји чиста вјера (Ep. 69 ad Magnum). Јерес није само одвајање од Цркве него и искривљивање њене вјере. Зато је ђаво „пронашао јереси и расколе, помоћу којих уништава вјеру, искривљује истину, разбија јединство“ (*De unit. eccl.* 3). Јединство Цркве изражава се такође кроз јединство љубави. Сама тајна жртве Христове указује на хришћанско једнодушје и на постојану и нераздјеливу љубав (Ep. 69 ad Magnum.). Цркви истински припадају само они који имају братску љубав: „У љубави према браћи треба подражавати голубовима, а кротост и благост изједначити са кротошћу и благошћу јагањаца и оваца. Има ли мјеста у хришћанскоме срцу за вучје дивљаштво, пасји бијес, смртоносни отров змије и крвожедност осталих звијери? Треба се радовати када се такви одвоје од Цркве да својом бијесном и отровном zarazом не ухвате Христове голубове и овце. Не може се помјешати нити сјединити горко са слатким, тама са свијетлошћу, киша с ведрином, рат с миром, неплодност с плодношћу, суша с извором, олуја с тишином“ (*De unit. eccl.* 9). Нарушавање заједничке љубави и узајамног сагласја је нарушавање јединства Цркве: „Не може припадати Христу онај ко је вјероломним несагласјем нарушио љубав Христову: онај ко нема љубави нема ни Бога“ (*De unit. eccl.* 14). Јеретици и расколници не чувају ни црквено јединство ни братску љубав и зато „дјелују против љубави Христове“ (Ep. 55 ad Antonian.).

Јединство Цркве манифестује се на помјесном и васељенском нивоу. Јединство помјесне Цркве, по Св. Кипријану, утемељено је на епископу као видљивом ауторитету, који представља центар око којег се окупља црквена заједница. Достојанство епископа је достојанство апостолско, које се путем прејемства сачувало у Цркви. Црква није ништа друго него народ сједињен око свога епископа и стадо послушно свом пастиру. „Епископ је у Цркви и Црква у епископу (*episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo*), и ко није са епископом тај није у Цркви“ (Ep. 66 ad Pupian.). Св. Кипријан истиче да нико не може наслиједити живот вјечни и спасење ако се не повинује епископима и свештеницима (Ep. 4 ad Rompon.). Послушност епископу је неопходна због очувања мира и цјеловитости Цркве: „Када би се, сагласно божанском учењу, цијело братство повинovalo њему онда нико никада не би устајао против свештеничког чина... нико не би раздирао Цркву цијепањем јединства

Христовог и нико, да би угодни себи и по надмености, не би стајао издвојен нити би оснивао нове јереси изван Цркве“ (Ер. 59 ad Cornel.). Послушност епископу је темељ јединства Цркве а непослушност – почетак јереси и раскола: „Дјеловање јеретика и зломислећих расколника почиње обично самоугађањем сједињеним са надменим и гордим презрењем према предстојатељу. Тако започиње одступање од Цркве и скрнављење олтара, тако се нарушава мир Христов, поредак и јединство Божије (Ер. 4 ad Rogatian.).

Догматски основ за учење о јединству Цркве као јединству епископске власти, по Св. Кипријану, је чињеница да је Господ за вријеме свог земаљског живота дао власт да дријеши и веже само једном апостолу – Петру, док су остали апостоли добили исту власт након васкрсења Христовог: „Након свога васкрсења Он свим апостолима даје исту власт. Ипак, како би показао јединство, одредио је својом влашћу да извор тог јединства буде у једноме. Свакако да су и други апостоли били исто што и Петар, и да су једнако судјеловали у части и власти“ (hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio paediti et honoris et potestatis; De unit. eccl. 4). Христово оснивање Цркве само на једном апостолу – Петру је, за Св. Кипријана, само симбол црквеног јединства и ништа више. Из наведеног цитата се види да првенство апостола Петра картагински светитељ не повезује са првенством било које катедре у односу на друге катедре. Зато је погрешно позивање неких католичких теолога на Св. Кипријана као заговорника учења о првенству власти римског епископа у односу на друге епископе. Првенство апостола Петра је темељ јединства епископске власти у границама једне помјесне Цркве, па је самим тим свака епископска катедра наследница катедре апостола Петра.

Св. Кипријан није заговарао апсолутизам епископске власти. Епископ не смије да дјелује самовољно, већ у сагласју са клиром и народом, што Св. Кипријан истиче у писму презвитерима и ђаконима (Ер. 14): „Од самог почетка епископовања мојега поставио сам за правило да ништа не чиним по властитом нахођењу, без савјета вашег и без сагласности са народом“. Као свештеник епископ је посредник између Бога и вјерника. С једне стране он приноси Богу молитве и жртве Цркве, а с друге, он саопштава вјерницима дарове Духа Светога кроз Свете Тајне. Као посредник између Бога и вјерника епископ треба да се одликује моралном чистотом, да буде достојан. Уколико је епископ недостојан, тј. уколико је јеретик или расколник или је пао у неки други тежак гријех, он ће, по Св. Кипријану, бити лишен благодати Духа Светога и свако општењем са њим није ништа друго него ширење „гријеховне заразе“. Зато вјерни народ треба да се одвоји од недостојног епископа и да изабере себи достојног предстојатеља: „Нека се народ не заноси мишљу да може бити ослобођен гријеховне заразе ако има општење са

свештеником – грешником и својим сагласјем доприноси неправедном и незаконитом епископству свога предстојатеља. Народ који се покоравља Божанским заповјестима и који се боји Бога треба да се одвоји од предстојатеља – грешника и да не учествује у жртвоприношењу богохулног свештеника, тим више што он има власт да бира достојне и свргава недостојне свештенике. Ми знамо да је од Бога постављено да се свештеник бира у присуству народа, пред очима свих, да би његово достојанство и способност били потврђени заједничким судом и свједочанством“ (Ер. 67 ad clerum et plebes in Hispania).

Веома је важно учење Св. Кипријана о јединству васељенске Цркве. Као што је јединство мјесне Цркве утемељено на епископу тако се и јединство васељенске Цркве заснива на јединству епископата. Сваки епископ је центар јединства мјесне Цркве, али је истовремено и орган и израз њеног јединства са другим помјесним Црквама. На тај начин се јединство васељенске Цркве јавља као јединство епископата. Епископат је један и нераздјељив и сваки поједини епископ у њему потпуно учествује и јавља се као његов носилац. „Иако је пастира много, они пасу једно стадо и дужни су сабрати и сачувати све овце које је Господ стекао Својом крвљу“ (Ер. 68 ad Stephan.). Савез помјесних Цркава на челу са својим епископима заснован је на љубави и представља неразориво јединство. Одијељена од тог савеза ниједна заједница нема својства Цркве. Ако епископ отпадне од савеза својих саепископа и јединства Цркве он губи власт и част епископа: „онај који је, презријевши јеванђелско и апостолско предање, никога не наслеђујући произишао сам од себе, не може се сматрати епископом и ни на који начин не може имати Цркву“ (Ер. 55 ad Antonian.). Епископи су зато дужни да чувају међу собом мир и да не ступају у спорове са својом браћом саепископима. Сагласје са епископатом чува сваког појединог епископа од заблуде а Цркву од подјеле (Ер. 68 ad Stephan.). Јединствен и једномислен епископат обједињује све мјесне Цркве у једну васељенску Цркву. Само у једној и јединственој Цркви, која има јединство вјере и јединство светотајинског општења, сабрана су сва средства спасења. Таква јединствена Црква је, по Св. Кипријану, Нојева лађа, изван које се нико не може спасити од потопа свијета и вијека (*Salus extra ecclesiam non est*).

Епископи се сједињују међу собом на сабору који је главни орган и израз спољашњег јединства васељенске Цркве. По мишљењу Св. Кипријана сви епископи на сабору су једнаки међу собом и ниједан нема власт над другим епископом. О пуној једнакости свих епископа свети-тељ најексплицитније говори у бесједи одржаној на отварању сабора у Каратагини 256. године: „Јер нико од нас не може да тврди да је он епископ епископа, нити да установљује тирански терор да би принуди своју сабраћу да следују његово мишљење, зато што сваки епископ има сопствено расуђивање у складу са својом слободом и влашћу, и

не могу други епископи да му суде, као што ни он сам не може судити другом“ (Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit, quam nec ipse possit alterum judicare).

Јединство епископата, а самим тим и јединство Цркве, изражава се, по Св. Кипријану, и приликом саборног постављења и посвећења сваког новог епископа, у којем, заједно са паством за коју се бира предстојатељ, учествују и сви околни епископи.

Супротно ригористички настројеним новацијанима, који су схватали Цркву као друштво светих, Св. Кипријан учи да се заједно са светим члановима у Цркви налазе и грешни. У великом дому Цркве Божије нису сви сасуди златни и сребрни него има и дрвених и глинених. Овдје на земљи на њиви Господњој расте пшеница заједно са кукољем.

За разлику од Тертулијана, Свети Кипријан се залагао за нужно крштење дјце. Иако није ништа лично сагријешило дијете је својим првим рођењем *навукло заразу* првородног Адамовог гријеха, који Св. Кипријан назива *дрвном смрћу душе*. Зато је неопходно ново (друго) рођење које се стиче Крштењем. Св. Кипријан се такође залагао за достојанство клиничког Крштења (крштење примљено на болесничком кревету обливањем а не погружавањем) истичући да су достојанство и благодат таквог Крштења равни сваком другом облику крштења (Ер. 76, 12). Св. Кипријан помиње и крштење крвљу (*sanguinus baptisma*) које је по њему узвишеније од крштења водом: „У крштењу водом добија се отпуштање гријехова а у крштењу крвљу – вијенац добродјетељи“ (Ad Fortunat. praef.).

У Кипријановом учењу о Евхаристији налазимо развијенију евхаристијску типологију него код осталих писаца тог периода. Праслике Евхаристије Кипријан види у старозавјетној мани (Изл 16, 4) која храни душу и преображава тијело, у гозби коју припрема Премудрост (Пр 9, 1–6) и у Јаковљевом благосиљању Јуде (Пост 49, 10). Мелхиседеково приношење хљеба и вина праслика је голготске и евхаристијске жртве (Ер. 63, 4).

Кипријан је оштро критиковао акваре или водењаке, који су у Евхаристији умјесто вина користили воду. Њихова нецрквена пракса послужила је као повод Кипријану да 253. године напише чувено „Евхаристијско писмо“ (Epistola 63) у којем је најтемељније изложио своје евхаристијско богословље. Евхаристијско вино, по Кипријану, означава и симболише гозбену радост вјерника. Евхаристија је гозба на којој се хришћанин радује духовним весељем. Она вјернику пружа свету опијеност која га чини трезвеним и управља његов ум ка духовној мудрости (Ер. 63, 11). Вода у евхаристијској чаши симболише народ који се

сједињује са Христом исто као што се вода у чаши сједињује с вином: „Када се у чаши мјешају вино и вода онда се са Христом сједињује вјерни народ; он се сједињује са Оним у Кога вјерује. Вода и вино се послије мијешања у чаши Господњој тако тијесно и неразориво сједињују да се не могу одвојити једно од другог; исто тако се од Христа не може одвојити Црква, тј. народ који чини Цркву... Ако би било принесено само вино онда би Крв Господња остала без нас, а ако би била принесена само вода (као што то чине аквари), онда би народ остао без Христа“ (Ер. 63, 13). Евхаристијски хљеб симболише јединство вјерника: „Као што многа зрна заједно сабрана и помјешана образују један хљеб, исто тако образују једно и исто тијело многи вјерујући сједињујући се у Христу, који је Небески хљеб“ (Ер. 63, 13).

Св. Кипријан истиче жртвено обиљежје Евхаристије коју назива „Тајном Господњег Жртвоприношења“ (*Sacrificii Domini sacramentum*; Ер. 63, 4) и „Тајном Господњег страдања и нашег искупљења“ (*Dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum*; Ер. 63, 14). У Евхаристији је видљиво присутна голготска жртва. Жртва у Евхаристији је иста као и жртва Великога Петка, једино им је облик различит. Свештеник који савшава Евхаристију је сам Господ Исус Христос. Они који недостојно учествују у евхаристијском слављу директно гријеше против самога Господа.

У дјелима Св. Кипријана налазимо свједочанство о пракси свакодневног савшавања Евхаристије („непрестаног приношења Жртве“; Ер. 66, 9) и свакодневног причешћивања (*De orat.* 18; Ер. 58, 1).

Св. Кипријан је доста пажње посветио тајни Покајања. Он одбацује како строгу праксу Новацијана и његових присталица тако и претјерану снисходљивост Новата и Фелицисима и њихових присталица. Црква, по Кипријану, има власт да отпушта не само гријехе који су учињени прије крштења него и гријехе који су учињени послије крштења (*De or. et elem.* 1–2; Ер. 52). Никога не треба лишити плодова покајања и наде помирења са Црквом (Ер. 52, 27). За разлику од Тертулијана, Кипријан сматра да сваки гријех може бити опроштен уколико се грешник истински каје (Ер. 52, 6).

Покајник, по Св. Кипријану, треба да прође кроз три фазе да би се помирио са Црквом: 1) јавну исповјест (*exomologesis*) у присуству клира и народа, 2) задовољење (*satisfactio*) у складу са тежином учињеног гријеха и 3) отпуштање гријехова (*remissio*), послије чега слиједи помирење са Црквом (*pacis, reconciliatio*). Током друге фазе покајник је дужан да принесе задовољење Богу, то јест „да умилостиви Његов гњев и негодовање постом, плачем и ридањем“ (*De laps.* 29). Ко се искрено покаје за своје поступке и постиди се свога гријеха тај ће „обрадовати Цркву и од Бога, кога је прије тога огорчио, добити не само опроштај него и вијенац“ (*De laps.* 35).

Климент Александријски

(Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς; Clemens Alexandrinus, Titus Flavius Clemens)

Тит Флавије Климент је рођен у Атини, у паганској породици, средином другог вијека. Његов литерарни опус одсликава нам човјека широке културе упућеног у философију, религију, поезију, археологију, митологију и књижевност. Постоје индиције да је био посвећен у паганске мистерије. О разлозима и времену његовог обраћања у хришћанство немамо никаквих података. Након обраћања пропутовао је Јужну Италију, Сирију и Палестину, гдје је слушао најзнаменитије хришћанске учитеље, „чуваре истинског предања и блаженог учења, које су непосредно примили од апостола Петра, Јакова, Јована и Павла, наследивши их као синови очеве и посадивши у нашим душама Божијом милошћу сјмена која су им завјештали апостолски учитељи“ (Strom. I, 1, 11, 3). На крају се обрео у Александрији, колијевци јелинизма и водећем интелектуалном центру у том дијелу свијета. Ту је упознао управника и оснивача чувене Александријске катихетске школе Пантена (Πανταίνου † око 202) „уистину подобног сицилијанској пчели, која је са цвјетова апостолског луга сабирала чисту и свету мудрост, усађујући је у душе слушалаца“ (Strom. I, 1, 11, 2).

Климент је са великим одушевљењем слушао предавања александријског „дидаскала“. Он је у Пантену видио савршени идеал хришћанског учитеља и односио се према њему са огромним поштовањем. Убрзо је постао Пантенов помоћник и сатрудник у обављању учитељске дужности, да би га на крају наслиједио на челу катихетске школе као управник (*Euseb. Hist. eccl. VI, 6*).

У вријеме гоњења хришћана од стране императора Септимија Севера (202/203) Климент је избјегао у Кесарију Кападокијску, код свог бившег ученика и будућег епископа јерусалимског Александра. Последња свједочанства о Клименту налазимо у писмима Александра Јерусалимског адресованих Антиохијској Цркви и Оригену, чије фрагменте наводи Јевсевије у „Црквеној историји“. Из фрагмента писма Антиохијској Цркви (211) сазнајемо да је Климент био презвитер и да је уживао велики углед у Цркви (*Hist. eccl. VI, 11, 6*). Из фрагмента писма Оригену, које можемо датирати приближно 215/216, сазнајемо да се Климент већ био упокојио. У овом писму епископ Александар га назива светим: „Ми сматрамо оцима блажене претходнике наше... Пантена, уистину блаженог мужа и учитеља, Светог Климента мога учитеља и добротвора...“ (*Hist. eccl. VI, 14, 8–9*). И у неким древним мартиролозима Климент је прибројан лику светих.

Због његове ерудиције и ширине интелектуалног захвата каснији црквени писци су се односили према њему са великим уважавањем. Јероним га назива „мужем ученијим од свих“; Кирило Александријски

га карактерише као „мужа славног и жељног знања, који је дубоко истражио дјела Јелина као нико прије њега“.

За разлику од оснивача александријске катихетске школе Пантена, који је своје учење излагао само у усменој форми, Климент је развио широку литерарну дјелатност. Његово главно дјело је трилогија „Протрептик“ (Προτρεπτικός) – „Педагог“ (Παιδαγωγός) – „Стромате“ (Στρώματος), у којој је изложио хришћанску апологетику, етику и догматику. Климентова основна идеја је била да у овој трилогији покаже постепено усхођење хришћанина ка истинском знању под руководством Логоса, који се у првом дјелу јавља као протрептиκός, тј. као онај који призива и подстиче многобошце да се обрате истинској вјери, у другом дјелу као васпитач (παιδαγωγός), који новообраћене постепено узводи ка моралном савршенству, и у трећем дјелу као учитељ (διδάσκαλος), који открива посвећенима тајну истинског знања (γνώσις-α).

Први дио трилогије „Протрептик“ или „Подстицајна ријеч Јелинима“ (Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἑλληνας; Protreptikos pros Hellenas) сачуван је на грчком изворнику у рукопису Арете Кесаријског (Codex Parisinus 451) из X вијека. „Протрептик“ представља подстицајни спис апологетског карактера упућен многобошцима с циљем да их подстакне или наговори на обраћање. На почетку списка Климент се обраћа Јелинима позивајући их да послушају пјесму Исуса Христа, учитеља новог свијета, која је љепша и силнија од Орфејеве, па да напусте лажно и бесмислено многобожачко учење. Потом подвргава критици пагански пантеон, оракуле, мистерије, митологију и жртвоприношење (гл. 2–4), и указује на недостојност таквих вјеровања, која су нису ништа друго него људске измишљотине. У главама 5–7. Климент даје кратак преглед учења разних философских школа и пјесника, истичући да им се погледи на божанство веома разликују, што је доказ да су њихова вјеровања лажна. У главама 8–10. цитатима из Светог Писма изображава благост и милосрђе хришћанског Бога као мотив за обраћање и наводи свједочанства многобожачких писаца у корист монотеизма. У завршним главама (10–12) Климент велича Божанско откривење које нам је дао Логос и хришћанске мистерије у којима свештенодејствује сам Господ уводећи нас у чисту и непролазну свјетлост. Он такође критикује безбожне обичаје који најбоље одражавају многобожачко слијепило: „И тако бјежим од обичаја (многобожачког), бјежим од њега као од опасног гребена, као од страхаота Харидбе или као од митских сирена; он гуши човјека, он је замка, пропаст и мрачни бездан“ (Protrep. XII, 118, 1).

Други дио трилогије „Педагог“ (Παιδαγωγός; Paidagogos) сачуван је у три рукописа (Codex Parisinus 451; Codex Mutinianus; Codex Mediceo-Laurentianus). У рукопису Арете Кесаријског (Codex Parisinus 451) „Педагогу“ су придодате двије химне – „Химна Христу Спаситељу“ (ὕμνος τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ; Hymnus Christi servatoris) и „Химна Педагогу“.

Аутор прве химне је највјероватније сам Климент, а аутор друге химне је непознат.

„Педагог“ се састоји из три књиге. У првој књизи (13 глава) говори се о самом васпитачу Логосу, о духовним чадима (παῖδια) које Он васпитава и о средствима васпитања. Као безгрешан и слободан од страсти Логос се прије свега брине о ослобођењу од гријехова и духовном исцјељењу својих чада, од којих се тражи да испуњавају заповијести Божије. У другој (12 глава) и трећој (12 глава) књизи изложене су поуке Логоса о хришћанском животу без неког нарочитог поретка, а паралелно са тим даје се слика савременог паганског друштва и изобличавају његови пороци.

Трећи дио трилогије „Стромате“ (Στρώματος; Stromateis) сачуван је само у Флорентинском рукопису из XI вијека (Codex Mediceo-Laurentianus) и недостаје му почетак. „Стромате“ (Στρώματος = простирке, шаренице) представљају системски неповезану збирку различитих тема. Ипак иза те хаотичне форме, иза спољашње неповезаности скрива се некакав унутрашњи склад мисли које повезује основна идеја списа – увођење у тајну темељних хришћанских истина, које су нераскидиво повезане са откривењем и представљају истински гносис.

У првој књизи „Стромата“ аутор говори о значењу философије и њеној важности за хришћанску науку. У другој књизи истиче надмоћ хришћанске истине над философијом, доказујући да су сва узвишена философска учења заснована на откривењу и да је вјера у откривење темељ сваког религиозног знања. У трећој и четвртој књизи говори о разлици између лажног јеретичког гносиса, заснованог на људском умовању, и истинског хришћанског гносиса, заснованог на откривењу. Пета књига посвећена је питању односа истинског гносиса и вјере. У шестој и седмој књизи аутор изображава истинског гностика као оваплоћени идеал хришћанске моралности. Хришћански гностик умртвљује у себи све страсти и стреми да помоћу црквеног предања и философије правилно схвати тајанствени смисао Светог Писма.

По свједочанству древних хришћанских аутора (Euseb. Hist. eccl. VI, 13, 1; Joan. Dam. Sacra Parallela // PG. 96. col. 476; Phot. Biblioth. 111) Климент је написао и осму књигу „Стромата“. У флорентинском рукопису је као осма књига сачуван омањи трактат логичко-дијалектичког карактера коме су присаједињени „Изводи из дјела Теодота и других следбеника источне Валентинове школе“ (Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί; Excerpta ex Theodoto) и „Изабрана мјеста из пророчких списа“ (Ἐκ τῶν προφητῶν ἐκλογαί; Eclogae prophetae). Готово сви истраживачи се слажу да „Изводи“ и „Изабрана мјеста“ припадају Клименту, али се не слажу по питању њихове повезаности са VIII књигом „Стромата“. Хипотеза протестантског теолога Теодора Цана (Theodor Zahn † 1933) да

оба додатка представљају изводе из осме књиге „Стромата“ које је начинио непознати аутор није заживјела у науци. „Изводи из Теодота“ по мишљењу већине истраживача нису дио VIII књиге „Стромата“. То су највјероватније Климентови „радни записи“ у којима, у форми која је дошла до нас, није лако одвојити цитате и парафразе из дјела Теодота и других јеретика од мисли самог аутора. Француски научник Ф. Сањар (François Sagnard † 1957) издвојио је из тих „записа“ дијелове који, по његовом мишљењу, припадају самом Клименту. Он сматра да је Климентова мисао у „Изводима“ често нејасна, нетачна а понекад и противрјечна, а то објашњава тиме да се аутор док је писао ово дјело налазио у процесу тражења адекватних израза и тачне терминологије [Extraits de Théodote. Texte grec, traduction, introduction et notes de François Sagnard, Paris, Cerf, 1970 (Sources chrétiennes 23)].

Сачувана је једна Климентова егзегетска омилија под називом „Који ће се богаташ спасити“ (Τίς ὁ σφζόμενος πλούσιος; Quis dives salvetur), чија је аутентичност неспорна. Климент тумачи јеванђелску причу о богатом младићу (Мт 19, 21–30; Мк 10, 21–31) имајући нарочито у виду ријечи Спаситељове: „Лакше је камили проћи кроз иглене уши него богаташу ући у Царство Божије“. Он истиче да богатство само по себи није ни добро ни зло, већ да га таквим чини човјеков однос према њему. Оно не смије да постане господар човјекове душе, већ средство за остварење добра. Гријех, а не богатство, спречава човјека да уђе у Царство небеско. Богаташ се може спасити ако испуњава заповијести о љубави према Богу и према ближњем. Те заповијести испуњава онда када попут милосрдног самарјанина савршава дјела хришћанског милосрђа и своје богатство стави у службу ближњега. Климент истиче да се истинско богатство налази у души човјековој и да су најбогатији они људи чија је душа украшена врлинама.

Неколико Климентових списа дошло је до нас само у фрагментима. Најважнији међу њима је егзегетски рад „Хипотипозе“ (Υποτύψεις; Hypotyposes = нацрти, скице), од кога је сачувано неколико фрагмената на грчком језику у „Црквеној историји“ Јевсевија Кесаријског, библијским коментарима епископа трикског (трикалског) Икуменија (Οἰκουμένιος) и „Духовном лугу“ Јована Мосха, а такође и један већи фрагмент на латинском језику у Касиодоровом „De institutione divinarum litterarum“. Све фрагменте „Хипотипоза“ сабрао је и објавио 1884. године Теодор Цан (*Zahn T.*, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur III). По Јевсевијевом (Hist. eccl. VI, 14, 1) и Фотијевом (Biblioth. 109) свједочанству Климент у „Хипотипозама“ даје кратка тумачења Постања, Изласка, Псалама, Еклезиаста, свих новозавјетних књига, Петрове апокалипсе и Варнаvine посланице. Судаћи по сачуваним одломцима, тумачења су била потраћена догматским и историјским примједбама. Патријарх Фотије

даје ниску оцјену овом раду и налази у њему веома грубе јереси, као на примјер учење о вјечности материје, о Сину као створењу, о претпостојању душа и метемпсихози, о многим свјетовима који су постојали до Адама итд. Није искључено да су текст „Хипотипоза“ који је стигао до Фотија извитоперили јеретици, или да је Климент укључио у свој рад и неортодоксна мишљења писаца са којима је полемисао, а која су се у рукописној традицији „слила“ са његовим сопственим мислима и идејама слично као у „Изводима из Теодота“. Сам Фотије је посумњао да би Климент писао такве ствари и указује да он у другим дјелима заступа супротна мишљења. И из једног сачуваног фрагмента „Хипотипоза“ (коментар на 1 Пет 1, 3) види се да Климент одбацује учење о метемпсихози. У прилог хипотези да је текст који је дошао до Фотија у неким сегментима највјероватније био изопачен у односу на изворни текст „Хипотипоза“ иде и чињеница да ниједан од писаца древне Цркве не приписује Клименту поменуте заблуде. У сачуваним Климентовим списима, на основу којих ћемо и изложити његово богословље, такође не налазимо такве јеретичке заблуде.

Сачувано је неколико фрагмената списа „О Пасхи“ (Περὶ τοῦ πάσχα) упереног највјероватније против малоазијске квартодециманске праксе празновања Пасхе.

Од списа „Црквени канон или јудејствујућим“ (Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους) до нас је дошао само један одломак који се односи на духовно тумачење стиха из 1 Цар 8, 27. Климент каже да Соломонов храм праобразно указује на Оваплоћење Бога Логоса и оснивање Цркве Христове. Овај спис је највјероватније био уперен против јудеохришћанске јереси јер појам *канон* код Климента најчешће означава истинску, предањску вјеру која је супротстављена јеретичким заблудама.

Св. Максим Исповиједник и Св. Анастасије Синаит наводе неколико фрагмената из списа „О Промислу“ (Περὶ προνοίας) кога нема на Јевсевијевом списку Климентових дјела, због чега неки истраживачи доводе у питање његову аутентичност.

Остала дјела Климента Александријског која набраја Јевсевије у „Црквеној историји“ знамо само по наслову.

Климент Александријски спада међу најзначајније теологе доникејског периода. Он је ударио темеље научном богословљу и извршио снажан утицај на касније црквене писце. Тежећи да измири јелинску философију са хришћанским учењем, он се трудио да овом последњем да научну форму и да тако створи нови хришћански гносис (знање) који ће супротставити лажном гносису јеретика. Бог, по Клименту, Својим промислом на различите начине води све народе ка спасењу кроз Исуса Христа: народ Израиља посредством Мојсијевог закона, а Грке (нроде Европе) посредством философије. Философија је припремала Грке за

Христов долазак, као што је Закон припремао Јевреје (Strom. I, 5, 28, 3). Као дио Божанског промисла она је била „дар Божији Грцима“ (Strom. I, 2, 20, 1). Главни недостатак грчке философије састојао се у њеном презрењу према религији, а главни недостатак јеврејске религије састојао се у њеном гнушању према философији. Хришћанство, као круна свих истина, превазилази све те форме знања тако што обједињује и религију објављену преко старозавјетних пророка и философију кроз коју су стари Грци познали Бога, којег су, како каже апостол Павле, не знајући поштовали. Цјелокупна историја људског знања личи на токове двију ријека, јеврејског Закона и грчке философије, из чијег је ушћа потекло хришћанство, као нови извор који ће повући у свој ток ове воде које ће га још више увећати.

Иако је високо цијенио философију, Климент наглашава да је она вредносно испод Светог Писма и не може да замјени Божанско открићење. Хришћанска мудрост превазилази јелинску мудрост, и величином знања и снагом доказа, зато што је заснована на Светом Писму које представља непосредну ријеч Божију. Философија је ипак потребна хришћанима ради продубљивања садржаја властите вјере и као припремна дисциплина за оне који долазе до вјере путем рационалног доказивања (Strom. I, 5, 28, 1). Човјек може и без знања философије, па чак и без икаквог образовања да буде вјерник и задобије спасење (Strom. V, 1, 9, 2), али се без философије, по Клименту, не може познати сав садржај вјере. Философија помаже хришћанину да проникне у унутрашњи смисао религије.

Климент је први црквени писац који је темељно разрадио и изложио проблем односа *вјере* (πίστις) и *знања* (γνώσις). Он одбацује гностичко становиште да су вјера и знање противрјечни. Ослањајући се на ријечи пророка Исаије „ако не вјерујте, нећете разумјети“ (Ис 7, 9 ; Strom. I, 1, 8, 2), Климент учи да је вјера почетак и темељ сваког знања (γνώσις-а). Свако знање (наука) изводи своје поставке из недоказаних принципа који су, сходно томе, оправдани вјером. Вјера је исконско својство душе, „неко унутрашње благо које, без истраживања (доказивања), исповједа и прославља Бога као истински постојећег“ (πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστὶν ἀγαθόν, καὶ ἄνευ τοῦ ζητεῖν τὸν θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα; Strom. VII, 10, 55, 2). На темељу вјере треба да никне неко здање саграђено уз помоћ рационалних елемената. Вјера и γνώσις су дакле комплементарни и не искључују се. Вјера представља темељ, а γνώσις зидове подигнуте на темељу вјере. Зидови без темеља се распадају али и темељ без зидова не чини здање. То значи да без вјере нема гносиса и да је без гносиса вјера празна. Вјером прихватамо истину а гносисом је истражујемо и постижемо. „Гносис је чврст и сигуран доказ (ἀπόδειξις) вјером прихваћених истина“ (Strom. VII, 10, 57, 3). Хришћански гносис није ништа друго него сама вјера доведена

до разумијевања. Климент разликује просту вјеру која се ослања на мњење, мишљење (πίστις δοξαστική), и вјеру хришћанског гностика која се ослања на знање (πίστις ἐπιστημονική; Strom. II, 11, 48, 2).

Разлика између простог вјерника и хришћанског гностика манифестује се како на интелектуалном тако и на моралном плану. Прост вјерник живи спољашњу страну религије, гностик унутрашњу. Представе простог вјерника о Богу пуне су антропоморфизама, док је схватање Бога од стране хришћанског гностика очишћено од свега чулног. Прост вјерник се задовољава знањем основних истина вјероучења, а хришћански гностик стреми познању највише стварности. Прост вјерник приликом читања Светог Писма прихвата његов буквални смисао, док гностик прониче у његову дубину путем алегоријског тумачења. Мотиви моралности код простог вјерника су страх од казне и нада да ће бити награђен. Вјера у казну и награду рађа страх и наду. Страх и нада побуђују вјерника да се раскаје за претходне гријехове и да се уздржава од нових. Мотив моралности код хришћанског гностика је некористолубива љубав ка добру, „стремљење ка добру ради самог добра“ (Strom. IV, 22, 137, 1). Позитивни садржај моралности хришћанског гностика је љубав према Богу и ближњем, а одрични садржај апатија или бестрашће. Љубав према Богу хришћанског гностика има мистички карактер и испољава се кроз молитву. Молитва гностика је постојани унутрашњи „разговор (бесједа) са Богом“ (ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν; Strom. VII, 7, 39, 6). За такву молитву нису неопходни богослужбени храмови „јер свако мјесто и сваки тренутак постају свети ако унесемо у њих своје помисли о Богу“ (Strom. VII, 7, 43, 1). Истински гностик „читава живот проводи у молитви и стереме да се посредством ње сједини са Богом“ (Strom. VII, 7, 40, 3). Он се моли изнутра не толико ријечима, колико мислима и осјећањима; његов ум је увијек испуњен мислима о Богу. Као што се у интелектуалној области хришћански гностик устремљује у сферу натчулног, тако је и у моралној области одријешен од свега земаљског, стално заузет мислима о Богу. Климент је својим учењем о молитви као о унутрашњој, безмолвној и непрестаној бесједи са Богом био претеча каснијих хришћанских аскета и мистика.

Пут духовног узрастања хришћанског гностика почиње обуздавањем страсти и следовањем заповијестима Божијим и Христовом примјеру (Strom. VII, 3). Неопходно је савладати греховне навике и устројити у себи нови и непоколебљиви поредак непорочног живота. Идући за узором вјере и имајући спасоносни страх, Христов васпитаник стиче врлине које се најприје појављују, а потом се и укорјењују у њему. Све врлине овјенчавају се *праведношћу* која се манифестује као хармонија и уравнотеженост душе. У односу према другим људима праведност се испољава кроз непосредну *иријазност*, у којој је почетак најузвишеније хришћанске врлине љубави. Љубав човјека уподобљава Богу и

сједињује га са Њим, чинећи га истинским гностиком. Гностика карактерише *бестрасност*: он нема ни пожуде, нити пламти за храном, јер он већ господари оним што воли и чему треба да тежи. „Бестрасност се јавља као резултат непрестаног јединства и општења са Богом“ (Strom. VII, 3, 13, 4). Бестрасност није потпуно одсуство живота, активности и знања већ активна љубав. Слично Богу, који ни у чему нема потребе и за себе ништа не жели, и гностик без личне користи пламти ка браћи својој, ограничава себе ради њих, прашта увреде, подноси страдања ради других. Он се не гнуша живота као што то чини лажни гностик, него управо преображава живот, постаје земаљско обличје Божанског Логоса, изобилно украшен најузвишенијим врлинама. Гностик чак може и да се ожени, следујући у томе примјер апостола, јер зна да је остати неодвојиво везан са Богом посред хиљаду тегоба, господарити страстима у браку, у рађању деце и у породичним бригама, узвишеније од најхеројскије одважности.

За разлику од јеретика гностика, који су дијелили људе на три класе (хилике, психике и пневматике) и учили да је истински $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ доступан само одабраној елити (пневматицима), Климент каже да сваки вјерник потенцијално може да постане хришћански мудрац или гностик уколико пређе тежак и дуг пут духовног усавршавања. Он одбацује подјелу људи на три класе и истиче да у хришћанској Цркви „нема ни гностика (= пневматика), ни психика, него су сви, када се ослободе плотских страсти, једнаки пред Господом и духовни су“ (Paedag. I, 6). Климента ипак можемо сврстати у заговорнике одређеног елитизма и езотеризма. Он сматра да више истине треба да буду сакривене од људи који нису у стању да схвате њихов прави смисао, већ га сходно свом духовном стању искривљују и злоупотребљавају (Strom. V, 4, 19, 2–4). Свој езотеризам Климент темељи на стиховима из 1 Кор 2, 6–8 „А мудрост говоримо међу савршенима... премудрост Божију у тајни сакривену, коју ни један од кнезова овога вијека није познао; јер да су је познали не би Господа славе разапели“. Духовно могу оцјенити и правилно схватити само духовни, јер „тјелесни човјек не прима оно што је од Духа Божијег“ (1 Кор 2, 14).

У учењу о Богу Климент настоји да помири платонску представу о Његовој трансцендентности са хришћанском вјером у једног Бога. Бог је по својој природи апсолутно трансцендентан. Он је изнад простора и времена (Strom. II, 2, 6). На Њега није могуће примијенити ни род, ни разлику, ни врсту, нити, пак, било коју од логичких категорија (Strom. V, 12, 81, 5). Он је изнад сваког узрока и мисли, „изнад једног и монаде“ ($\xi\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\alpha$; Paedag. I, 8, 71, 2). Имена која придајемо Богу као што су Творац, Једно, Отац, Ум, Господ нису сопствена Богу. „Ниједно од тих имена не изражава шта је Бог (по суштини), него сва заједно показују силе Свемогућег“

(ἀλλὰ ἀθρόως ἄπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς παντοκράτορος δυνάμεως; Strom. V, 12, 82, 2). Бог је истовремено реалан, конкретан, свет и добар. Он брине о људима и жели њихово спасење. Ми зато за Бога користимо најодличнија имена и атрибуте која можемо да нађемо међу стварима које су нам познате како бисмо утврдили нашу лутајућу и расуту мисао (Strom. V, 12, 82, 1). Два најважнија атрибута која му приписујемо су праведност и доброта (Paedag. I, 9). Учећи да је један и исти Бог истовремено праведан и добар Климент се супротставља гностицима и маркионитима, који су разликовали праведног Бога Старога Завјета од доброг Бога Новог Завјета.

Тријадолошким питањима посвећено је мало простора у Климентовим дјелима. Он јасно исповједа три различита лица и њихово јединство: „... благодарећи славословите једног Оца и Сина, Сина и Оца, Тебе Сина у својству Педагога и Учитеља, са Светим Духом, који су сви Једно у Којем је све, кроз Кога је све...“ (Paedag. III, 12, 101, 2). Друго лице Свете Тројице Логос је од вјечности рођен од Оца. Његово рођење не само да претходи стварању него нема ни почетка. Он је ἀνάρχος γενόμενος (Strom. VII, 2, 7, 2), јер је Отац, Који је безначалан, Отац само под условом да има Сина. Његови атрибути су исти са Очевим атрибутима, Отац је у Сину и Син је у Оцу – „они су један Бог“ (Paedag. I, 8, 62). Климент Педагога, тј. Логоса назива Богом (ὁ Θεός) и Господом (ὁ Κύριος; Paedag. I, 7). Он одбацује учење апологета о два стања Логоса.

Климентова христологија није довољно разрађена и јасна. Христос има двије природе – Божанску и човјечанску. Он је „Бог у човјеку и Богочовјек [човјек-Бог] (θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ, καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός)... Син Божији и Спаситељ људи (θεοῦ μὲν υἱός, σωτὴρ δὲ ἀνθρώπων), слуга Божији и наш васпитач“ (Paedag. III, 1, 2, 1). Христос је имао тијело и душу и био свецјело Бог у обличју човјека (Quis div. salv. 37; Paedag. I, 2; Protrep. 10). Богочовјек Христос је идеална парадигма човјека, његов највиши образац и коначни циљ. Иако тврди да Христово тијело није имало никаквих потреба за јелом и пићем зато што га је одржавала „света сила“ (Strom. VI, 9, 72, 2), Климента ипак не можемо сврстати у заговорнике докетског учења. Он признаје да је Исус Христос имао материјалну крв и реално тијело подложно страдању (Paedag. I, 2–6; II, 2; III, 1; Quis div. salv. 37; Strom. III, 17). Он такође каже да је Христос јео и пио да људи који су били са Њим не би помислили да је по Својој људској природи потпуно различит од њих, чиме се дистанцира од докетизма.

Климентова антропологија је библијска са елементима платонизма. Човјек је створен по лику и подобију Божијем. У првосазданом човјеку лик и подобије су се налазили у хармоничном јединству, а до њиховог трагичног раздјељења дошло тек пошто је Адам сагријешео (Strom. IV, 23). Након грехопада човјек је задржао лик Божији. Христовим оваплоћењем он је добио могућност да достигне подобије, које се јавља као

резултат духовно-моралних напора човјекових, тј. његовог следовања Христу и чувања Његових заповијести.

Спасење човјека је, по Клименту, плод синергије човјекове слободне воље и Божије благодати. Бог даје спасење а човјек га прима: „И као што љекар враћа здравље ономе ко стреми да оздрави тако и Бог даје вјечно спасење онима који му у томе садејствују“ (Strom. VII, 7, 48, 4). Централна сотериолошка идеја код Климента је идеја обожења коју он недвосмислено заступа: „Логос Божији је постао човјек да би ти научио од човјека, како човјек може постати бог“ (ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῆ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός; Protrep. 1, 8, 4).

Човјек се састоји из „различитих али не и супротстављених дијелова – душе и тијела“ (Strom. IV, 26, 164, 5). Христовим искупитељским подвигом дато је исцјељење не само души него и тијелу, „ако би тијело било непријатељ душе онда би његово исцјељење било подобно јачању позиције непријатеља у самом себи“ (Strom. III, 17, 104, 4). Супротно гностицима Климент учи да тијело није нешто зло по својој природи и да је створено за савршавање добра, а не за насладу: „Они који сматрају тијело злим поступају неразумно. Они заборављају да је човјек саздан... да би созерцавао небо, његови органи чула предначинени су за познање, а удови и различити дјелови тијела складно су саздани и њихова функција није ограничена само на добијање насладе“ (Strom. IV, 26, 163, 1). И тијело и душа удостојени су освећења Светим Духом (Strom. IV, 26, 163, 2). Тијело треба да служи бољем и *грајоцијенијем* за *Боја* дијелу човјека, тј. души (или вишем духовном началу), да буде њено послушно оруђе. У супротном оно може да постане гроб или тамница душе, јер „добра дјела проишходе од руководећег духовног начала а сластољубива и грешна дјела приписују се утицају нижег и грешног“ (Strom. IV, 26, 165, 1).

Као и платоничари Климент учи да се душа састоји из три дијела: разумног, вољног и пожудног. Први дио назива још владичанском душом или духом (ἡγεμονικόν πνεῦμα; Strom. VI, 16, 135, 1), а остала два дијела плотском душом или духом (σαρκικὸν πνεῦμα; Strom. VI, 6, 52, 2; VI, 16, 136, 2). Плотска душа је извор органског живота и нижих жеља и стремљења, а владајућа душа је носилац разума и слободе и има руководеће мјесто у животу човјека. Ако владајућа или разумна душа не устројава и не обуздава живот, плотска душа ће се растројити и произвести погубне страсти.

Гријех је, по Клименту, слободно човјеково противљење Богу, својевољно растројавање човјекове природе. Првосаздани човјек се потчињено изазову своје неразумне плотске душе којој је требао да заповиједа. Адам је сагријешо јер није допустио да га води и васпитава Бог. Гријех је у ствари незнање, а Адам је својом слободном вољом постао незналица. Потчињавајући се плотском, први човјек је повредио и своју

слободу, постао је немоћан и пао је у власт трулежности. Оваплоћени Логос Божији поново рађа човјека, изгони из њега трулежност, уништава смрт и просвећујући тамом обухваћени ум обнавља и облагодатљује његову слободу.

У учењу о стварању свијета Климент одриче вјечност материје (Strom. V, 14, 92). Библијску повијест о шестодневном стварању свијета Климент сматра свештеном алегоријом која има у виду логички а не хронолошки поредак стварања. Свијет је створен у једном тренутку, али дјелови свијета нису једнаки по свом достојанству. Под видом приче о стварању свијета за шест дана свештени писац, по Клименту, даје класификацију ствари по степену њиховог савршенства.

Хришћанско вјероучење извире, по Клименту, из Светог Писма и црквеног Предања. Сагласност са црквеним Предањем и Светим Писмом, које александријски дидаскал назива „мајком истине“ (Strom. VII, 16, 94, 1), је основни критеријум за одређивање истинитости неког учења: „Истинским гностиком треба да буде признат само онај ко се постарао да изучи Писмо, ко чува неповрјеђену чистоту учења која су дошла до нас од апостола и Цркве... Онај ко се противи црквеном Предању и слиједи мишљења људских јереси престаје да буде човјек Божији и вјеран Господу“ (Strom. VII, 16, 104, 1). У његовим дјелима налазимо око 8200 цитата из Старог и Новог Завјета. Климент каже да нас Логос, као непосредни аутор Светог Писма, поучава и руководи „преко пророка, јеванђеља и блажених апостола од почетка до краја...“ (Strom. VII, 16, 95, 3).

У егзегези Климент користи алегоријски метод. Свето Писмо је богонадахнута књига и зато је не треба истраживати и разумијевати на тјелесан начин држећи се слова, већ на духован начин достојан Господа, који је „све изрекао посредством божанствене и тајанствене Премудрости“ (Quis div. salv. 5). У Светом Писму је доста тога казано на тајанствен и загонетан начин, па је његов прави смисао препознатљив само онима који посједују благодат познања. Тумач мора да проникне испод површинског слоја, даље или дубље од ријечи, али то не може да учини уколико се ослања само на сопствене интелектуалне способности. Он мора да буде поучаван и вођен од самог Логоса, који је непосредни аутор Светог Писма, Педагог и Учитељ (Paedag. III, 12).

Климент стално наглашава да је само у католичанској Цркви могуће право поимање Светога Писма, зато што она посједује *кључ* који открива истину садржану у њему. Тај *кључ* је Предање, које он назива „каноним вјере“, „каноним истине“, „црквеним каноним“, „Божанственим предањем“. Псевдогностици немају тај *кључ* и зато тумаче Божанске ријечи погрешно и изврћу њихов смисао (Strom. VII, 17, 106, 1–2). Изван Цркве и њеног Предања немогућа је, по Клименту, истинска егзегеза, будући да свако нецрквено тумачење Писма по неумољивој ло-

гици постаје погрешно. Свето Писмо је својина Цркве. Оно је настало у њедрима Цркве, ради Цркве и само Црква влада њиме и може да га употреби на корист својих чланова. Треба напоменути да Климентово схватање Предања није потпуно идентично са светоотачким схватањем, јер он допушта и тајно предање у Цркви.

Супротно гностицима и маркионитима Климент истиче јединство Старог и Новог Завјета говорећи понекад о „једном спасоносном Завјету“, који нам је дарован „од једног Бога кроз једног Господа“ (Strom. VI, 13). Стари Завјет је припремио Нови, а Нови Завјет није укинуо Стари већ га је испунио и допунио. Будући да јеванђелска вјера представља тумачење и испуњење закона, Стари Завјет може бити схваћен и објашњен само у свијетлу Новог Завјета.

Климент се мало дотиче питања везаних за Цркву и њено устројство, јерархију и тајне. Црква је, за разлику од јереси које немају истинског познања Бога, чувар истине (Strom. VII, 15, 92, 3). Основна карактеристика истинске Цркве је њено јединство. То јединство огледа се прије свега у јединству вјере: „Цркви је по самој њеној природи својствено да буде једна, па подјела на мноштво цркава којој стреме јеретици представља насиље над њом. Ми смо утврдили да је по својој природи, по замисли, по поријеклу и по достојанству првоначална и католичанска Црква једна, која по вољи једног Бога, кроз једног Господа обједињује све који су спремни да прихвате једну вјеру утврђену на посебним Завјетима, или тачније, на једном Завјету за сва времена“ (Strom. VII, 17, 107, 4–5). Тој јединој истинској Цркви „с правом припада старјешнство“ (Strom. VII, 17, 107, 3). Климент, попут Тертулијана, као аргумент против јеретика истиче древност Цркве. Јеретици су формирали чисто „људска удружења (τὰς ἀνθρώπινὰς συνηλύσεις) која су настала послје католичанске Цркве“ (Strom. VII, 17, 106, 3).

Чланом Цркве човјек постаје кроз Крштење. Крштење је ново рођење које нас чини дјецом Божијом. „У Крштењу ми примамо у своју душу свјетлост богопознања“ (Paedag. I, 6). Климент каже да се „овај чин назива различито: омивањем, благодаћу, просвећењем, савршенством. Омивањем се назива зато што се у Крштењу омивају наши гријеси; благодаћу – зато што се у њему ослобађамо казне за гријехе; просвећењем – зато што у њему созорцавамо спасоносну свјетлост; савршенством – због одсуства сваког недостатка“ (Paedag. I, 6).

Иако мало говори о јерархији Климент истиче висок положај епископа. Епископ је „предстојатељ цијеле Цркве“ (τῆς ἐκκλησίας ἀπάσης προϊστασθαι; Strom. III, 12, 79, 6) и „вођа Цркве“ (τῆς ἐκκλησίας ἀφῆγεῖσθαι; Strom. III, 18, 8, 2). У омилији „Који ће се богаташ спасити“ (42, 2) Климент каже за Св. апостола Јована да је обилазећи мјеста у близини Ефеса постављао тамо епископе (ὄλου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων).

У својим есхатолошким расуђивањима Климент одбацује учења о хиљадугодишњем царству праведника, о вештастvenом огњу и о вјечности мука. Све казне које се односе на грешнике имају поправни карактер и зато је покајање и усавршавање у добру могуће и постхумно (Strom. VII, 2, 12, 5). Све душе, па и душе праведника, по смрти морају проћи период поправних казни (очишћења) посредством огња. То није вештаствени огањ, већ огањ раскајања, стида, назадовољених жеља (Strom. VII, 6, 34, 4). По мјери свог очишћења кроз страдања душа усходи ка Богу.

Будуће блаженство имаће своје степене који одговарају бројевима 30, 60 и 100 из *ѿриче о сијачу и сјемени* (Мт 13, 8; Strom. VI, 14, 114, 3). „Сваком ће припасти мјесто пропорционално његовој вјери“ (Strom. VI, 14, 114, 1). На највишем степену биће „савршени мужеве који су у свему подобни Богу“ (Strom. VI, 14, 114, 3).

Ориген

(Ὠριγένης Ἀδαμάντιος; Origenes Adamantius)

Ориген је највећи представник Александријске катихетске школе и један од највећих хришћанских мислилаца уопште. Због своје постојаности и снажне воље добио је надимак *Адамантиј* (Ἀδαμάντιος), што значи челични. Био је човјек огромне ерудиције, универзалан ум, који је покушао да усагласи јелинску философију са вјером и ауторитетом Светога Писма и да тако створи хришћанску философију која ће имати одговор на сва важнија богословска питања. Много је пута његова философија диктирала теологији, па је у покушајима да неке философске идеје заодјене у хришћанско рухо често падао и у хетеродоксију.

О Оригеновом животу знамо доста захваљујући, прије свега, његовом ватреном поштоваоцу Јевсевију Кесаријском, који му је посветио велики дио шесте књиге „Црквене историје“. Свједочанства о његовом животу налазимо такође у списима Св. Григорија Чудотворца, Јеронима Стридонског и других писаца хришћанске старине.

Рођен је у Александрији 185. године, у имућној хришћанској породици коптског поријекла. Његов отац Леонид, који је био учитељ реторике и граматике, врло рано је уочио велики таленат свога сина и омогућио му свестрано образовање. Отац му је пострадао мученичком смрћу 202. у вријеме гоњења Септимија Севера (193–211). Још док је био у затвору Ориген га је подстицао на мучеништво, а и сам је горио од жеље да мученички пострада за Христа, али је његову намјеру осујетила мајка и спријечила га да са оцем подјели животну судбину.

За вријеме Септимијевог гоњења Александријска катихетска школа остала је без руководства, па је Ориген, иако још веома млад, прихва-

тио понуду епископа Димитрија да дође на њено чело (*Eus. Hist. eccl.* VI, 3, 6). Захваљујући широкој ерудицији и великом таленту успио је да закупи пажњу слушалаца, који су у огромном броју долазили на његова предавања. У том периоду Ориген се са великом ревношћу предавао аскетском подвигу. Схвативши дословно ријечи из Јеванђеља по Матеју (19, 12) о „ушкопљеницима ради Царства небескога“, а и да би избјегао саблазни (међу његовим слушаоцима било је и жена) он се, према Јевсевијевом свједочанству, самокастрирао (*Hist. eccl.* VI, 8, 1–2).

У жељи да стекне још шире образовање Ориген је једно вријеме слушао предавања неоплатоничара Амонија Сакаса, чији је ученик био и чувени философ Плотин (*Hist. eccl.* VI, 19, 6–7). Уз помоћ александријских Јевреја савладао је одлично јеврејски језик и започео припрему за рецензију Септуагинте. Године 212. одлази у Рим гдје упознаје Св. Иполита Римског и слуша његове проповједи. Епископ александријски Димитрије (189–232) га је 215. године послао у Арабију (садашњу Трансјорданију) ради преговора са управником те области. Годину дана касније, у вријеме прогона хришћана од стране императора Каракале (211–217), Ориген се склонио у Кесарију Палестинску, гдје је на молбу епископа кесаријског и јерусалимског држао проповиједи на богослужењу, иако није био свештеник. То је изазвало оштру реакцију александријског епископа Димитрија, који га је опозвао натраг у Александрију (*Hist. eccl.* VI, 19, 19). Након повратка у Александрију Ориген је наставио са својим радом у катихетској школи. У том периоду он је почео да пише своја најзначајнија егзегетска дјела. Оригенов пријатељ Амвросије, који је био веома богат човјек, доста је заслужан што је његово литерарно стваралаштво било тако плодно. Он је о свом трошку ангажовао врсне тахиграфе, преписиваче и калиграфе, и тако ослободио Оригена од обавезе да сам записује своје мисли (*Hist. eccl.* VI, 23, 1–3).

Године 230. приликом једног путовања за Грчку, Ориген је пролазећи кроз Палестину рукоположен за свештеника од стране епископа кесаријског Теоктиста и епископа јерусалимског Александра (*Hist. eccl.* VI, 23, 4). Шта је навело двојицу поменутих епископа да супротно канонима рукоположе клирика туђе епархије није нам познато. Претпоставља се да су тиме хтјели да му омогуће да несметано може проповиједати у цркви.

Огорчен због овог догађаја епископ александријски Димитрије сазвао је два помјесна сабора на којима је Ориген лишен свештеничког чина и одлучен од Цркве на основу тога што је као свјетовњак држао проповиједи у присуству епископа и што као ушкопљеник није могао да прими свештеничку хиротонију (*Phot. Biblioth.* 118). Осуду Оригена подржао је и сабор у Риму 231. године. По мишљењу Ж. Данијелуа (*Jean Daniélou* †1974) епископ александријски Димитрије дошао је у сукоб са Оригеном не само због његових канонских преступа него и због

његових догматских заблуда, на шта указује Јероним у писмима Памахију и Маркелу. И Јевсевије у „Црквеној историји“ (VI, 36, 4) наводи да је Ориген писао писма папи Фабијану о свом православљу, што нас наводи на закључак да је постојала некаква сумња у вези са његовим учењем.

Послије Димитријевог смрти 232. Ориген се вратио у Александрију, гдје поново бива одлучен од Цркве од стране свог бившег ученика и помоћника и Димитријевог наследника на александријској катедри Иракла (232–246). Ориген је након тога заувјек напустио Александрију и преселио се у Кесарију Палестинску, гдје је по узору на Александријско богословско училиште основао школу којом ће руководити све до своје смрти. Ову школу похађао је Св. Григорије Чудотворац, који у „Похвалном слову Оригену“ изражава дубоку захвалност своје великом учитељу. У *Похвали* налазимо мноштво информација о Оригену као богослову, философу, егзегети и духовном руководиоцу, а такође и детаљан опис његовог педагошког метода.

За вријеме Декијевог гоњења (250–251) Ориген је ухваћен и бачен у тамницу, гдје је претрпио велико мучење (*Eus. Hist. eccl.* VI, 39). Боравак у тамници озбиљно је нарушио његово здравље и он се упокојио у Тиру (*Hier. De vir. ill.* 54) око 254. године.

Ориген је извршио снажан утицај и на православне и на јеретичке писце, због чега су спорови о његовој личности и дјелу, започети за његовог живота, продужени и након његове смрти. Готово сваки значајнији теолог у III и IV вијеку осетио се позван да заузме одређену позицију у односу на Оригена. Његови ватрени поштоваоци и заштитници у том периоду били су Св. Григорије Чудотворац, Св. Александар Јерусалимски, Св. Дионисије Велики, Руфин Аквилејски и Јевсевије Кесаријски, а његови противници Св. Методије Олимписки, Св. Петар Александријски, Св. Епифаније Кипарски и Св. Јероним Стридонски (дуго времена био његов поштовалац). Св. Атанасије Велики и кападокијци оци су темељно изучили Оригенову литерарну заоставштину и позивали се на његов ауторитет. Св. Василије Велики и Св. Григорије Богослов су саставили антологију изабраних фрагмената из Оригенових дјела познату под називом „Φιλοκαλία“ (Добротољубље), у којој су избјегнута сва проблематична мјеста. Они су сигурно предосјећали да у Оригеновом најважнијем али истовремено и најпроблематичнијем дјелу „О начелима“, из кога је узето највише фрагмената, има учења која неће добити општецрквено признање.

Кулминација спорова о Оригену догодила се у VI вијеку, када је због појаве у Палестини јеретика *ориџениста*, који су своје учење засновали на изворним Оригеновим идејама, сазван најприје помјесни (543) а потом и Васељенски сабор (553) у Цариграду, на којима је Ориген постхумно осуђен као јеретик. По мишљењу неких истраживача „име Оригеново је уметнуто накнадно у XI правило, јер Теодор Аскида као ориге-

ниста и један од најупадљивијих чланова Сабора не би допустио осуду Оригена“ (Г. Констатиновић, Ориген, догматско-патролошка расправа, Зборник ПБФ II, Бгд 1951, с. 513). Ови истраживачи као аргумент наводе податак да папа Вигилије, који у два едикта потврђује одлуке Сабора, не наводи осуду Оригена. Међутим, VI и VII Васељенски Сабор потврђују одлуке V Васељенског Сабора наводећи осуду Оригена.

Да би се адекватно оцијенило Оригеново дјело треба га сагледати у контексту времена у коме је настало. Црква је тада водила велику борбу са многим јеретцима, нарочито са монархијанима. У тој борби Ориген се посебно истицао, систематски побијајући њихово учење. Неке јеретике, попут епископа Берила, повратио је у православље. Ориген је тежио да оствари још један веома важан циљ, да ослободи хришћанско богословље апологетског задатка и да му да самосталан карактер и апсолутно значење. Он се трудио да представи хришћанство образованом слоју јелинског свијета и открије у свој пуноћи његово духовно богатство и његову научну вриједност. Са свим тим проблемима борио се Ориген и из те борбе није увијек излазио као побједник.

Ориген је један од најплоднијих писаца у историји Цркве. Написао је, по Св. Епифанију Кипарском, око 6000 дјела, а по Јевсевију Кесаријском око 2000 дјела. Као последица његове осуде на Петом васељенском сабору многа дјела су неповратно нестала. Сачувано је само неколико радова на грчком изворнику и нешто више у латинским преводима из IV и V вијека, који су често непоуздани.

Један од најзначајнијих Оригенових подухвата јесте поправка текста Светог Писма „Хексапла“ (Ἑξάπλα; Hexapla), коју је започео у Александрији а завршио у Кесарији око 344. године. Његов циљ је био да утврди вриједност текста превода седамдесеторице (Септуагинте – LXX) који су хришћани прихватили као службену верзију. Да би реализовао своју замисао он је у шест упоредних колона (по чему је дјело добило назив Хексапла) поставио оригинални јеврејски текст (на ивриту) у масоретској редакцији, исти тај текст у грчкој транслитерацији и четири грчка превода: Аквилин (дослован превод вјеран изворном тексту), Симахов, Септуагинту (LXX) и Теодотионов превод. За неке дјелове Библије (Псалтир) Ориген је користио још два а понегдје и три анонимна превода (*Окџајла* и *Енеајла*). Превод LXX био је попраћен критичким примједбама које су указивале на разлике од јеврејског текста. Од овог Оригеновог рада, који представља прво у историји критичко издање библијског текста, сачувани су нажалост само фрагменти. Сачуване фрагменте „Хексапле“ први је сабрао и публиковао 1713. године Б. Монфокон (Bernard de Montfaucon †1762).

Свој најважнији догматски рад „О началима“ (Περὶ ἀρχῶν, De principiis) Ориген је написао између 220. и 230. године. То је први покушај систематског излагања хришћанског вјероучења. Дјело је сачувано у

цјелини само у латинском преводу или, боље речено, преради Руфина Аквилејског, који је *исцјравио* нека Оригенова погрешна учења. Значајни фрагменти овог дјела на грчком изворнику сачувани су у већ помениутој „Филокалији“ (прва глава III књиге и највећи дио IV књиге) и у едиктима цара Јустинијана I.

„Περὶ ἀρχῶν“ се састоји из четири књиге. У првој књизи Ориген излаже учење о духовном свијету (Богу, Сину Божијем, Светом Духу и анђелима). У другој књизи говори о материјалном свијету и човјеку. Трећа књига садржи учење о слободи воље, гријеху и искупљењу и есхатологији. У четвртој књизи Ориген излаже теорију о тумачењу Светог Писма.

Осим „Περὶ ἀρχῶν“ Ориген је написао још два списка са догматским садржајем – „Стромате“ (Στρώματος; Stromateis) и „О васкрсењу“ (Περὶ ἀναστάσεως; De resurrectione), које помињу Јевсевије и Јероним.

„Стромате“ су биле обиман рад у 10 књига у којима су осим догматског материјала биле и многобројне схолије на разна мјеста Светог Писма. У писмима Памахију и Магнуму Јероним каже да је у „Строматама“ Ориген „изједначавао хришћанско учење са учењима философа трудећи се да све догмате наше религије заснује на Платону, Аристотелу, Нуменију и Корнуту“ (Ер. 70, 4; Ер. 84, 3). До нас су дошли само незнатни фрагменти овог дјела (PG. 11. col. 99–108).

Од списка „О васкрсењу“ сачувани су одломци код Памфила Мученика (Apol. Orig. 7), Методија Олимпског (De resurrect.) и Јеронима (Contr. Ioan. Hieros. 25–26).

Од Оригенових морално-практичних списка до нас су дошла само два: „О молитви“ (Περὶ εὐχῆς; De oratione) и „Подстицај на мучеништво“ (Εἰς Μαρτύριον προτρέπτικός λόγος; De martyrio).

Трактат „О молитви“ Ориген је написао на молбу свог пријатеља Амвросија и његове жене Татјане последице 231. године. Због љепоте форме и дубине и оригиналности мисли „Περὶ εὐχῆς“ представља истински бисер древнохришћанске литературе. Састоји се из два дијела. У првом дијелу (гл. 1–17) аутор говори о молитви уопште, а у другом дијелу (гл. 18–30) тумачи Молитву Господњу.

Своја расуђивања о молитви Ориген почиње утврђивањем значења термина εὐχῆ и προσευχῆ у Светом Писму. На приговоре да је молитва сувишна пошто су Богу и без молитве познате наше потребе и да је Бог предвјечно одредио судбу човјекову па рјешења Његове воље није могуће измијенити, Ориген одговара да Божије предодређење и промисао треба схватити у смислу да Бог унапријед зна наше поступке па самим тим и молитву, али ничим их не детерминише јер их препушта нашој слободној вољи (De orat. 5–7). Бог унапријед зна наше духовно настројење и са каквим се расположењем и намјерама молимо, а Његова промисао о нама исходи из тог предзнања (πρόγνωσιν). То значи да

се нешто догађа не зато што је то познато Богу него зато што се догађа познато је Богу.

Искрена молитва доноси човјеку вишеструку корист. Она ствара у нама богодојаљиво настројење духа, узвисује нас и освећује (De orat. 8). Постојаном молитвом праћеном јаком вјером ми добијамо и испуњење наших прозби, јер се заједно са нама моле Христос, анђели, светитељи, а нарочито анђели чувари (De orat. 10–11). Он нарочито наглашава да је за молитву неопходна одговарајућа духовна припрема и да вјерник не треба да осиромаша молитву тражењем материјалних добара.

Ориген разликује четири врсте или вида молитве: δέσις – мољење, прозда; ἔντευξις – посредничка или заступничка молитва; εὐχαριστία – молитва длагодарења; προσευχή – усрдна молитва или молитва у сопственом (κυριολεξίας) смислу ријечи. За разлику од прва три вида молитви, које се могу узносити и Христу и светитељима, четврти вид молитве – προσευχή може се, по Оригену, узносити само Богу Оцу и то само за духовне и непролазне ствари а не за земаљске и пролазне ствари (De orat. 14–17). Ј. Квастен (Johannes Quasten †1987) сматра да је овакав Оригенов став проистекао из његове субординационистичке тријадолошке концепције, по којој је Отац суштински изнад Сина и разликује се од Њега „и по суштини и по супстрату“ (κατ’ οὐσίαν καὶ ὑποκειμένον; De orat. 15. // PG. 11. col. 456; In Joan. II, 18 // PG. 14. col. 153). Сам Ориген као аргумент против молитве προσευχή Сину наводи то што се и сам Христос молио Оцу. Он каже да у гријех незнања (ἰδιωτικῆν ἀμαρτίαν) упадају они који у својој великој простоти узносе ту врсту молитве Сину.

На почетку другог дјела списа „О молитви“ Ориген пореди текст Молитве Господње изложен код Јеванђелиста Матеја (Мт 6, 9–13) и Луке (Лк 11, 2–4) и долази до интересантног закључка. Иако не одбацује у потпуности могућност да оба текста представљају једну исту молитву, с том разликом што је она први пут била изложена у бесједи а други пут пред једним од ученика по његовој прозби, он сматра да је много већа вјероватноћа да су у питању двије различите молитве које имају неке заједничке елементе (De orat. 18). Под *хљебом насушним* у Молитви Господњој не треба, по Оригену, разумјети обични хљеб него небески хљеб, хљеб Евхаристије, јер само онај који се овим „хљебом насушним“ храни и укрјепљује своје срце постаје Сином Божијим, док је онај који се храни (само) хљебом земаљским постаје нешто друго – духовни етиопљанин“ (De orat. 27).

Спис „Подстицај на мучеништво“ (Εἰς μαρτύριον προτροπικός; Exhortatio ad martyrium) написан је за Амвросија и презвитера Проктита, који су утамничени у вријеме Максиминових гоњења (Eus. Hist. eccl. VI, 28), са циљем да их охрабри и утјешу. Ориген наглашава да је хришћанин дужан не само да тајно вјерује у Христа него и да свједочи

(мученички пострада) своју вјеру не дојећи се смрти, јер кратковремено страдање на земљи није ништа у поређењу са блаженом вјечношћу.

Свој најпознатији апологетски рад „Против Целса“ (Κατά Κέλσον; Κατά Κέλσου; Contra Celsum) у 8 књига, Ориген је, по Јевсевијевом свједочанству (Hist. eccl. VI, 34; 36, 1–2), написао у позним годинама, у периоду владавине цара Филипа Арабљанина (244–249). Дјело је потпуно сачувано у грчком оригиналу у више рукописа. У „Κατά Κέλσον“ Ориген побија антихришћанске тезе које је неоплатоничар Целс изложио у свом спису „Истинити Логос“ (Λόγος ἀληθής) још 178. године, у вријеме цара Марка Аурелија. Пошто до тада Целсов спис није добио адекватан одговор од стране хришћанских аутора, Амвросије је замолио Оригена да напише овај апологетски рад.

У „Κατά Κέλσον“ долази до изражаја сјајно образовање и огроман полемички дар Оригена. Он наводи све важније пасусе из Целсовог дјела и полемише са сваким његовим ставом, доказујући истинитост хришћанског учења и тенденциозност и недостатак објективности и правих информација у Целсовом дјелу. У првој и другој књизи апологије „Против Целса“ Ориген одговара на уобичајене оптужбе против хришћана које су износили пагани, а које понавља Целс, и полемише против Целсовог „јудејског аргумента“ да Христос није обећани Месија и да не постоји никакво свједочанство у корист Његовог Божанства. У трећој књизи Ориген побија Целсове тезе да су расколи и подјеле унутар самих хришћанских заједница доказ да је хришћанску учење лажно, да је црквена организација (σύνθησις) хаотична јер није заснована ни на каквим рационалним основама, и да се одржава само захваљујући страху од спољних непријатеља. Ориген одговара да разногласје у мишљењу не доказује лажност неког учења, да је црквена организација заснована на Божанској сили и да је страх од спољног непријатеља по вољи Божијој већ одавно нестало. У четвртој књизи полемише са Целсовим тезама да сама идеја Оваплоћења Бога доказује лажност хришћанске религије и да Бог није могао створити ништа смртно и пропадљиво као што уче Јудеји и хришћани. У петој књизи побија Целсову тезу да су хришћани, одбацивши вјеру отаца, створили учење о Божанству и анђелима пуно противрјечности, због чега су отпали од свих народа укључујући и јудејски. У шестој књизи Ориген брани аутентичност хришћанске религије доказујући да су Целсови приговори да су хришћани дјелове свога учење позајмили из грчке философије и митологије и из египатских митова о Тифону, Хорусу и Озирису неосновани. У седмој књизи Ориген полемише са Целсовим тезама о благотворном дјеловању паганских богова на друштвени живот и њиховој надмоћи и супериорности када су у питању предсказања и исцјељења. У осмој књизи Ориген разобличава Целсов став о неопходности поштовања демона и његов предлог да се хришћани због непоштовања према императору и држави најстроже казне.

Од бројних Оригенових писама сачувана су само два – Јулију Африканцу (Επιστολή πρὸς Ἀφρικανόν; *Epistula ad Africanum*) и Св. Григорију Чудотворцу (Πρὸς Γρηγόριον ἐπιστολή; *Epistula ad Gregorium*). Прво је одговор на Јулијево писмо у којем је овај изразио сумњу у аутентичност повијести о Сузани која је у Септуагинти додата Књизи пророка Данила, а које нема у јеврејском тексту. Ориген сматра да повијест о Сузани, а такође и Азаријева молитва и пјесма три младића, имају канонски статус зато што се налазе не само у Септуагинти него и код Теодотиона, али и зато што су добили опште признање Цркве. У другом писму Ориген савјетује Св. Григорија да непрестано изучава Свето Писмо и да вреднује и користи философију као припремну дисциплину (προλαϊδεύματα) за библијско-богословска истраживања.

Ориген спада међу највеће егзегете Светог Писма у историји Цркве. Своја тумачења изложио је у форми схолија (σχόλια) или кратких објашњења тешких мјеста библијског текста, богослужбених проповиједи или омилија (ὁμιλίαι), и темељних научних коментара (τόμοι). Иако је протумачио цијелу Библију до нас су најалост дошли само дијелови његових егзегетских дјела.

Од „Тумачења Пјесме над пјесмама“ (*Libri x in Canticum canticorum*), које је Јероним сматрао најбољим Оригеновим егзегетским радом, сачуване су прве 4 књиге (од укупно 10) у латинском преводу. Женик и невјеста из Пјесме над пјесмама су, сагласно Оригену, алегоријска изодбражења Христа и Цркве и љубави човјечије душе према Христу. Ово тумачење прихваћено је од стране црквених отаца као православно.

Од 25 књига „Тумачења на Јеванђеље по Матеју“ (Εἰς τὸ κατὰ Ματθαίου Ευαγγέλιον Εξηγητικά; *Commentarium in evangelium Matthaei*) сачувано је 8 књига (X–XVII) на грчком изворнику. Велики дио овог тумачења сачуван је и у лошем латинском преводу.

„Тумачења на Јеванђеље по Јовану“ (Εξηγητικά εἰς τὸ Κατὰ Ἰωάννην Ευαγγέλιον; *Commentarii in evangelium Joannis*) је најобимнији Оригенов новозавјетни егзегетски рад у 32 књиге. Опширност овог дјела може се објаснити, с једне стране, Оригеновом љубављу према овој свештеној књизи коју је сматрао темељом Јеванђеља (ἀρχὴ τῶν εὐαγγελίων), а с друге стране, његовим бројним полемичким екскурсима против гностика Хераклиона. До нас је дошло 9 књига (I, II, VI, X, XIII, XIX, XX, XXVIII, XXXII) на грчком језику.

Од „Тумачења на Посланицу Римљанима“ (*Commentarii in epistulam ad Romanos*) сачувано је 10 књига (од укупно 15) у Руфиновом непоузданом преводу на латински језик.

На грчком изворнику сачувано је 20 Оригенових омилија на пророка Јеремију и једна омилија на 1 Сам 28, 3–25 (ὁ ἐνδὸς ἰατροῦ – περὶ τῆς ἐγγαστριῶθου). У Руфиновом латинском преводу сачувано је 16 омилија на Постање (*Hom. in Gen.*), 13 на Излазак (*Hom. in Exod.*),

16 на Левитску књигу (Hom. in Lev.), 28 на Бројеве (Hom. in Num.), 9 на Судије (Hom. in Jud.), 9 на Псалме (Hom. In Ps.), 2 на Пјесму над Пјесмама (Hom. in Cant. cantic.), 9 на Исаију (Hom. in Is.), 14 на Јеремију (Hom. in Jer.), 14 на Језекиља (Hom. in Ezech.) и 39 на Лукино јеванђеље (Hom. in Luc.). Оригенове егзегетске омилије имају огроман значај како за изучавање његовог стваралаштва тако и за историју хришћанске проповиједи.

Фрагменти Оригенових схолија сачувани су у „Филокалији“ (гл. 27) и у катенама каснијих црквених писаца.

Иако има доста хетеродоксних елемената у свом учењу Ориген је веома значајан као богослов. Он је први систематизовао хришћанско учење и заједно са Климентом Александријским утемељио научну теологију. Поставио је основе хришћанској догматици, а био је и велики егзегета. Из његовог богословља црпили су идеје за своје учење Св. Атанасије Велики, велики кападокијци, Св. Максим Исповиједник и други црквени оци. Оригенова догматска застрањења углавном су плод снажног утицаја философије, нарочито платонске, на његово богословље. Претјеран утицај философије на његову мисао уочио је и неоплатоничар Порфирије, који каже да Ориген „живи живот као хришћанин, нарушавајући законе, а о свијету материјалном и о Богу размишља као Јелин, уносећи идеје јелинске философије у басне које су њој стране“ (Eus. Hist. eccl. VI, 19, 8).

У својим ерменевтским истраживањима Ориген се углавном ослања на грчку егзегетску традицију (платоничари, стоици, Филон) и на апостола Павла, који је у хришћанству утемељио традицију алегориског схватања библијског текста. Пуноћа хришћанске Истине је, по Оригену, дата у Откривењу, у Светом Писму, али је дата у елементарној и ка „простима“ усмјереној форми, испод које се крије много дубљи смисао од дословног значења текста. Под простом спољашњом формом хришћанског учења скривено је нарочито знање. Они који су савршенији и ученији, дужни су да открију овај скривени смисао који није доступан „простима“. Сагласно тродјелном саставу човјека (тијело – душа – дух) Ориген у тексту Светог Писма препознаје троструки смисао: тјелесни или историјски, душевни или морални, и духовни или алегориски (De princ. IV, 2, 4). Два последња углавном посматра јединствено као виши, непролазни, вјечни смисао чије је разјашњење себи поставио као главни задатак.

Ориген тврди да не постоје библијски текстови који се не могу протумачити алегориски. У читавом Писму је могуће пронаћи виши, духовни, непролазни смисао али не и дословни или буквални (De princ. IV, 3, 5). Као што три спрата Нојеве лађе указују, по Оригену, на постојање три смисла Писма, тако и двије подводне етаже Нојеве лађе указују на то да у неким текстовима не постоји буквални смисао (Hom. In Gen. II, 6). Он

наводи неке примјере из Светог Писма, који се по њему не могу никако буквално тумачити и схватати: „Тешко да ће трезвен човјек када чита повијест о данима Стварања повјеровати да су прва три дана постојала без сунца, без мјесеца и без звијезда; да је Бог засадио рај у Едему прикладан човјеку-земљораднику; да дрво живота и дрво познања наликују садашњем дрвећу, чије плодове на физички начин можемо јести, или да се Бог пред вече шетао по рају, као што чини обичан човјек по своме врту“ (De princ. IV, 3, 1). Онај ко је обдарен дубљим, духовним разумијевањем свештених књига схвата да је читава Библија цјеловита и јединствена књига обједињена заједничким смислом и интуицијом у којој нема ништа противрјечно, неподударно и изопачено. Повезаност библијског штива ако се схвати буквално је, по Оригену, немогућа и „зато треба настојати да се схвати читав смисао; смисао онога што је дословно немогуће морамо разумно повезати са оним што не само да није немогуће него је и историјски истинито“ (De princ. IV, 3, 5).

Ориген каже да Јудеји у библијским текстовима препознају само буквални смисао и на основу њега изводе погрешне закључке. Они нису у стању да иза спољашњег садржаја библијског текста виде догађаје који су пророци предсказали, због чега нису препознали у Христу истинског Месију (De princ. IV, 2, 1). Многи хришћани, по Оригену, иако вјерују у Христа, ипак размишљају на јудејски начин и не схватају прави смисао свештених текстова. Такви само на буквалан начин разумију Писмо и „угађајући своме задовољству и похоти“, сматрају да ће се „обећања“ будућега вијека „састојати у тјелесном наслађивању и раскоши, због чега желе да у васкрсењу имају таква тијела која неће бити лишена способности непрестаног једења и пијења, да могу све да чине од онога што је својствено тијелу и крви“ (De princ. II, 11, 2).

У раскривању вишег, духовног смисла Ориген је велики значај придавао етимологији јеврејских имена. Имена, по њему, нису случајно дата, она су на неки специфичан начин сједињена са суштином именованог (De orat. 24, 2; Contr. Cels. I, 24). Полемисући са Целсом, који је сматрао да уопште није битно којим именом означавамо највише биће – Зевс, Адонај или Саваот, Ориген истиче да су имена Божија тијесно повезана са Његовом суштином (Contr. Cels. V, 45). У њима је садржано цјеловито „мистичко богословље“, које узводи наш дух ка Творцу васељене. Када се та имена изговоре у одређеном поретку, она овладавају „нарочитом силом“, због чега хришћани свога Бога никада не називају Зевсом или неким сличним именом „нити вјерују да Зевс и Саваот имају једну и исту суштину“ (Contr. Cels. V, 46). „Унутрашња сила“ ријечи (имена) садржана је и у „својствима и особеностима звукова“. Заклињачке формуле делотворне су, по Оригену, једино ако се изговарају на њиховим изворним језицима и у њиховом оригиналном звучању и губе ту силу уколико се преведу на друге језике (Contr. Cels I, 25).

Библијски текстови су често изложени у форми загонетки. Различити и многоврсни начини изражавања у загонеткама, параболома и тешко појмљивим фразама имају, по Оригену, двоструку сврху – осим што служе да се истина сакрије од непосвећених они треба да подстакну ум хришћана да истражују дубље значење свештеног текста.

Ориген је сматрао да је образовање тумача битно за квалитетну егзегезу, али да оно само по себи ништа не значи уколико се ријеч Божија истражује без молитвеног призивања Духа. Без молитвеног призивања Духа не може се открити јединствени духовни смисао наизглед противрјечних дјелова Библије. У писму Св. Григорију Чудотворцу Ориген га савјетује: „Пажљиво се занимај читањем дожанских писама ... и с тврдом вјером у Бога тражи скривене од многих мисли, али да би схватио оно што је Божије неопходна ти је молитва“.

Оригеново учење о Богу има доста сличности са Платиновим учењем о Једном. Бог је непостижан, необјашњив, невидљив и бестјелесан. Он је просто биће и савршено јединство (μόνας) и јединичност (ένας) у којем не постоји никаква сложеност (De princ. I, 1, 6). Одувијек је имао то што јесте и није добио ни од кога Своје постојање (De Reg. I, 1) и зато је вјечан и неизмјенив. Ипак, за разлику од Платиновог Једног које нема ни мисли, ни покрета ни енергије, Бог Оригена је жива личност која има и покрет и енергију и савршено знање о себи и о свему. Схватајући Бога као личност која има савршено знање о себи и о свему, Ориген је дошао до оригиналног закључка да је биће Божије самоограничено. Ако би Бог био безграничан – άπειρον (Платиново Једно је безгранично), Он, по Оригену, не би могао познавати самог Себе. Оно што је по природи безгранично не може, по Оригену, да буде обухваћено никаквом мишљу (De princ. II, 9, 1 // PG. 11. col. 226). Творевина је такође ограничена, јер је Бог све створио „по броју и мјери“ (Премудр. 11, 20).

Као просто биће и савршено јединство Бог је неизмјенив (Contr. Cels I, 21). У њему нема прелаза из једног стања у друго. Строго схватање неизмјенивости Божије одразило се негативно на Оригенову тријадологију и космологију. Ориген је јасно заступао учење о вјечном рођењу Сина Божијег, а до тога га је довела идеја о неизмјенивости Божијој. Бог је Отац Сина. Као неизмјенив, Он је одувијек (од вјечности) био Отац, па је сходно томе одувијек имао Сина Који Му је савјечан: „Како би неко, ако је уистину научио да нешто побожно о Богу схвата и мисли, могао држати и вјеровати да је Бог Отац некад био без рађања Мудрости (Сина) макар на један тренутак. Такав би морао казати или да Бог није могао родити Мудрост прије него ју је родио, или да је Бог био у стању родити Мудрост, али то није хтио. То је, међутим, богохулно рећи о Богу“ (De princ. I, 2, 2). Прелаз од „не моћи“ ка „моћи“ значио би промјену у самом Богу, а Бог је неизмјенив. Рођење Сина није, по Оригену, завршен акт него вјечни процес. Син није просто

γεννητός (рођен), него ἀεὶ γεννητός (непрестано се рађа). Отац вјечно и непрестано рађа Сина: „Није родио Отац Сина па га престао рађати, него га стално (вјечно) рађа“ (ἀεὶ γεννᾶται; Ном. In Jer. IX, 4). Ако би рођење Сина био завршен акт то би, по Оригену, раздијелило живот Божији на два периода (прије рођења и послје рођења Сина) и унијело би промјену у Његово биће. Иако Ориген искључује разлику између иманентног и изреченог Логоса, пошто рођење Сина само логички претходи стварању свијета тако да нема мјеста за тренутак у којем λόγος ἐνδιάθετος не би био и λόγος προφορικός, он није успио теолошки ријешити проблем савјечности Сина и Оца, већ је понудио философско рјешење, тачно само у крајњем резултату.

Ориген одбацује учење да је Син „рођен из суштине Оца“ (γεννητὸν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς), које ће касније ући у Никејски символ вјере. Оно, по њему, има еманацијски и материјалистички призвук и садржи у себи мисао о умањењу и дијељењу Очеве суштине (In Joān. XX, 16 // PG. 14. col. 613). Из наведених разлога Ориген учи да је Син рођен из воље Очеве (De princ. I, 2, 4). Овај израз, без обзира на све његове недостатке, не треба схватити као да је Син могао и да не постоји и да Његово биће има случајни карактер. Ориген снажно подвлачи вјечност рођења Сина и у том погледу је био одлучни противаријанац. Иако Ориген и рођење Сина и стварање свијета приписује вољи Божијој, ова два акта се суштински разликују. Створен је измјенљиви свијет, а рођен је неизмјенљиви Син. Супстрат свега створеног је небиће (οὐκ ὄντα), ништа (De princ. IV, 35). Син своје биће није добио из небића (ἐξ οὐκ ὄντων). Моменат небића нема мјеста у Његовом постојању (De princ. IV, 28). Творевина се јавља изван сфере Божанства. Она је нешто спољно у односу на Бога, за разлику од Сина Који не може да буде нешто спољно у односу на Оца, јер је Његово рођење унутрашњи акт у којем воља Онога Који рађа дјелује унутар сфере Божанског живота.

Ориген такође одбацује учење о једносуштности Сина Оцу. У свом апологетском дјелу „Против Целса“ (VI, 64) он каже да се Сину може приписати суштина, а да је Отац изнад суштине. Овдје је, очигледно, личност Оца поистовјетио са Плотиновим Једним. У „Тумачењу на Јеванђеље по Јовану“ (XIII, 1) заузима још радикалнији став по овом питању, тврдећи да као што су Син и Свети Дух неупоредиво изнад свих створења, тако и Отац надмашује Њих суштином, достојанством, силом и божанственошћу.

Постоје два мјеста у Оригеновим дјелима (*Pamphil. Apologia 5 – ex libris Orig. in epist. ad Hebr // PG. 17. col. 580–581; Orig. Schol. in Math. 28 // PG. 17. col. 309*) у којима се говори о јединству суштине (једносушности) трију божанских ипостаси. Важно је напоменути да су та два мјеста дошла до нас у непоузданом латинском преводу. Св. Атанасије Велики у „Посланици о одлукама Никејског сабора“ набраја

црквене писце који су прије Никејског сабора употребљавали изразе $\epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ и $\delta\omicron\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ и учили о вјечности Сина Божијег. Међу те писце убраја и „трудољубивог“ Оригена и наводи само два цитата из његових дијела (*De desc. Nic. Syn.* 27) који представљају неупоредиво слабије антиаријанске аргументе од наведених мјеста. Због тога ова мјеста не можемо сматрати аутентичним будући да их Св. Атанасије, као врстан познавалац Оригеновог стваралаштва, сигурно не би изоставио.

Да Ориген у учењу о Светој Тројици заступа суштински субординационизам можемо навести још неколико аргумената. Он тврди да знање Оца о Самоме Себи превазилази знање Сина о Оцу. Не може се рећи да Син обухвата Оца, док Отац обухвата све. Зато Отац боље, савршеније и чистије познаје Себе него што Га познаје Син (*De princ.* IV, 35 // *PG.* 11. col. 409–410; *In Joan XXXII*, 18). Син се ни у чему не може упоредити са Оцем јер је Он слика доброте Његове и изливање сведржитељске славе Његове. По Оригену, узрок Синовог божанства је Његово вјечно пребивање у Оцу. Он гледа на Биће и Божанство Сина као на два савјечна, али објективно различита факта, а не као на двије стране једне исте стварности које се разликују у људском схватању док објективна разлика уопште не постоји. По учењу Православне Цркве Божанство Сина дато је у самом факту Његовог Бића. Син је природни Син Оца и због тога је Он Бог. Никакав посебан моменат у Бићу Сина не представља услов Његовог Божанства. Ориген ни у једном од својих списа који су дошли до нас, не тврди да је Син раван Оцу по Божанству. Отац је, по њему изнад свих одређења Сина. Ако је Син Премудрост, Отац је нешто изнад Премудрости; ако је Син свјетлост Отац је нешто изнад тога. Отац је $\delta\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ Син је $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ или $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (*γρῦν Βοῖ*; *Contr. Cels* V, 39); Отац је Самобог (Αὐτόθεος) Син је Бог по учешћу у Божанству ($\mu\epsilon\tau\omicron\chi\eta\ \tau\eta\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$); Отац је Αὐτοαγαθός (Самодобар) Син је слика доброте Очеве ($\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$; *De princ.* I, 2, 13). Став да Отац безмјерно надилази Сина, Ориген образлаже само тиме што је Биће Очево нерођено, чиме се опасно приближио учењу које ће касније заступати крајњи аријанци аномејци. Аномејци су учили да је нерођеност сама суштина Бога Оца а не неко Његово својство и зато је Син као рођен потпуно несличан Оцу по Својој суштини. Свети Василије ће побити заблуде аномејаца учећи да се појмом нерођеност означава, не суштина, него начин постојања Бога Оца. Нерођеност је специфично својство ипостаси Оца којим се Он разликује од ипостаси Сина, који је рођен. Ориген није правио разлику између ипостаси и суштине, што је један од главних извора његове заблуде. Ако је нерођеност сама суштина Очева онда Син, који је рођен, не може бити једносуштан Оцу, али ако је нерођеност својство Очеве ипостаси онда се тиме не негира Синова једносуштност са Оцем.

До ког степена у Оригеновој тријадологији преовлађују разлике између Оца и Сина у односу на њихово јединство и како се снажно у самом њиховом јединству јавља моменат колективности, најбоље се види у његовом схватању молитве. Ориген закључује да се Оцу и Сину не можемо молити заједно, јер би у том случају облик множине био неизбјежан па бисмо морали рећи: „спасите, помозите“ (De orat. 15). Ориген не сматра да их је, у нашем молитвеном обраћању, могуће објединити у једно „Ти“.

Ориген је више од својих претходника богословствовао о Духу Светоме и наглашавао Његово посебно биће. Његова пнеуматологија садржи позитивне елементе али има и значајне недостатке, што потврђују и ријечи Светога Василија Великог: „Ориген пак није имао у свему здраве појмове о Духу. Уза све то, дојећи се снаге обичаја, и он на многим мјестима изриче правовјерне ријечи“ (Baz. De spir. sanc. 29, 73). Тумачећи стих из Јеванђеља по Јовану: „Све кроз њега постаде и без њега ништа не постаде што је постало“, Ориген каже да предлог *διὰ* (кроз) указује на други посредни узрок који, сам по себи, претпоставља постојање вишег, првог узрока. Све је постало само кроз Сина, али не од Сина него од Оца. Пошто је израз „све је кроз Њега постало“ истинит онда је, по Оригену, кроз Њега постао (добрио своје биће) и Дух Свети. Ако неко тврди да Дух Свети није постао кроз Сина, онда га, по Оригену, мора сматрати нерођеним, а самим тим се одриче посебно биће Светог Духа, различито од Оца. Зависност Светог Духа од Сина (добива биће кроз Њега) је за Оригена довољан разлог за Његову потчињеност Сину. Син није само посредник у акту исхођења Светога Духа кроз Њега, него и мјера свих Његових одређења и својстава. Свети Дух има потребу за Сином и за Његовим посредништвом, не само због Свога постојања, него и зато да би био мудар и разуман. Сва Своја својства Он посједује судјеловањем у одговарајућим својствима Сина (In Joan. II, 6). У икономији спасења улога Светог Духа је, по Оригену, да дејствујући кроз Сина, завршава Његово дјело: освећује људе, одухотворава пророке и светитеље, обједињује и надграђује Цркву. Он је носилац светости и доставља онима који су му причасни благодатне дарове Божије (De princ. I, 3, 8).

Субординационизам Оригена такође долази до изражаја када говори о сферама дјеловања лица Свете Тројице које он представља у виду концентричних кругова. Дјеловање Оца се, по њему, простире на сва бића уопште, док се дјеловање Сина простире на разумна бића. Дјеловање Светог Духа простире се само на она разумна бића која стреме ка светости и која је достижу (De princ. I, 3, 7). Из овог слиједи да је моћ Очева изнад моћи Сина, а моћ Сина изнад моћи Светог Духа.

Код Оригена мисли о разлици између лица Свете Тројице доминирају у односу на представе о њиховом јединству. Јединство лица Свете Тројице он најјаче изражава када говори о истовјетности њихове воље.

Ориген је први увео формулу „три ипостаси“ (τρεῖς ὑποστάσεις; *Com. in Joan.* II, 10) за заједницу Божанских лица. Термин ὑποστάσεις је код њега синониман са термином οὐσία. И један и други термин Ориген користи да би означио стварну а не номиналну (κατ' ἐπίνοιαν) разлику између Оца, Сина и Светога Духа. Посебан термин којим би се изразило и означило јединство лица Свете Тројице не налазимо код Оригена.

Строго схватање неизмјенљивости Божије одразило се негативно и на Оригенову космологију. Иако учи да је свијет створен из ничега (*ex nihilo*) он је, по њему, савјечан Богу: „Али као што је Бог постојао предвјечно и одувјек као Господ, тако је и свијет у својој цјелини постојао одувјек и предвјечно“ (*De princ.* I, 2, 10). Као Творац и Сведржитељ Бог је одувјек (од вјечности) пројављивао своју творачку и сведржитељску моћ (*De princ.* III, 5, 3). Ако прихватимо да некада није било бића на којима Бог пројављује Своју свемоћ, онда би то, по Оригену, значило да је Он у одређеном тренутку постао свемоћан, иако то раније није био, а тиме бисмо морали прихватити да се у Богу десила нека промјена. Оригенов Бог није слободна личност јер ствара из потребе, а не слободно.

Апологети нису разликовали теологију од икономије, па су својим учењем о иманентном и испољеном Логосу везивали рођење Сина за стварање света. Ни Ориген није успио да раскине ту везу: „Апологети су приближили рођење Сина временској граници, а Ориген је сам свијет пренио у област вјечности“ (В. Болотов, *Учение Оригена о Святой Троице*, Спб 1879, с. 381).

Бог је, по Оригену, најприје створио свијет чистих духова или умова који су созерцавали Божанску суштину (*De princ.* II, 9, 6). У том идеалном свијету не постоји јерархија бића, нема разлике између анђела и човјека јер је све једнородно и једносушно. Сви су духови по природи и степену савршенства били равни међу собом и представљали су јединствену суштину. Ово јединство разорено је покретом чистих духова. Покрет је за Оригена идентичан са гријехом, а десио се због тога што су духови били оддарени слободном вољом (*De princ.* II, 9, 6). Духови или умови су злоупотребили своју слободу, њихова љубав према Богу је охладњела и они су постали душе (ψυχή – душа од ψύχω – охладити; *De princ.* II, 8, 3). Тада је Бог створио овај видљиви свијет. То је друго стварање или стварање у времену. Ориген каже да се стварање овог видљивог свијета може најбоље изразити грчким термином καταβολή (падање, спуштање) који се налази и у Новом Завјету (Јн 17, 24; Еф 1, 4). Катаβολή код Оригена означава падање са вишег стања на ниже, „са оног вишег и невидљивог на ово ниже и видљиво“ (*De princ.* III, 5, 4). Гледање на почетну непокретност бића као на идеално и савршено стање и изједначавање покрета са гријехом су Оригенове догматске заблуде којима се негира динамика створеног. По учењу Светог Максима Исповједника „кретање је основно својство створених

бића: умних умно, чулних чулно. Ништа апсолутно, од онога што је постало (створено), није по своме бићу непокретно“ (Amb. 7 // PG. 91. col. 1072). Сврха и циљ свих створених бића није у њима самима, јер би то значило да су сама себи довољна. Заједница са Богом, односно обожење је њихов циљ и њихова сврха, зато је покрет ка Богу иманентан створеном бићу.

Материјални свијет је, по Оригену, створен да би се у њему пала бића очистила и вратила у првоначално стање: „Због огромних недостатака њиховог духа неопходна су им ова груба и крута тијела. Овај видљиви свијет успостављен је ради оних којима је то било потребно“ (De princ. III, 5, 4). Узрок различитости овога свијета лежи у разноврсности покрета духова који су отпали од првобитног јединства (De princ. III, 5, 5). Духови који су најмање отпали од Бога постали су анђели. Они су били обучени у фина етерична тијела. Духови који су више отпали постали су свјетила небеска, а духови који су још више отпали постали су људи. Они су обучени у груба човјечија тијела која су им неопходна ради живота на земљи. Духови који су највише отпали од Бога постали су демони, кнезови таме. Они су обучени у тамна, безоблична тијела и изгнани у пакао.

Учење о преегзистенцији душа (духова) представља најнастранију тачку Оригенове теологије. Оно ће се посебно негативно одразити на његову антропологију и христологију. Оригенова антропологија је директна негација библијског и црквеног учења о човјеку по коме је човјекова коначна судбина непојмљива у одвојености од тијела. Негирање вјечне вриједности људског тијела и материје уопште јесте негирање смисла Оваплоћења и Васкрсења. Једна од најтрагичнијих последица Оригенове антропологије јесте потпуна негација човјека у стању *савршенства*. У таквом стању, по Оригену, нема разлика између човјека, анђела и других бића, јер је различитост продукт пада, а то значи да нема човјека као посебне врсте. Прави човјек је и по оригенистичкој антропологији састављен од душе и тијела, и то је њен највећи парадокс. Дух ослобођен од тијела више није човјек јер се враћа у првоначално јединство гдје престају све разлике.

Иако Ориген правилно учи да је Исус Христос био истинити Бог и истинити човјек, који се стварно а не привидно оваплотио и истинито страдао и васкрсао из мртвих, његова христологија је пуна хетеродоксних елемената. Христос је, по њему, само један дух или ум који није отпао од првобитног јединства и који је непромјенљиво и нераздвојно прионуо уз Божију Ријеч (De princ. II, 6, 5). Христов преегзистентни дух је добровољно узео лик слуге и оваплотио се. Тако је дух постао душа. По Оригену, субјект Оваплоћења није био Логос него Христов преегзистентни дух. Пошто је овај дух одувјек непромјенљиво и нераздјељиво сједињен са Логосом, Христос се може звати Логос и Логос се може звати

Христос. Због тога Ориген назива Христа Богочовјеком (Θεάνθρωπος; De princ. II, 6, 3) и тај назив за Христа он је први употребио. Исусова душа је по природи једнака свим другим душама, али се разликује од њих по томе што у њој није било никаквих могућности за гријех. Христос је узео тијело да би палим духовима показао пут спасења, односно васпостављања првобитног јединства са Богом. Христова послушност Оцу је, по Оригену, извор сваког искупљења, наспрот непослушности првог Адама. Послушношћу се заслужује благодат коју смо у могућности да добијемо захваљујући Христовој послушности. Ова благодат нам омогућује да дођемо до адекватног знања, које је услов човјековог преображаја и не може се стећи без Христа који се понизио и узео лик слуге да би души „...по бољим примјерима и учењима вратио Божији лик и успоставио ону пунину које се лишила“ (De princ. IV, 4, 5). Очигледно је за Оригена Христос, прије свега, пророк и учитељ и Његово страдање има првенствено педагошки смисао. По ријечима оца Георгија Флоровског „стварни искупитељски смисао Ориген није умио открити ни у Крсној смрти ни у Васкрсењу. Он као да заобилази Голготу истичући Христову пророчку и учитељску службу као темеље нашег спасења“ (Г. Флоровский, Протвечия оригенизма, *Путь*, № 18, с. 112).

Оригеново схватање историје је кључ за разумијевање његове христологије. Он не негира стварност историјских догађаја, али ти догађаји за њега имају само привремени, пролазни карактер. Ниједан историјски догађај, па ни Оваплоћење и Васкрсење нема вјечни смисао нити важност сам по себи. Они су само симболи неке више метаисторијске стварности. Због тога Ориген никада није могао да повеже спасење свијета са било којим историјским догађајем. Пошто је за њега тијело нешто пролазно, онда је и акт Оваплоћења привремен и не може се протегнути на вјечност. Оваплоћење је само појава претпостојећег Богочовештва у емпиријском свијету и представља прву и најнижу степену нашег духовног узрастања са које смо дужни успети се до созерцања предвјечног Божанства.

Највише напада Ориген је претрпио због учења о апокатастази или васпостављању свега у првобитно јединство (ἀποκατάστασις τῶν πάντων; лат. restitutio omnium). Бог, као добар и праведан, хоће да врати себи поново сва створења у првоначално стање јединства, светости и савршенства путем поправних казни које су адекватне унутрашњем стању свакога духа. Казне не могу бити вјечне. Наступиће вријеме „...када ће сваки појединац платити што дугује“ (De princ. I, 6, 1). Тада ће настати крај и довршење свијета и све ће бити васпостављено у првобитно јединство. Последњи непријатељ биће уништен и Христос ће предати Царство Оцу. Сам сатана ће се покајати и спасти, тако да неће бити пакла. Уништење последњег непријатеља, по Оригену, треба схватити тако да ће „нестати непријатељска намјера и воља која долази од

непријатеља а не од Бога, док његова природа неће пропасти јер је створена по Богу. Непријатељ се, дакле, уништава, али не да би ишчезао већ да не буде непријатељ и смрт. Свемогућем ништа није немогуће нити је била шта неизљечиво за онога ко је Творац“ (De princ. III, 6, 5). У стању апокатастазе материјални свијет ће нестати (De princ. II, 6, 2), зло ће ишчезнути и Бог ће бити *све у свему* (De princ. III, 6, 3).

Апокатастаза код Оригена није продукт пренаглашавања Божије љубави на рачун Божије правде, већ нужна последица његове философије и одрицања смисла историје. Пошто је праведни Бог, по Оригену, првобитно могао да створи само чисте духове, једнаке међу собом по природи и по степену савршенства, који су у вјечности созерцавали Божанску суштину, онда је такво стање које карактерише непокретност једино истинско и трајно. Времену које је последица пада и које са собом доноси неједнакост, промјену, различитост и пропадање суђено је да нестане. Нестанком времена нестаће и изгубиће се без трага све што је настало у времену. Све историјско на тај начин губи вјечни смисао. По хришћанском учењу вријеме није никакав пад и никаква супротност вјечности. Вријеме постаје услов за узрастање творевине. Вјечност није негација времена него својеврсна концентрација времена у један невечерњи и непролазни дан. „Вјечност је поријекло и перспектива времена и сила која покреће вријеме према себи. На крају, вјечност ће прекрити вријеме, даће му своју каквоћу“ (Димитрије Станилоје, Православна догматика I, Бгд 1983, с. 153).

Апокатастаза није само негација смисла историје него и негација истинске људске слободе. Слобода се код Оригена показује као неплодна и на крају мора бити побијеђена савршенством. Човјек не може бити принуђен да ступи у заједницу са Богом ради неке философске неопходности. Слобода претпоставља одговорност. Човјек ће имати повластицу да се суочи са вјечним последицама свога „да“ или „не“ које ће рећи Богу. Без појма слободе немогуће је схватити историју, јер историја укључује у себе највишу слободу творевине. Тамо гдје нема истинске слободе влада нужност и ту нема мјеста за историју у правом смислу ријечи. Оригенов систем је монистичан, а нужност је одлика свих монистичких система. Монизам, је у својој суштини, увијек антиисторијан и одриче истинску слободу.

Оригеново схватање слободе је *философско*. Слобода је, по њему, нужно условљена избором. Овакво схватање слободе доводи га до учења о мноштву свјетова који ће постојати послије овога свијета. Свршетак овога свијета биће по њему почетак будућег, јер се од разумних природа „... никада не одузима моћ слободне воље, па су стално подложне одређеним покретима који ће поново узроковати различитост која се не може замислити без тијела“ (De princ. II, 3, 3). За разлику од стоика и питагорејаца Ориген учи да нови свјетови неће у свим појединостима

подсјећати на претходне и поново позива у помоћ слободу воље за објашњење свог става. Немогуће је, по њему, претпоставити да ће духови обдарени слободном вољом поново сагријешити на идентичан начин и „да ће се још једном успоставити свијет са истим редом и истим облицима рађања, умирања и дјеловања“ (De princ. II, 3, 4). Ориген тиме жели да издјегне судбинско одређење свијета својствено наведеним филозофским системима, а самим тим и „прорицање судбине“, које се уклапа у те системе. Највиша слобода „моћи не гријешити“, која је слика Божанске слободе, нема за Оригена безмало никаквог значаја. По Светом Максиму Исповиједнику права слобода је нераздјеливо, непоколебљиво и цјеловито стремљење душе ка Добру. Избор није обавезан услов слободе. Избор је одраз непуноће и несигурности воље. Бог љуби и дјела у савршеној и апсолутној слободи, а баш се Он не колеба и не бира.

Оригенови следбеници и противници

Мишљења о Оригеновим богословским заслугама била су подијељена. За једне је био велики учитељ, проповиједник и тумач ријечи Божије, а за друге виновник јеретичких заблуда, чија је мисао била заробљена грчком философијом. Његови најпознатији ученици и поштоваоци у трећем вијеку били су Св. Дионисије Александријски и Св. Григорије Чудотворац, а најпознатији противник његовог учења у том периоду био је Св. Методије Олимпски.

Св. Дионисије Александријски

(Διονύσιος Ἀλεξανδρείας, Μέγας; Dyonisius Alexandrinus)

Св. Дионисије се родио око 190. године у угледној и богатој многобожачкој породици. Стекавши одлично филозофско образовање обратио се у хришћанство у зрелим годинама. На његово обраћање највише је утицало читање посланица апостола Павла (*Petrus ibn Rahib. Chronicon orientale. Fol. 108*). Са великим ентузијазмом слушао је Оригенова предавања и остао његов велики поштовалац до краја живота. Када је Ориген био утамничен у Тиру Дионисије му је написао посланицу „О мучеништву“ (Euseb., Hist. eccl. VI, 46), а након његовог упокојења послао је писмо тадашњем епископу кесаријском Теотекну које по свом садржају представља панигирик Оригену (*Phot. Biblioth. 232*).

Наслиједивши Оригена 231. године на мјесту управника Александријске катихетске школе, остао је на њеном челу све до 247, када је изабран је за епископа александријског. Вршио је епископску службу у

бурно вријеме испуњено грађанским ратовима и прогонима хришћана. У вријеме владавине Декија Трајана наступило је једно од најсуровијих гоњења у историји Цркве. Дионисије је био ухапшен, али су га становници Мариотиде ослободили и склонили на безбједно мјесто. Послије тога Дионисије се до краја Декијевих гоњења крио у Либијској пустињи.

Вратио се на александријску катедру послвије Декијеве смрти 251. године. У то вријеме дошло је до спора о примању палих у Цркву и до појаве Новацијановог раскола, чије су присталице заговарали строгу дисциплину. Дионисије је безуспјешно покушао да измири расколнике са Црквом, истичући да све треба претрпјети да би се очувало јединство Цркве, јер је нарушавање тог јединства највећи гријех: „Све треба претрпјети да се не би раздјелила Црква Божија. Подношење мучеништва ради тога заслужује ништа мању похвалу од страдања због одбијања да се принесу жртве идолима, а по мом мишљењу, прво мучеништво је чак и веће од другог. У првом случају ти се бориш само за своју душу, а у другом за своју Цркву“ (*Euseb. Hist. eccl. VI, 45*). По питању палих Св. Дионисије је заузео готово идентичан став као и Св. Кипријан послвије Декијевог гоњења. Сматрао је да свим палима треба дати шансу да се врате у крило Цркве и да покајна дисциплина треба да буде сразмјерна степену и тежини пада.

Одмах након Декијевих гоњења Непот Арсинојски, епископ из Египта, схвативши буквално пророштво о хиљадугодишњем царству (Откр 20), почео је јавно да проповиједа хилијастичко учење, за које је успио придобити не мали број присталица. Своје ставове изложио је у дјелу „Изобличење алегориста“ (*Ἐλεγχος ἀλληγοριστῶν*) упереном против мистичко-алегоријског тумачења Светог Писма. Дионисије је лично отпутовао у Арсиној, гдје је три дана пред вјерницима и свештенством побијао хилијастичке заблуде, слушајући стрпљиво приговоре опонената, које је на крају успио придобити за истину (*Euseb. Hist. eccl. VII, 24*).

Године 255. дошло је до спора између папе Стефана и Св. Кипријана Картагинског по питању ваљаности крштења које је примљено од јеретика. Стефан је сматрао то крштење ваљаним, због чега је хтио да прекине општење Римске Цркве са Картагинском и Малоазијском Црквом, које су имале супротно мишљење и праксу. Дионисије је писао посланице Стефану и његовом наследнику папи Сиксту II у којима истиче да свака Црква треба да следује своју праксу и да не осуђује друге Цркве које имају другачије мишљење (*Euseb. Hist. eccl. VII 2-9*).

Када је у либијском Пентапољу почело нагло да се шири Савелијево јеретичко учење, Св. Дионисије је одмах сазвао сабор у Александрији 262. године, на коме је осуђена ова јерес а Савелије изопштен из Цркве. У писму адресованом Амону и Евтранору поводом Савелијеве јереси Дионисије је користио непрецизне и неадекватне изразе, што се негативно одразило на његове тријадолошке формулације. То је дало

повода неким хришћанима у Александријској Цркви да га оптуже код епископа римског Дионисија да раздваја Оца од Сина, да одриче вјечност Сина и да га назива створењем (κτίσμα) и дјелом (ποίημα) Очевим (*Athanas. De sent. Dionys. 4, 14, 16, 18*). Дионисије Римски је сазвао сабор у Риму на коме су осуђене заблуде приписане Дионисију Великом и тим поводом упутио посланицу Александријској Цркви. Он оптужује Дионисија, не помињући притом његово име, да дијели једно Божанство на три ипостаси које су једна другој туђе и у свему одвојене (тробоштво). Он такође назива лажним учитељима и хулитељима оне који су се „осмјелили да називају божанствено и неизрециво рођење Сина стварањем“ (*Athanas. De decret. Nic. Syn. 26*). Дионисије Александријски је одмах упутио посланицу Дионисију Римском у којој објашњава изразе које је користио у неким посланицама и доказује да су оптижбе да он не исповједа да је Хрисос једноприродан са Оцем (израз ὁμοούσιος он не користи, а као разлог наводи да га нема у Светом Писму) лажне. Осим ове посланице Дионисије је упутио папи четири књиге под називом „Избличење и одбрана“, у којима изобличава оне који су га оклеветали, истичући да су тендециозно и погрешно тумачили његове ријечи истргнуте из контекста, а као доказ свога православља он је изложио учење о Богу и Светој Тројици, усмјеривши своје излагање и против заблуда за које су њега оптуживали и против Савелијевог модалистичког монархијанства (*Athanas. De sent. Dionys. 13*).

Године 264. сазван је сабор у Антиохији ради осуде Павла Самосатског (монархијанска јерес), на који је био позван и Дионисије, али он због болести и старости није био у могућности да присуствује овом сабору, па је у писменој форми изложио своје мишљење о Павловом јеретичком учењу. Упокојио се 265. послје седамнаестогодишњег управљања Александријском Црквом.

Од Дионисијевих дјела до нас су дошли само одломци. У свом најважнијем догматском дјелу „Избличење и одбрана“ (*Ελεγχος και ἀπολογία; Refutatio et apologia*) у четири књиге, Дионисије побија оптужбе које су га теретиле да погрешно учи о Сину Божијем и покушава доказати своју православност. Он признаје да је у неким посланицама користио неадекватну терминологију, али оптужује своје критичаре да су поједине изразе издвајали из ширег контекста и тумачили их тенденциозно и злонамјерно. Највише фрагмената из овог дјела сачувано је у трактату „De sententia Dionysii“ Св. Атанасија Великог.

Спис „О Природи“ (*Περὶ φύσεως; De natura*) свједочи о широком образовању и литерарном таленту Св. Дионисија. Уперен је против Епикуровога учења о настанку свијета, којем Дионисије супротставља хришћанско учење о стварању свијета ex nihilo. Седам значајних фрагмената овог дјела сачувано је у „Praeparatio evangelica“ Јевсевија Кесаријског, а три у дјелима других аутора.

Трактат „О обећањима“ (Περὶ ἐπαγγελιῶν; De promissionibus), у двије књиге, Дионисије је написао као одговор на дјело „Изобличење алегориста“ египатског епископа Непота. Пет фрагмената друге књиге сачувано је у Јевсевијевој Црквеној историји, а три фрагмента у спису „Regum sacrarum liber secundus“ Леонтија и Јована. У првој књизи Дионисије побија Непотове хилијастичке заблуде, а у другој књизи бави се питањем аутентичности књиге Откривења, на којој су хилијастички дословно тумачећи стихове 20, 2-4, заснивали своје учење. Дионисије каже да је књига Откривења пуна дубоког смисла, али да се и по форми и по садржају битно разликује од Јеванђеља и посланица Св. апостола Јована, због чега тврди да је није написао он него неки „свети и богонадахнути човјек“ који се такође звао Јован.

Значајан дио стваралаштва Св. Дионисија чине писма која обухватају велики број тема. До нас је у пуној форми дошла само једна посланица канонског садржаја упућена Василиду Пентапољском, која је прихваћена на Трулском сабору и укључена у грчке зборнике „Правила светих апостола, светих васељенских и помјесних сабора и светих отаца“, одакле је прешла у словенске зборнике. Од неких писама сачувани су само фрагменти код Јевсевија, Јеронима и неких каснијих писаца, а највећи дио познат нам је само по називу. Поседну групу писама чине тзв. „Пасхалне посланице“ (ἐπιστολαὶ ἑορταστικαὶ) које је Св. Дионисије слао сваке године послје Богојављења архијерејима и вјерном народу Египта. У тим посланицама био је назначен тачан датум празновања Пасхе и почетка поста.

Дионисијево стваралаштво снажно је утицало на црквене писце IV вијека. На његов ауторитет позивали су се не само православни оци него и јеретици аномејци (крајњи аријанци), који су учили да је „нерођеност“ сама суштина Божија. Дионисије је, критикујући јелинске космолошке теорије по којима је материја нестворена и савјечна Богу, заступао становиште да је „нерођеност“ (ἀγεννησία) суштинско одређење Божије које собом условљава сва остала својства Бога као бића бестрасног, неизмјенљивог, непокретног и дјелатног. Он назива крајње нечасним учење које страдалној, пропадљивој и измјенљивој материји приписује „нерођеност“. Када би се „нерођеност“ која је „као сама суштина (οὐσία) Божија“ приписивила једнако и Богу и материји, тада би, по Дионисију, Бог био ограничен другим, Њему сапостојећим и савјечним началом.

Св. Атанасије Велики је написао трактат „De sententia Dionysii“ (О Дионисијевом мишљењу) у којем брани Дионисијево православље. Термини κτίσμα и ποιῆμα које је Дионисије користио у посланици Амону и Евтранору односе се, по Св. Атанасију, на Христову људску природу. Он сматра да је његов претходник био веома далеко од аријанских заблуда и да никада није заступао мишљења која му се приписују.

Свети Василије у писму Максиму Философу (ер. 9. Μαξίμου Φιλοσόφω) заузима оштрији став према Дионисију од Св. Атанасија. Он каже да је Дионисије инспирисао аномејце, али да то није урадио из зле намјере него из силне жеље да побије монархијанско учење: „Ми се не дивимо свему што је написао тај муж, а понешто у потуности одбацујемо, јер он је, колико ми знамо, први посијао сјеме овог дешчашћа, око кога се сада дигла велика прашина; говорим о учењу аномеја. Али узрок томе, како ја мислим, није било изопачено уђјеђење (πωηρία γνώμης), него силна жеља да се оповргне Савелије“. У истом писму Св. Василије каже да је Дионисије употребио изразе који не приличе Духу Светом и тако га „искључио из Божанства коме се клањамо“. Треба имати у виду да у вријеме писања посланице Максиму Философу Св. Василије није био упознат са садржајем трактата „De sententia Dionysii“. Када се упознао са садржајем овог трактата он је заузео знатно блажи став према Дионисију. У 29. глави свога дјела „О Духу Светоме“ он хвали његово учење о Светоме Духу и Светој Тројици и наводи цитате из његове књиге „Изобличење и одбрана“.

У спису „Избличење и одбрана“ Дионисије се нарочито труди да темељно раскрије учење о односу Оца и Сина, будући да је управо овај сегмент његове тријадологије био највише критикован од стране његових противника. За остварење тог циља он се користио аналогијама преузетим из тварног свијета, иако и сам истиче да су те аналогије мањкаве и да оне само приближно одражавају највише богословске истине. Да би објаснио јединство бића Божијег у строгом и пуном смислу и ипостасне разлике између Оца и Сина Дионисије користи као најадекватнију аналогију – однос мисли према ријечи. Мисао рађа из себе ријеч. И мисао и ријеч разликују се једна од друге и заузимају посебно мјесто. Мисао обитава и креће се у срцу, а ријеч на језику и у устима. Ипак оне нису раздвојене (οὐ μὴν διεστήκασι) и ниједног тренутка не бивају лишене једна друге. Нити мисао бива без ријечи нити ријеч без мисли; мисао твори (ποιεῖ) ријеч, пројављује се у њој, а ријеч открива мисао. Мисао прелази у ријеч, а ријеч преноси мисао на слушаоце. Мисао је као отац ријечи, а ријеч као син мисли. Прије мисли ријеч је немогућа, али будући да не долази ниоткуда са стране она постоји заједно са мишљу и ниче (рађа се) из ње. Слично наведеној аналогији и Отац као највиша и свеобухватна мисао има као првог (рођеног) Сина-Ријеч, Свога тумача и вјесника.

Претходну аналогију Дионисије допуњује аналогијом човјековог рођења. Пошто би се из те аналогије могао извести закључак да је Отац постојао прије Сина (као што је то случај код људи) Дионисије одлучну иступа против таквог мишљења истичући да „није Било времена када Бог није био Отац“, а „ако је вјечан Отац онда је вјечан и Син; ако постоји родитељ постоји и дијете“. Код људи се рођење дешава у времену.

Христос се, по Дионисију, назива Сином не зато што се родио у времену, како то бива код људи, него зато што „Син није сам од Себе него од Оца има биће“.

Свети Григорије Чудотворац

(Γρηγόριος Νεοκαισαρείας ἢ ὁ Θαυματουργός; Gregorius Thaumaturgus)

Св. Григорије потиче из богате и угледне паганске породице. Рођен је око 213. године у Неокесарији Понтијској. Са хришћанством се сусреће први пут као четрнаестогодишњак, након очеве смрти. Послије започетих студија реторике и права у родном граду одлази заједно са братом Атинодором у Бејрут са циљем да настави студије (*Greg. Thaum. In Orig. 49–50*). Убрзо по постављењу њиховог зета за управника Палестине, Григорије и Атинадор одлазе у Кесарију Палестинску, гдје похађају катихетску школу (од 233–238) на чијем се челу налазио њен оснивач знаменити Ориген (*Euseb. Hist. eccl. VI, 30*). Након завршетка пуног курса у Кесаријском богословском училишту и примања крштења Григорије је одлучио да се врати у Понт. Прије одласка 238. године изговорио је „Похвално слово Оригену“ у знак благодарности свом великом учитељу. Неколико година послје повратка у родни крај Федимије Амасијски га је посветио за епископа Неокесаријског (*Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum.*).

Св. Григорије је постигао значајан успјех на мисионарском пољу. Својим ватреним проповиједима обратио је многе незнабошце у хришћанство. Сагласно Св. Григорију Ниском (*De vita Greg. Thaum.*), у тренутку када је постављен за епископа Неокесарије у граду је било само седамнаест хришћана, а у тренутку његове смрти остало је само седамнаест многобожаца. Био је учесник I Антиохијског сабора из 265. године, сазваног против Павла Самосатског. Упокојио се у вријеме цара Аурелијана (270–275).

Посмртна слава Св. Григорија раширила се далеко изван граница понтијске области, а због многобројних прича о пројави његове светости добио је почасно име Чудотворац. Велики кападокијски оци сматрали су га оснивачем Цркве у Кападокији и односили су се према његовој личности са огромним поштовањем. Св. Григорије Ниски написао му је панигирик-житије „Слово о животу Св. Григорија Чудотворца“ (*Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ; De vita Gregorii Thaumaturgi*).

Св. Григорије није писао много, што се може објаснити специфичним карактером и условима његовог епископског служења, у којем је главни акценат стављен на мисионарску дјелатност. Његов први спис „Похвално слово у част Оригена“ (*Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ*

πανηγυρικὸς λόγος; In Origenem oratio panegyrica) сачуван је на грчком изворнику. Садашњи назив ове бесједе потиче од Герхарда Восиуса (Gerhard Vossius †1649). Сам Григорије је назива „Λόγος χαριστήριος“ (Захвално слово) и тај наслов је адекватнији од претходног, због тога што ова бесједа по свом садржају није панигирик. Она представља израз искрене захвалности ученика своме учитељу и не садржи претјеране похвале и прослављања карактеристичне за панигирике. Осим што представља драгоцен извор информација о Оригеновом приватном животу „Захвално слово“ даје интересантна и важна свједочења о Оригеновој педагошкој методи у кесаријској школи.

У сиријском преводу сачуван је трактат Св. Григорија „Теопомпу о могућности и немогућности страдања Бога“. Трактат представља философски дијалог о томе како помирити представу о Божијем бестрашћу са чињеницом Његовог снисхођења до страдања и смрти. Бог је апсолутно слободан и није потчињен закону нужности нити својој природи, што значи да га ништа не спречава да страда. Страдање само по себи не противрјечи Божанском савршенству: страдање се може сматрати страдањем само онда када оно дјелује на страдајућег мимо његове воље. Бог добровољно нисходи до страдања да би помогао људима и у Свом страдању није претрпио страдање, већ је напротив својим страдањем доказао своју бестрасност зауставивши само страдање и побиједивши смрт.

Спис „Препричавање Проповиједника“ (Μετάφρασις εἰς τὸν Ἑκκλησιαστικὴν Σολομῶντος; Metaphrasis in Ecclesiasten Salamonis) представља парафразу текста ове библијске књиге, а уперен је против епикурејско-хедонистичког погледа на свијет. Григорије Богослов, Јероним Стридонски и Руфин Аквилејски свједоче да наведено дјело припада Св. Григорију Чудотворцу.

„Канонска посланица“ (Ἐπιστολὴ κανονική; Epistula canonica) Св. Григорија садржи норме дисциплинарног карактера о томе како треба поступати према онима који су се огријешили о хришћански морал приликом готских пустошења у Понту. Посланица представља важно свједочанство о древно-црквеној покајној дисциплини на хришћанском Истоку.

Трактат „Татијану кратко слово о души“ (Λόγος κεφαλαϊώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν; Ad Tatianum de anima per capita disputatio) дат је у форми одговора на следећа питања: 1) какву спознајну способност посједује душа; 2) чиме се доказује њено постојање; 3) да ли је душа суштина или својство; 4) да ли је тјелесна или бестјелесна; 5) да ли је проста или сложена; 6) да ли је смртна или бесмртна; 7) да ли је разумна или неразумна. Један број истраживача оспорава аутентичност овог трактата.

Бесједе које се приписују Св. Григорију Чудотворцу и трактат „Филаргију о једносушности“ су такође спорни.

Григоријев „Дијалог са Елијаном“ (Διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν), који помиње Св. Василије, није дошао до нас.

Веома значајно дјело неокесаријског светитеља „Изложење вјере“ (Ἐκθεσις πίστεως; Expositio fidei) или *Символ вјере* дошло је до нас на грчком изворнику и у латинском и сиријском преводу. О припадности овог *Символа* Св. Григорију Чудотворцу свједоче Св. Григорије Ниски, Руфин Аквилејски и Св. Григорије Богослов. У бројним грчким рукописима дјело је различито насловљено: „Изложење вјере по откривењу Григорија епископа Неокесаријског“ (Ἐκθεσις τῆς πίστεως κατὰ ἀποκάλυψιν Γρηγορίου ἐπισκόπου Νεοκαισαρίας); „Божанствено тајноводство Св. Григорија Чудотворца“ (ἡ Θεία μυσταγωγία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ); „Откривење Григоријево“ (Ἀποκάλυψις Γρηγορίου). Овај *Символ* представља једно од најтемељнијих и најтачнијих изложења тројичног догмата у доникејском периоду. Св. Григорије успијева да издјегне замку субординационизма иако је био Оригенов ученик. У *Символу* се недвосмислено и јасно говори о јединству Божанства и ипостасним разликама. Нарочито је успјешно изложено учење о Сину Божијем, Његовим ипостасним карактеристикама, Божанском достојанству и Његовој равночасности са Оцем. У евхаристијској молитви Св. Василија Великог налазимо готово дословно понављање текста овог *Символа*, што додатно потврђује његову православност. Пуни текст *Символа* гласи:

Један је Бој, Отац живога Лојоса (Εἷς θεὸς πατὴρ λόγου ζῶντος), Премудрости и ипостасне (σοφίας ὑφεστῶσης) и Силе и Обличја вјечнога, савршени Родитељ Савршенога, Отац Сина Јединородног.

Један је Господ, Једини од Једнога, Бој од Бога, Обличје и Слика Божанства (χαρακτήρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος), Лојос гјелатини (λόγος ἐνεργός), Премудрост која одухваћа састав свега, и Сила која је саздала сву творевину (σοφία τῆς τῶν ὄλων συστάσεως περιεκτικῆ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητικῆ), истинити Син истинити Оца (υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός), Невидљиви Невидљивога, Неутрулежни Неутрулежнога, Бесмртни Бесмртнога и Вјечни Вјечнога (ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἀφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀίδιος αἰδίου).

И Један је Дух Свети, који од Бога има дијелу и који се кроз Сина јавља (πνεῦμα), Слика Сина (εἰκὼν τοῦ υἱοῦ), Савршени Савршенога, Живога и Узрочник живих (ζωὴ ζώντων αἰτία), Источник светлости и Даровање осветљења, у Њему се јавља Бој Отац, Који је изнад свега и у свему, и Бој Син, Који је кроза све.

Тројица савршена у слави, вјечноста и царству, нераздјелива и неотуђива (τριάς τελεία, δόξη καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλεία μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη).

Нема, дакле, у Тројици ничега створеног или створеног (Οὐτε οὐκ κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι), ништа нечега што раније није постојало

ἴα је накнадно уведено (ушло); јер *Οἰῆα* никада није био без *Сина*, ни *Син* без *Духа*, *неῖο* је *неῖο*ромјенљиво и *вјечно* *исῖα* *Тројица* (*ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἢ αὐτῆ τριάς ἀεί*).

Један број истраживача (*Whiston, Fr. Spanheim, Lardner, Martini, Münscher, Gieseler, Kurtz, Herzog*) заступа тезу да наведени *Символ* не припада Григорију, а као главни аргумент истичу да његов аутор одлучно одбацује *κτιστόν* и *δοῦλον* у Светој Тројици (*Οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι*), а да Св. Григорије, по свједочанству Св. Василија Великог, користи изразе *κτίσμα* (створење) и *ποίημα* (дјело, производ) у „Дијалогу са Елианом“ и повезује их са другим лицем Свете Тројице. Будући да „Дијалог са Елианом“ није сачуван, ми не можемо знати садржај, карактер и тенденцију тог дјела, и у каквом су контексту употребљени термини *κτίσμα* и *ποίημα*. Чињеница је да и Григоријев учитељ Ориген понекад назива *Сина* *κτίσμα*, иако је опште познато да он одлучно одбацује учење да је *Син* Божији творевина. Ориген, а највјероватније и Св. Григорије, употребљава термин *κτίσμα* на основу стиха из Прича 8, 22: *Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ* (Господ ме је створио у почетку пута својега), а у том случају он нема хетеродоксно значење.

Свети Методије Олимпски – Патарски

(*Μεθόδιος Πατάρων*; *Methodius Olympus*)

О животу Св. Методија располажемо са малим бројем података. Јевсевије Кесаријски га у својој „Црквеној историји“ уопште не помиње због његових антиоригенистичких ставова. Код Сократа Схоластика (*Hist. eccl. VI, 13*), Јеронима Стридонског (*De vir. ill. 83*) и у рукописима његових дјела налазимо податак да је био епископ Олимпа у Ликији. Јероним тврди да је послје Олимпа био епископ града Тира у Феникији и да је умро у Халкиди у Грчкој (*De vir. ill. 83*). Овај податак већина истраживача сматра непоузданим. Каснији писци, Леонтије Византијски (*De sectis III, 1*) и Св. Јован Дамскин (*De imag. III*) говоре о Патари као мјесту његовог (другог) епископског служења. Пострадао је мученички у вријеме Максиминових гоњења око 312. године.

Св. Методије се истакао у борби против савремених му јереси. Иако је био близак александријској школи, одбацио је Оригенове заблуде и постао љути противник и критичар његовог учења.

Од његових дјела на грчком изворнику сачуван је у цјелини само дијалог „Гозба десет дјевојака или О дјевичанству“ (*Συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων ἢ περὶ ἀγνείας*; *Symposium decem virginorum*). До нас су на грчком језику дошли и већи одломци из трактата „О слободи воље“ (*Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου*; *De libero arbitrio*), „Аглаофон или о васкрсењу“ (*Ἀγλαοφῶν ἢ περὶ ἀναστάσεως*; *De resurrectione*) и „О створеном“ (*Περὶ*

τῶν γενητῶν; De creatis), као и мањи фрагменти из следећих списа: „Против Порфирија“ (Κατὰ Πορφύριου; Contra Porfirium), „О мученицима“ (Περὶ τῶν μαρτύρων λόγος) и „О лепри“ (Περὶ λέπρας; De lepra). На старословенском језику сачувани су, осим „Гозде“ трактати „О слободи воље“, „О васкрсењу“ (велики дио списа), „О животу и разумној дјелатности“ и три мања егзегетска рада: „О разликовању јела и о јуници поменутој у књизи Левит (Бројеви 19, 14), чијим су се пепелом кропили грешници“, „О пијавици поменутој у Причама“ и „О лепри“.

„Гозда десет дјевојака или О дјевичанству“ је Методијево најзначајније дјело уперено против гностицизма, енкратизма, древних еротичних култова, астрологије и сл. Гозду приређује у свом врту Арета – ћерка философије. „Гозда“ је препуна дивних расуђивања о Цркви, о обожењу, о карактеру Царства Христовог, о Оваплоћењу и Искупљењу, О молитви и искушењу, о човјековом прображају у Цркви итд. Десет дјевојака једна за другом величају дјевственост као израз љубави и привржености Господу Исусу Христу и као савршенство хришћанског живота. Најбоља средства за чување дјевствености су читање Светога Писма, уздржање, смирење, трудољубивост и јединство. Маркела, најстарија међу дјевственицама, објашњава зашто највиша врлина дјевственост није била позната у старини. Она постаје позната тек након оваплоћења Логоса Божијег, који се, будући Првосвештеником, Првопророком и Првоанђелом, јавио и као Прводјевственик. Уподобљење Христу могуће је само ако сачувамо дјевственост. Дјевственост је пут Духа и најснажније средство за васпостављање нетрулежности и за помирење са Богом. Тјелесну дјевственост потребно је сјединити са дјевственошћу душе, срца, ума и свих осјећања. „Гозда“ се завршава химном Христу-Женику и Његовој невјести Цркви у 24 строфе, које пјева Текла, а остале дјевственице послије сваке строфе понављају припјев: „За Тебе Жениче ја дјевствујем и с упањеном свјетилком Тебе дочекујем“.

У трактату „О слободи воље“, написаном у форми дијалога између православног и валентијановца, Методије побија гностичко учење о материји као принципу савјечном Богу и као извору зла, користећи углавном логичку аргументацију у духу аристотеловске школе. Цитати из Светог Писма су малобројни. Св. Методије истиче да ништа не бива злим само по себи него да таквим постаје због злоупотребе, а могућност да се нешто употребљава било на добро било на зло темељи се на принципу слободне воље. Слобода или самовласност (αὐτεξουσίον) је најважније и највриједније својство човјека, које га разликује од осталих земаљских створења потчињених закону нужности. Циљ стварања човјека је достизање савршених блага кроз добру употребу слободне воље. На крају дијалога православни завршава своје излагање ријечима: „Прослављај Бога тако да њему буде угодно. Ја нећу да будем слушаца безбожних тумачења“.

У трактату „Аглафон или о васкрсењу“ Методије критикује Оригенову антропологију и учење о преегзистенцији душа. По оригенистички настројеним саговорницима Аглафону и Проклу „кожне хаљине“ (Пост 3, 21) означавају материјално тијело које је извор сваког зла и неће имати удјела у васкрсењу. Мјеста у Светом Писму која говоре о васкрсењу тијела не треба, по њима, схватити буквално, јер неће васкрснути физичко тијело (које имамо у земаљском животу) него *духовно* тијело, под којим они разумију само форму (εἶδος) без материјалних елемената. Човјек је, по Св. Методију, душевно-тјелесно биће создано рукама самога Творца и зато тијело не може бити узрок гријеха нити казна за гријех, већ је као творевина Божија предначинено за бесмртност. Смрт је раздвајање душе и тијела. Она је последица гријеха. Тијело је постало смртно да би гријех, који је током земаљског живота својствен и добром хришћанину, био потпуно избрисан. Васкрсење представља обнављање, преображај и сједињење свега што је смрт насилно раздвојила. Оно се прије свега односи на тијело, јер само мртво може васкрснути, а душа је бесмртна. Методије нарочито истиче (против Оригена) да ће васкрснути ово исто тијело које имамо у земаљском животу, али преображено и очишћено од свих недостатака. Бог се очовјечио да гријех и смрт не би постали вјечни. Тијело Христово је подобно нашем и после Васкрсења оно ће остати реално људско тијело као што је то било и за вријеме Преображења. Христос је као други Адам глава цијелога човјечанства и његов представник. Он је наш помоћник, ходатај и љекар који нам је даровао опроштење гријехова, истину, бесмртност и васкрсење тијела.

Трактат „О створеном“ уперен је против Оригенове космологије. Оповргавајући учење да свијет нема временског почетка и да је савјечан Богу, Св. Методије излаже учење о Богу као Творцу и узроку свега постојећег. Он не сматра стварање неопходним обиљежјем Божанства, јер би то значило ставити Бога у зависност од свијета и порицати Његово савршенство. Бог је савршен сам по себи и самодовољан. Он је из љубави, ради човјека, створио свијет у времену. Стварање свијета у времену не противрјечи Божијој неизмјенљивости. Свијет је, по Методију, створен у времену али постоји потенцијално (δυνάμει) од вјечности у Богу.

Св. Методије је био веома образован теолог али не и дубок мислилац. У свом богословствовању он покушава да обједини богословске идеје малоазијске и александријске школе. Иако је био под снажним утицајем Оригена он је истовремено био и његов највећи критичар. Његова критика није увјек успјешна и доследна. Он понекад оптужује Оригена за оно што и сам ради. Назива га кентауром и осуђује његов алегоријски метод тумачења Светог Писма иако и сам користи тај метод у егзегези.

Он је оштро критиковао све облике детерминизма и фатализма, а нарочито у то доба раширену и популарну астрологију, која је тумачила да су сва дешавања у друштву и историји плод утицаја звијезда на људски живот и тако негирала истинску слободу човјекову.

У свом најзначајнијем дјелу „Гозба“ Св. Методије заступа хилијастичко учење. Након шест хиљада година од стварања свијета праведни ће васкрснути и царевати са Христом на земљи хиљаду година, а потом ће бити вазнесени у „дом Божији који се налази изнад небеса“ (Sympos. IX, 1; 5). Празник Сјеница (Лев 23, 39–43) је, по Методију, праобраз хиљадугодишњег покоја (ἀνάλαυσις) и истинске суботе. Свјетска историја завршиће се великом пожаром који ће очистити васељену. Као што ће човјек постојати вјечно у својој тјелесности тако ће и овај материјални свијет, након огњеног чишћења, наставити да постоји у вјечности.

Златни вијек црквене литературе

Опште карактеристике овог периода

Не постоји ниједан период у историји Цркве који би се по ширини мисли, дубини садржаја, идејном богатству и енергији богословског стваралаштва могао поредити са оним што је Црква проживјела и дала у четвртој и првој половини петог вијека. То вријеме представља епоху која је оставила неизбрисиве трагове, а црквена књижевност тог периода представља идеал богословске науке. Сва каснија покољења црквених писаца сматрала су својом светом дужношћу да изуче дјела великих отаца и учитеља Цркве, који су дјеловали у овом периоду, и да из њихове богате ризнице црпе поуке о правој вјери и истинском хришћанском животу. Ова епоха се из наведених разлога назива *златним вијеком* или *златним добом црквене литературе*. Да бисмо боље схватили живот, дјела и богословље отаца златног вијека упознаћемо се са историјским приликама и главним богословским идејама тог периода.

Ступањем на снагу Миланског едикта 313. године дошло је до радикалне промјене у положају хришћана у Римској империји. Они су по први пут могли слободно и јавно да исповиједају своју вјеру и врше црквене обреде. Ова промјена се изразито позитивно одразила на живот Цркве која није више расипала енергију на борбу за голи опстанак, као у ранијем периоду, па је могла да се посвети рјешавању унутрашњих проблема и унапређењу и јачању властите организационе структуре. Дошло је и до брзог пораста хришћанске заједнице, која је по својој унутрашњој снази и по утицају представљала веома значајан друштвени фактор. Хришћани заузимају високе положаје у администрацији и војсци, и постепено држави дају сасвим нови карактер.

Осим едикта о вјерској трпељивости, на позицију Цркве у империји благотворно је утицала вјерска политика цара Константина, који је ослободио хришћанско свештенство уобичајених дажбина и потврдио Цркви право да прима наследства по завјештању. Цар је такође обезбједио финансијску потпору црквеним институцијама из државних средстава.

Иако је одбацио паганске богове и дао пуну подршку хришћанству цар Константин није одбацио темељну идеју царства. Као и његови претходници тежио је да очува политичко-религиозно јединство Римске империје, али за разлику од њих није тражио ослонац у паганској

религији него у црквеним структурама. У хришћанској Цркви, са њеном моралном снагом и чврсто развијеном организацијом, он је нашао нову силу, која је оживјела распадајући државни организам и удахнула у њега свјежу енергију.

Са улогом чуvara политичко-религиозног јединства империје била су повезана и сакрална права цара, захваљујући којима је могао значајно да утиче на црквена збивања. Хришћански цареви су сазивали саборе, потврђивали или одбацивали саборске одлуке, одобравали избор епископа и слично. Јевсевије Кесаријски је сматрао цара Константина *οἰσὴν εἰςκοῖν ὑποσῆαυμένον ὁδὸν τοῦ θεοῦ* (κοινός ἐπίσκοπος ἐκ Θεοῦ καθεστάνεως; Vita Const. I, 44, 2), а сам цар је обраћајући се оцима Никејског сабора назвао себе *κύριον εἰςκοῖν* (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός) Цркве: „Ви сте епископи оних који су унутра у Цркви, а ја сам од Бога постављен епископ оних који су изван“ (Euseb. Vita Const. IV, 24).

Овај период обиљежили су велики догматски спорови који су рјешавани на васељенским саборима као највишим институцијама Цркве. Сабори имају фундаментално значење у историји развоја богословске мисли. На њима је Црква уобличила и дефинисала своје учење и тако поставила јасну границу између праве вјере и јеретичких заблуда. Истина је да је Црква и раније ради рјешавања крупнијих проблема сазивала саборе као највише органе управљања, али нису имали васељенски него помјесни карактер. Васељенски сабор се јавља не само као орган управљања него и као орган вјероучења са највишим дожанским ауторитетом, као највиша безапелациона инстанца у питањима вјере.

Повод за први велики догматски спор унутар Цркве било је Аријево јеретичко учење о другом лицу Свете Тројице, које је подривало саму суштину хришћанства. Арије је био ученик оснивача Антиохијске школе Лукијана и ту треба тражити поријекло његовог хетеродоксног учења. Богословске идеје које су формиране независно од њега у Лукијановом кружоку, а које потичу од Павла Самосатског, Арије је промовисао у својим бесједама. Касније је написао дјело „Талија“ (Θάλια), гдје је изложио своје учење у које је инкорпорирао и неке Оригенове идеје и зато није случајно што су се аријанци често позивали на Оригена и Дионисија Александријског. Када је дошао у сукоб са Александром Александријским Арије је привукао на себе општу пажњу. Безрезервну подршку дали су му лукијанисти Теогније Никејски и Јевсевије Никомидијски, који су пропагирани аријанско учење шаљући посланице епископима Истока и Мале Азије. Арија је подржавао и оригенистички настројени епископ кесаријски Јевсевије, „отац“ црквене историје.

Ослањајући се на стих „Господ ме је саздао (имао) у почетку пута својега...“ (Пр 8, 22) Арије је развио учење о створеној природи Сина Божијег. Бог је, по Арију, самозатворена, несаопштита монада, која не може да дође у додир са свијетом. Та монада је за њега Бог Отац који

ствара Сина и преко Њега или Њиме ствара свијет. У почетку је тврдио да је Отац створио Сина из небића (ἐξ οὐκ ὄντων), да би касније издјегавао овај израз говорећи о Синовом рођењу од Оца. То није промијенило суштину његовог учења јер израз *рођен* у контексту његовог богословља значи исто што и *створен*. До рођења Сина постојао је само Бог Отац и апсолутно ништа више. Рођење или стварање Сина јесте први моменат Његовог бића у којем је Он основан, што значи да је постојао тренутак кад Га није било. Пошто је творевина Он није једносуштан са Оцем и има измјењиву природу као и остала створења, али Га можемо назвати Сином Божијим зато што је најплеменитије и најсавршеније створење (κτίσμα τέλειον) које је Отац непосредно створио. Сва остала створења је створио Син вршећи вољу Очевоу.

На аријанску саблазан Црква је одговорила на Првом васељенском сабору у Никеји 325. године. Суштина тог одговора сажета је у изразима „једносуштан“ (ὁμοούσιος) и „рођен из суштине Оца“ (γεννητὸν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), којима се одбацује учење да је Син створен из небића и истиче Његова савјечност и једносуштност Оцу. Израз „рођен из суштине“, који је био директно уперен против аријанског изрза „рођен из небића (не суштине)“, на Другом васељенском сабору ће бити уклоњен из Символа вјере, јер је могао лако да се протумачи неправославно. Синовљево рођење је ипостасно и представља однос личности (рађајуће и рођене), а не суштина.

Аријево учење, осуђено на Првом васељенском сабору, представљало је и даље велику опасност за Цркву. Аријанске фракције су наставиле догматску борбу против православља оптужујући поборнике Никејске вјере да заговарају монархијанску јерес. Они су се нарочито окомили на кључни израз у Никејском символу ὁμοούσιος (једносуштан), који је у јеретичком учењу Павла Самосатског, осуђеном на Антиохијском сабору 269, означавао сливеност дожанства. Овај израз је осим наведеног значења могао да има еманацијски и материјалистички призив, због чега су и неки православни оци (Св. Василије Анкирски, Св. Кирило Јерусалимски) одбијали да га користе. Зато је било потребно да се термин ὁμοούσιος тачно протумачи и очисти од свих сумњивих примјеса и уклопи у цјеловит систем православног вјероучења.

Православно учење о једносуштности Сина Оцу је са нарочитом снагом развио и бранио Св. Атанасије Велики. Јасно сагледавши опасност коју са собом носи аријанско учење, он истиче да православна вјера може да буде саграђена само на темељу Никејског символа кога он назива „забиљежена истина“. Богословске заслуге Св. Атанасија огледају се прије свега у чињеници да је први разрадио Никејску вјеру и указао на њене претпоставке и закључке, због чега је и назван *оцем православља*. Ако је Син створење, као што учи Арије, онда Он, по Св. Атанасију, не може друге учини бесмртнима, будући да створење не

може спасити и обожити људе. Син припада области бесмртног, вјечног и неизмјењивог бића и нема ништа заједничко са облашћу створенога у којој царују пролазност, пропадљивост и смртност.

У јеку аријанских борби средином четвртог вијека појављују се нове тријадолошке јереси: Маркелова и духоборачка.

Маркел Анкирски је покушао да тајну Тројичности у Јединству растумачи ослањајући се искључиво на Свето Писмо (пролог Јеванђеља по Јовану и Приче Соломонове 8, 22), али су његова тумачења диблијских стихова била погрешна па су и догматске формулације које су из тога проистекле биле нетачне. Маркел учи да је Бог са аспекта своје јединствености, збијености, стегнутости (*συστολή*) Монада, једно лице (*πρόσωπον*), а са аспекта своје еластичности (*πλατυσμός*) Бог је Тројица. У Монади од вјечности постоји Логос, али не као посебно лице већ потенцијално као премудрост (*σοφία*) и сила (*δύναμις*), и на Њега су још непримјењива имена: Христос, Исус, Живот, Прворођени, Син Божији и сл. Ова имена односе се на Његову космичку, икономијску улогу, тј. на Његово пројављивање у свијету кроз стварање и оваплоћење. У стању Божанске еластичности или ширења (*πλατυσμός*) Монада излази из свог наткосмичког стања и улази у видљивост историјског самопоказивања, у некакву множину, тројичност. Логос постаје стварно биће које има моћ или силу стварања. Он проговара (*λέγειν*) и ствара свијет, а сам акт стварања, по Маркелу, представља први домострој Божији. За њим долази други домострој Божији, када се вјечни Логос оваплоћује, примајући човјечије тијело и разумну душу. Оваплоћени Логос, или Христос, оснива своје Царство и чини људе бесмртнима. Маркел учи да је Царство Христово пролазно и није исто са вјечним Царством Божијим. Кад заврши своју спасоносну мисију Логос ће се ослободити тијела (Маркел не каже како) и тада ће Царство Христово престати да постоји, а Тројица, која је била само историјска појава, биће поново Јединица. Монада се стеже (*συστολή*) и враћа ка својој апсолутној јединствености, ка мировању или тиховању (*ἡσυχία*). Своје учење да се Царство Христово мора завршити и прећи у Царство Божије Маркел је заснивао на стиху из 1 Кор 15, 25: „Јер Он треба да царује док не положи све непријатеље под ноге Своје“. Против овог учења оци Другог васељенског сабора су у 7. члану Символа вјере додали „... и Његовом царству неће бити краја“.

Иако су сви аријанци били *духоборци* (*πνευματομάχοι*), будући да су погрешно учили о трећем лицу Свете Тројице, овим именом се назива партија која је прихватила православно учење о Сину Божијем, али је погрешно учила о Светом Духу. Духоборци се још називају *македонијевци* и *маратионијевци*, по својим вођама епископу цариградском Македонију и епископу никомидијском Маратонију. Суштина њиховог учења је да Дух Свети није Бог већ створење Синовљево које је веће и

узвишеније од осталих створења. Он нема учешћа у стварању свијета јер је и сам створен. Дух је Божији дар човјеку, а улога му је да учи људе врлинском животу и да их приводи Богу. Духоборци су нарочити значај придавали чињеници да се у Светом Писму Дух Свети нигдје директно не назива Богом и да се нигдје не говори о поклоњењу Њему. Директно указивање на то да је Дух створење Синовљево они су видјели у стиховима из Јн 1, 3: „Све кроз Њега постаде и без Њега ништа не постаде што је постало“ и Ам 4, 13: „Јер, гле, Он сазда планине и створи вјетар (κτίζων πνεύμα)“.

Духоборачку јерес успешно су побијали Св. Атансије Велики и кападокијски оци. Један од главних аргумената Св. Атанасија против учења о тварности трећег лица Свете Тројице је да Свети Дух освећује људе и приводи их Богу, а то не може учинити створење него само Бог. Сличан аргумент против духобораца износи и Св. Григорије Богослов. Човјекова нада у обожење може, по Св. Григорију, бити тврдо заснована само ако Сила која га узводи на тај степен савршенства (та Сила је Свети Дух) и сама посједује Божанско достојанство у пуној мјери.

Почетком шездесетих година четвртог вијека јавља се и прва христолошка јерес, чији је зачетник Аполинарије Лаодикијски. Борба против Аполинаријеве јереси почела је на Александријском сабору 362. године. То је био почетак христолошких спорова који ће трајати до краја VII вијека.

Аполинарије Лаодикијски био је један од најобразованијих и најугледнијих теолога своје генерације. Као присталица Никејског вјероисповиједања спријатељио се са Св. Василијем и Св. Атанасијем. Његова склоност ка рационализацији одвела га је у јерес. Он је схватао да је за наше спасење нужно било стварно Оваплоћење Бога Логоса, али је по њему спасење било немогуће постићи уколико је Христос имао и људски ум (разумни дио душе). Ум је као самопокретан (αυτοκίνητος) начело самосталног постојања. Сваком уму је својствена способност самоопредјељења, па би постојање двају умова у Христу, по Аполинарију, разорило јединство Његове личности и постојала би два субјекта (ὄποκεῖμενον), два сина. Пуна људска природа подразумијева не само посебну личност него и гријех. Тамо гдје је цјеловит човјек, са разумном душом или умом, тамо је и гријех, будући да је разумни дио душе, по Аполинарију, извориште гријеха. Пошто је циљ Оваплоћења уништење гријеха и побједа над смрћу, то значи да је тај циљ неостварив уколико је Христос узео цијелог човјека. Христос је, по Аполинарију, узео тијело и душу без њеног разумног дијела, тј. без ума. Мјесто ума заузео је Бог Логос.

У заглављу свог главног дјела „Доказ Божанског оваплоћења“ (Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως) Аполинарије каже да оваплоћење Бога треба представити по „подобију човјека“. Као што виша духовна и ни-

жа материјална страна човјека, без обзира на њихову различитост, чине једну природу, тако можемо говорити и о једној сложеној Христовој природи (μία φύσις σύνθετος), што не искључује јасно разликовање и разграничење њених саставних дијелова.

Побијајући ову јерес Св. Григорије Богослов истиче да Аполинарије признаје оваплоћење али не и очовјечење (пуноћу људске природе), а оваплоћење које се не може назвати очовјечењем не може бити спасоносно, јер „што није прихватио Бог Логос, није ни спасено“. Адам је пао цијелим својим бићем, а не само једним дијелом, зато је читавој људској природи потребно исцјељење, а оно је могуће ако се она сјединила са Богом Логосом.

Немјерљив допринос побједи Цркве над јересима четвртог вијека дали су велики кападокијски оци Св. Василије Велики, Св. Григорије Богослов и Св. Григорије Ниски. Они ће бити најзаслужнији за формулисање хришћанског вјероучења на Другом васељенском сабору и за стварање јасне и прецизне богословске терминологије. Њихова нарочита заслуга је што су јасно формулисали разлику између два кључна тријадолошка термина: *суштина* (οὐσία) и *ипостас* (ὑπόστασις) и тачно дефинисали односе лица унутар Свете Тројице.

Св. Василије је одредио разлику између суштине (οὐσία) и ипостаси (ὑπόστασις) као разлику између општег (το κοινόν) и појединачног (το ἴδιον). Οὐσία нема свог посебног бића и остварује се само у посебном, тј. у ипостаси. Суштина, као свеукупност битних обиљежја одређене врсте предмета или индивидуа, може бити замишљена, али свој конкретни и реални израз налази само у посебном или појединачном.

Својим учењем о монархији Оца у поретку трију ипостаси Свете Тројице, на коме се заснива јединство Божије, кападокијци су значајно унапредили тријадологију ослободивши је суштинског субординационизма који је био присутан у учењу већине доникејских писаца. Отац је начало, узрок и источник (αρχή και αιτία και πηγή) Сина и Духа; од Њега се рађа Син и исходи Дух Свети и зато у постојању трију ипостаси нема никаквог раздјеливања, пошто се Син и Свети Дух узводе ка једном началу и једном узроку Њиховог бића. Отац је изнад Сина и Светога Духа по узрочности, али је раван њима по природи (ἴσον τῆς φύσεως). Кападокијци су такође поправили тријадологију Св. Атанасија који је суштину Божију приписивао искључиво Оцу. Отац је име Божије не по суштини или енергији него по односу прве ипостаси Свете Тројице према Сину. Суштина Божија и њена специфична својства припада једнако свим ипостасима Свете Тројице.

Кападокијци су такође додатно протумачили кључни никејски израз ὁμοούσιος и тако омогућили да партија *омиусијана* на челу са Св. Василијем Анкирским, која је раније одбацивала овај израз због његовог модалистичко-савелијанског тумачења, у потпуности прихвати

Никејско вјероисповиједање. Да би одстранио било какво савелијанско тумачење израза ὁμοούσιος Св. Василије га повезује са учењем о ипостасној монархији Оца: „Када Узрок и Онај Који је од Узрока имају једну и исту природу онда се они називају једносуштним“ (Ер. 52, 2).

Прву половину петог вијека обиљежили су христолошки спорови. Сукобиле су се двије теолошке концепције поникле у двије најзначајније и најугледније хришћанске катихетске школе, Антиохијској и Александријској, које су различито схватале тајну Христовог Оваплоћења.

Појава Аполинаријеве јереси, која је негирала цјеловитост људске природе у Христу, изазвала је бурну реакцију антиохијаца, а теолошка борба против ње знатно је утицала на обликовање антиохијске христологије. Антиохијци су енергично устали у одбрану цјеловитости људске природе у Христу. Као најјачи доказ за пуноћу људске природе у Христу наводили су Његову смрт на крсту. Страдалност је суштинска особина створене људске природе, док је Божанска природа нестрадална. Теопасхизам или учење да је Бог умро на крсту, које су заступали припадници александријске школе, за антиохијце је био неприхватљив будући да само човјек може умријети, а не и Бог. Из наведених разлога антиохијци су упорно истицали да је на крсту страдала људска природа у Христу, која је до одређене мјере била самовласна и задржала своју слободну вољу. Христовој људској природи приписана је и заслуга за наше спасење. На тај начин разорено је ипостасно јединство Богочовјека, а учење о двије природе постепено се развило у јеретичко учење о два лица у Христу. Ово учење заступао је ученик Теодора Мопсуестијског, цариградски патријарх Несторије. Несторије је од Теодора преузео основне јеретичке поставке и развио их до крајњих консекуенци. Он истиче релативно сједињење (συνάφεια= додиривање, здружење) природа у Христу. У складу са својим учењем о самосталности људске природе у Христу, Несторије је одбацивао и назив Богородица (Θεοτόκος) за Дјеву Марију, истичући да Дјева није могла родити Бога, јер створење не може родити Творца, већ је родила човјека који је оруђе Божанства. Умјесто назива Θεοτόκος за Дјеву Марију, који упућује на општење својстава (communicatio idiomatum) божанске и човјечанске природе, Несторије предлаже термине Χριστοτόκος (Христородица) и Θεοδόχος (Богопримлица).

У побијању Несторијеве јереси нарочито се истакао Св. Кирило Александријски. Он је посебно наглашавао јединство природа у Христу у Коме нема другог субјекта осим Логоса. Не постоје два сина, већ само два рођења истог Логоса Који непромјенљиво остаје Бог. Јединство субјекта подразумијева да је Дјева Марија Богородица (Θεοτόκος), а не човјекородица како је говорио Несторије. Иста личност или субјект је Син Божији и Син Маријин. Дјева Марија није могла да буде само мајка Христове људске природе, будући да та природа није посје-

довала независно постојање. Њу је Бог Логос примио у своју ипостас и тако је учинио својом сопственом, да би преко ње цијело човјечанство призвао да ступи у заједницу са Њим. На крсту је умро Бог Логос (теопасхизам) и због тога је Његова смрт спасоносна и испкупитељска. Само Бог може да победи силу смрти и гријеха и да дарује спасење.

Круна Кирилове борбе против Несторијеве јереси био је *Томос сједињења* или сагласности из 433. године, који представља догматски закључак Трећег васељенског сабора и побједу над крајностима двију водећих катихетских школа. Ово исповиједање написано је језиком антиохијаца, а садржи све битне елементе Кирилове христологије. Оно ће представљати основ за доношење чувеног *Халкидонској ороса*.

Иако је Свети Кирило најзаслужнији за побједу коју је Црква извојевала над несторијанством, његов богословски језик, који болује од непрецизности, изазвао је доста недоумица. Многи термини Св. Кирила, узети изван општег контекста његовог богословља, имају призвук аполинаризма, због чега је неоправдано од стране антиохијаца оптуживан да обнавља Аполинаријево јеретичко учење. Исто тако на њега су се неоправдано позивали јеретици монофизити схватајући буквално његов израз *μία φύσις*.

Кирило често поистовјећује изразе природа (*φύσις*) и ипостас (*ὑπόστασις*). Израз *μία φύσις* у контексту његовог учења значи исто што и једна ипостас или лице. Он означава јединство личности Христове, јединство Богочовјечанског бића, а не једну природу како су погрешно протумачили монофизити. Да код Кирила нема ни говора о монофизитском сливању природа види се јасно из његовог *Друјої ѱисма Несторију* и *Томоса сједињења* који је сам потписао.

Нова христолошка јерес монофизитство, чији је зачетник скромно образовани архимандрит Евтих, појавила се у крилу Александријске Цркве. Ова јерес, која је представљала супротну крајност у односу на несторијанство, била је много опаснија од претходне због великог броја присталица. Црква је водила озбиљну и истрајну борбу против ње преко 200 година (451-680). Поборници овог јеретичког учења сливали су божанску и човјечанску природу у Христу у једну природу, због чега су названи монофизити (од грчких ријечи *μόνος* = један и *φύσις* = природа). Зачетник ове јереси, архимандрит Евтих, изложио је своју христологију на помјесном сабору (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*) одражаном у Цариграду 448. године: „Исповједам да се Господ наш састојао из двије природе прије сједињења, а након сједињења исповједам једну природу“ (*Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ*). Он је такође тврдио да Христово тијело није било једносустно са нашим.

Монофизитска јерес осуђена је на Четвртом васељенском сабору одржаном у Халкидону 451. године. Сабор је формулисао учење о

сједињењу природа у Христу познато као *Халкидонски орос*. Овај *Орос* представља један од најважнијих догматских споменика у историји Цркве и по свом значају може да се пореди са Никеоцариградским симболом вјере. Иако је изражен језиком Антиохијске школе *Орос* саопштава христологију Св. Кирила Александријског. У њему су издјегнуте крајности и измирене многе супротности Антиохијске и Александријске школе.

У самом *Оросу* су од посебне важности четири прилога који говоре о начину ипостасног сједињења природа у Господу Исусу Христу: *несливено* (ἀσυυχῆτως), *нейромјенљиво* (ἀτρέπτως), *нераздјелјиво* (ἀδιαρέτως) и *неразлучно* (ἀχωρίστως). Израз *несливено* уперен је против монофизитске јереси и уклања учење о ишчезавању људске природе у Божанској. Израз *нейромјенљиво* говори да се Божанска природа није промјенила у човјечанску нити човјечанска у Божанску, већ обје остају потпуне и цијеле. Израз *нераздјелјиво* уперен је против Несторијеве јереси. Њиме се хоће рећи да се јединствена Христова ипостас не дијели због тога што има двије природе. Природе не постоје одвојено једна поред друге, као два лица између којих долази само до моралног сједињења (συνάφεια), већ су сједињене онтолошки у једној Христовој ипостаси. Израз *неразлучно* уперен је против јереси Маркела Анкирског, који је учио да ће Син Божији, када заврши своју спасоносну мисију, напустили (збацили са себе) човјечанску природу, коју је узео привремено.

Христолошку формулу о двије природе сједињене у једној ипостаси монофизити су одбацили говорећи да је пронесторијанска и антикириловска. Посебно им је било неприхватљиво учење да су двије природе послје сједињења у потпуности задржале своје особине, због чега су га подвргли оштрој критици и истицали га као главни аргумент да је сабор у Халкидону рехабилитовао Несторијево учење.

На Истоку је формирана јака опозиција Халкидонском сабору, нарочито у Палестини и Египту. Присталице монофизитства изишле су из крила католичанске Цркве и формирале своје националне цркве. Догматски спорови између монофизита и православних настављени су и у наредним вијековима. Било је неколико покушаја да се двије супротстављене стране помире и догматски усагласе, али ти покушаји нису дали очекиване резултате. Монофизити до данас нису прихватили Халкидонски сабор и његове одлуке.

Почетком V вијека, као реакција на моралну посрнулоост тадашњег римског друштва, на Западу се појавило хетеродоксно учење које су ширили британски монах Пелагије (по њему названо пелагијанство) и његов пријатељ Целестије. У своја три списа „De natura“, „Pro libero arbitrio“ и „Ad Demetriadem“ Пелагије је изложио доктрину која обухвата читав низ тема које се тичу етичког и религиозног односа човјека и Бога: слободу воље, човјеково изначално стање, грехопад, препород,

искупљење, природу и дејство Божије благодати. Главни фактор спасења, за Пелагија, је слободна личност која се спасава индивидуалним напором своје воље. Он је сматрао да се тадашње друштво може извести из стања летаргије, лијености, апатије и очајања ако се ојача повјерење у човјекове сопствене силе и моћи. Човјек се може спасити само пуним и беспрекорним испуњавањем заповијести. Бог, захтијевајући испуњавање заповијести, не тражи од нас нешто немогуће. Он нам је даровао слободу као неопходно средство за њихово испуњавање. Ако хоћемо, можемо заслужити спасење напором наше воље. Адамов гријех је његово лично дјело и не преноси се на његове потомке. Учење о првородном гријеху и о спасавајућој благодати је са пелагијанске тачке гледишта оправдање апатије и лијености. Тим учењем негира се индивидуална одговорност, тако што се гријеси сваљују на нашу наслијеђену природу, а спасење се представља као дар Божији који је независан од нас. Закон и слободна личност, као његов испунитељ, су једини фактори нашег спасења. Спасоносна сила не темељи се на препорођујућем дејству божанске благодати на човјекову вољу. Будући да воља није оштећена првородним гријехом, она нема потребе за било каквом препорођујућом силом. Човјек, напором сопствене воље, може читав живот провести без гријеха. Таквих људи (праведника) који су живјели без гријеха било је, по Пелагију, и прије и послје Христа. За Пелагија благодат Божја је само спољашња помоћ у смислу доброг примјера. За разлику од Адама, који је послужио као „лош примјер“ за своје потомке, Христос је својим „добрим примјером“ пробудио човјечанство из сна гријеха, користећи властиту слободну вољу. Христова страдања и смрт немају универзално спасоносно дејство. Она су корисна за наше спасење као поука и примјер који може да нас подстакне да испуњавамо закон.

Пелагијев јуридички формализам, који се огледа у механичком испуњавању закона, био је у супротности са црквеним учењем и црквеном праксом. По учењу Православне Цркве, првородни гријех је контаминирао људску вољу, тако да човјек не може а да не гријеша, и та неспособност људске воље да увијек бира добро, то јест да не гријеша, преноси се са Адама на читаво потомство. Зато је за спасење неопходна сарадња (συνεργεία) човјекове слободне воље и Божије благодати.

Човјек, по Пелагију, није органски повезан са својим Спаситељом и односи се према Њему као ученик и подражаватељ. Христос престаје да буде метафизички центар творевине и постаје путеводитељ и учитељ. Пелагијанство индиректно заобилази Свете Тајне и води десакрализацији и секуларизацији људског живота. Уколико се човјек спасава индивидуалним напором своје воље онда Свете Тајне постају сувишне и непотребне. Пелагијева јерес осуђена је на Трећем васељенском сабору.

Црква се у овом периоду суочавала и са проблемима на дисциплинарном плану. Појавило се неколико раскола који су као и јереси

нарушавали јединство Цркве. Први расколи појавили су се у Египту и Сјеверној Африци.

По „Веронском документу“, чија је аутентичност неспорна, ликопољски епископ Мелитије је у вријеме Диоклецијанових гоњења незаконито рукополагао епископе у областима које су биле под јурисдикцијом Александријског архиепископа и тако узурпирао његова канонска права. Александријски архиепископ Петар, који се био склонио за вријеме ових гоњења, осудио је његов поступак. Он је путем посланице затражио од своје пастве да прекине општење са Мелитијем, обећававши да ће овај случај бити ријешен на сабору епископа. Сабор епископа је 305/306. године свргнуо Мелитија, који је потом основао своју расколничку заједницу. Мелитијевим расколом бавио се и Први васељенски сабор одржан у Никеји 325. године. Сабор је својим 6. правилом, а у складу са „старим обичајима“, потврдио духовну власт александријског архиепископа „над областима Египта, Ливије и Пентапоља“. Одлучено је да Мелитије остане у епископском достојанству без права рукополагања. Епископи које је он рукоположио (у вријеме сабора било их је 29) били су потчињени мјесним епископима и могли су бити постављени на неку катедру тек када неко од епископа које је рукоположио законити александријски архиепископ умре.

Донатов раскол у Сјеверној Африци појавио се такође почетком IV вијека. И овај раскол је попут раскола из претходног периода био последица сукоба присталица блаже и строжије дисциплине. Партију строгих предводио је епископ Донат из Каза Негре, а партију умјерених епископ картагински Мансурије и његов архиђакон и прејемник Цецилијан. Још 305. године, приликом избора епископа града Цита, видјело се да је раскол неиздјежан. Када је Цецилијан постављен за епископа Картагинског 311. године донатисти су његово постављење прогласили незаконитим, зато што у том чину нису учествовали епископи из Нумидије чији је примас имао ексклузивно право да хиротонише сваког епископа у Картагини. Осим тога, једног од епископа који је учествовао у хиротонији донатисти су оптужили да је био издајник (*traditor*), тј. да је у вријеме Диоклецијановог гоњења (303-305) предавао свете књиге гониоцима-многобошцима. Када је Донат исте године за епископа Картагинског поставио Мајорана, цар Константин се директно укључио у рјешавање овог проблема. Он је признао Цецилијеву хиротонију као закониту и донио низ строгих мјера против донатиста, који нису подлегли притисцима царске власти. Они су наставили да дјелују као одвојена заједница, сматрајући себе за праву, истинску и свету Цркву. Овај раскол трајао је све до 411. године када је сабор у Картагини осудио донатисте.

Почетком шездесетих година IV вијека појавио се раскол у Антиохији, који су изазвали Павлин и Луцифер Каљарски. Када је Антиохијска катедра остала упражњена одржана је нека врста јавног конкурса

на коме је неколико потенцијалних кандидата имало задатак да догматски протумаче стих из Прича Соломонових (8, 22): *Госпог ме је створио у њочетку њуџа својеја*. Најуспјешнији је био Св. Мелетије који га је православно протумачио, али није хтио да употређљава ни израз једносуштан (ὁμοούσιος) ни израз подобносуштан (ὁμοιούσιος) да се не би сукобио са омијцима, због чега је цар Констанције, који је био наклоњен аријанцима, лично одобрио његов избор 360. године. Због вјерности Православљу државна власт га је ускоро протјерала са катедре. Важно је напоменути да је Мелетије у свом богословском ријечнику користио израз три ипостаси (τρεῖς ὑποστάσεις) за лица Свете Тројице, који ће прихватити цијела Црква. Луцифер Каљарски је сматрао Мелетијев избор незаконитим (говорио је да су га поставили аријанци), па је за епископа антиохијског рукоположио Павлина. Луциферу је нарочито сметало што Мелетије користи израз τρεῖς ὑποστάσεις који је он погрешно схватио и превео на латински језик изразом tres substantiae, што значи три суштине. Из наведених разлога он је сумњичио Св. Мелетија да је проаријански настројен. Павлин је, за разлику од Св. Мелетија, користио израз τρία πρόσωπα за лица Свете Тројице. Источни епископи су подржавали Мелетијев избор, а западни и египатски епископи Павлинов избор. Тако је настао раскол у Антиохији, који ће бити превазиђен тек 415. године за вријеме архиепископа Александра.

Јевсевије Кесаријски

(Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου; Eusebius Pamphili)

Рођен је око 265. године у Кесарији Палестинској, гдје је стекао одлично класично и хришћанско образовање. Осим грчког Јевсевије је познавао јеврејски и латински језик. Његови учитељи били су учени антиохијски презвитер Доротеј (*Euseb. Hist. eccl. VII 32*) и управник Кесаријске катихетске школе Св. Памфил Мученик, под чијим је утицајем Јевсевије постао ватрени поборник Оригеновог учења и александријске богословске традиције уопште. Јевсевије и Памфил су уложили велики труд обнављајући и уређујући чувену Кесаријску библиотеку коју је основао Ориген. У вријеме Максиминових гоњења обојица су били ухапшени и бачени у Кесаријску тамницу, гдје су заједно радили на писању „Апологије Оригена“ у пет књига, коју је Јевсевије касније допунио шестом књигом (*Phot. Bibl. 118*). Након Памфилове мученучке смрти 310. Јевсевије је успио да побјегне из Кесарије у Тир, а потом у египатску пустињу, гдје је остао до краја гоњења. Он је до те мјере био захвалан свом учитељу да је након његове смрти његово име придодао свом имену, због чега се обично назива Јевсевије Памфил (Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου).

Послије потписивања Миланског едикта (313) постављен је за епископа Кесарије Палестинске и на тој катедри ће остати до краја живота. За вријеме свог епископства Јевсевије је наставио рад на обнављању и уређивању Кесаријске библиотеке, обогативши је новим рукописима. Захваљујући својој учености, дипломатском дару и умијећу да подиђе Константиновој сујети, Јевсевије је уживао велики углед код цара и имао велики утицај на његове одлуке. У вријеме борбе коју је Црква водила против Аријеве јереси понашао се дипломатски. Пошто је наслиједио слабости Оригенове тријадологије (субординационизам) њему је било ближе Аријево од православног учења, због чега је стао на страну овог јеретика. Касније, на Првом васељенском сабору у Никеји, „дипломатски“ ће потписати Аријеву осуду, али је то учинио више у намјери да удовољи жељи цара Константина него из личног удјеђења, што потврђују каснији догађаји. Након сабора наставио је да штити аријанце, па је заједно са Јевсевијем Никомидијским, ватреним присталицом аријанства, учествовао у свргавању епископа који су бранили никејско вјероисповиједање (Атанасија Великог, Јевстатија Антиохијског, Маркела Анкирског). Јевсевије није никад искрено прихватио кључни антиаријански израз $\acute{\omicron}\mu\omicron\omicron\sigma$ (једносштан), што се види из *ѿисма* које је упутио својој пастви, гдје је намјерно погрешно протумачио његов смисао. Због своје неискрености Јевсевије је, према свједочанству Сократа Схоластика (Hist. eccl. I, 23), добио назив $\delta\acute{\iota}\upsilon\lambda\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$, што значи дволичњак, превртљивац. Умро је око 340. године. Антиохијски сабор је 341. поставио за Јевсевијевог прејемника на кесаријској катедри његовог ученика и вођу полуаријанске партије *омијаца* Акакија.

Иако је имао негативну улогу у догматским споровима Јевсевије је изузетно важан као црквени писац. Највриједнији и најзначајнији дио његовог стваралаштва чине историјски списи. Јевсевије се с правом сматра *оцем црквене историје*. Он није само написао прву историју хришћанске Цркве, већ је уградио у њу философску и богословску перспективу и тако поставио темеље хришћанске философије историје.

Јевсевијево најзначајније дјело „Црквена историја“ (Εκκλησιαστικὴ ἱστορία; Historia ecclesiastica) састоји се из 10 књига, а обухвата период од оснивања Цркве до Константинове побједи над Ликинијем 324. године. *Прва књига* посвећена је личности Господа Исуса Христа и има догматско-апологетски карактер. У *другој књизи* аутор говори о апостолском времену, о гоњењу хришћана у вријеме Нерона и о почетку Јудејског рата, наводећи при том своје изворе (дјела Климента Александријског, Тертулијана, Јосифа Флавија и Филона). *Трећу књигу* аутор започиње причом о апостолима Петру и Павлу и њиховој мученичкој смрти, а затим говори о Јудејском рату и разарању Јерусалима, о гоњењу хришћана у вријеме Домицијана, о личности и дјелима Св. Јована Богослова, о дјелима апостолских мужава и о појави првих јереси.

У *четвртој књизи* говори се о најважнијим хришћанским катедрама (помјесним црквама) и њиховом апостолском прејемству, о јеретицима гностицима и о првим апологетима. У *петтој књизи* аутор описује подвиге и храброст хришћанских мученика, затим говори о главним догађајима на Истоку и на Западу, о Св. Иринеју Лионском и његовим дјелима, о оснивању Александријске катихетске школе и наставља причу о јересима другог вијека. Највећи дио *шесте књиге* посвећен је Оригеновом животу и стваралаштву. У остатку књиге говори се о гоњењу у вријеме Септимија Севера, о животу и дјелима Климента Александријског и расколима Новата и Новацијана. У *седмој књизи*, на темељу писама Св. Дионисија Александријског која цитира или препричава, аутор говори о пасхалном канону, о проблему палих, о јересима Савелија, Павла Самосатског и Манеса, затим наводи списак царева закључно са Диоклецијаном и списак епископа прејемника на Римској, Александријској и Антиохијској катедри. У *осмој књизи* описано је гоњење Цркве у вријеме Диоклецијана и његових наследника. Књига се завршава едиктом цара Галерија о вјерској толеранцији из 311. године. У *деветтој књизи* говори се о обнављању гоњења при цару Максенцију, о побједи цара Константина над Максенцијем, о едикту цара Максимиана и његовој смрти. У *десеттој књизи*, послије напомене о религиозном миру који је успостављен у читавој империји, Јевсевије наводи сопствену омилију произнесену приликом освећења базилике у Тиру, затим наводи пун текст Миланског едикта и неколико писама која је цар Константин упутио разним лицима. На крају књиге говори се о гоњењу хришћана од стране цара Ликинија и о Константиновој побједи над Ликинијем.

Ἐκκλησιαστικῆ ἱστορία не представља систематско излагање историјских догађаја већ богату збирку историјских чињеница, докумената и извода из списа црквених писаца, који представљају јединствено свједочанство о животу и раду древне Цркве. Када не би било Јевсевијеве *Историје* многи значајни догађаји из прва три вијека хришћанства били би нам потпуно непознати. У овом дјелу присутна је апологетска тенденција да се историја Цркве прикаже као свештена историја у којој дјелује промисао Божији. Јевсевије жели да покаже да је Бог утемељио Цркву и да је води кроз историју према њеној коначној побједи над многобожачком државом. Јевсевијева *Историја* сачувана је у цјелини на грчком изворнику у неколико рукописа из IX, X, XI вијека и у три стара превода: сиријском, јерменском и латинском.

Друго по значају Јевсевијево историјско дјело „Хроника“ (Χρονικά; Chronicon) сачувано је у цјелини у јерменском преводу. Други дио „Хронике“ сачуван је и у латинском преводу или, боље речено, преради Св. Јеронима. Од грчког оригинала до нас су дошли само одломци. Пун назив овога дјела гласи: „Хронички канони и скраћена историја Јелина и Варвара“ (Χρονικο κανόνες κα ἐπιτομή ἱστορίας Ἑλλήνων τε κα βαρβάρων).

„Хроника“ се састоји из два дијела. Први дио *χρονογραφία* садржи кратку историју древних народа (Халдејаца, Асираца, Египћана, Јевреја, Грка и Римљана), а други дио *χρονικο κανόνες* садржи упоредне хронолошке таблице свјетовне и свештене историје од Аврама до 303. године. Циљ овог дјела је да докаже да је јеврејска религија старија од свих других религија и да је хришћанство њен законити наследник. „Хроника“ почиње од праоца Аврама, а не од Адама, јер се не зна колико је Адам био у рају, а библијски бројеви о времену поуздани су само од Аврама. Приликом писања „Хронике“ Јевсевије је користио велики број извора. Служио се и истоименим дјелом Јулија Африканца кога је у доброј мјери успио да надвиси и да докаже да је његова „Хроника“ лишена научног утемељења. Поред коришћења великог броја извора Јевсевије се показује и као човјек веома широких и темељних научних ставова, због чега „Хроника“ по мишљењу познатог патролога Ј. Квастена представља „једно од оних фундаменталних дјела на које се ослања свако даље изучавање историје човјечанства“. Форма коју је Јевсевије дао овом дјелу била је, по мишљењу В. Болотова, погубна за његово даље постојање. Она је била умјетничка и захтјевала је искусног преписивача, због тога што ју је и најмање одступање од оригинала кварило.

Јевсевијев спис „Живот Константинов“ (*Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως*; *Vita Constantini*) има панигирички (похвални) карактер и не представља поуздан историјски извор. Аутор у цару Константину види савршеног и побожног човјека и назива га *новим Мојсијем и њријатшељем свемојућеи Боја*. Он не налази ријечи које би достојно описале цареve поступке и заслуге, прећуткујући при том погубљења која је цар спроводио над члановима своје породице. У „*Vita Constantini*“ Јевсевије заговара такву концепцију односа Цркве и државе која омогућава веће уплитање царева у црквене послове (цезаропапизам). У личности цара Константина, по његовом мишљењу, завршава се дјело сједињења Цркве Христове и царства, које је започето у вријеме цара Августа и Господа Исуса Христа. Послије политичке побједи и лично обраћања у хришћанство, цар Константин се појављује не само као Августов наследник него и као „икона јединог Свецара“ (*εἰκὼν ἑνὸς τοῦ πατρβασιλέως*). По Јевсевијевим ријечима царство се простира на васцијели космос, а његова глава је Велики Цар Бог Отац, за којим слиједи Логос као *глава недеских војски* од кога директно добија власт цар (Константин), који има посебну царску душу (*βασιλική ψυχή*). Врхунац панигиричког преувеличавања Јевсевије испољава када гозбу коју је поводом двадесет година управљања приредио Константин назива „иконом Царства Христовог“ (*Χριστοῦ βασιλείας εἰκόνα*), а у лику тројице његових синова види обличе Свете Тројице. Иако „*Vita Constantini*“ има панигирички карактер, у овом спису налазимо доста материјала о животу Цркве у вријеме Првог васељенског сабора као и детаљан опис

Константиновог виђења крста прије његове битке са Максенцијем на Милвијском мосту.

Спис „О палестинским мученицима“ (Περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων; De martyribus Palaestinae) такође има историјски карактер и на свој начин допуњује 8. и 9. књигу Јевсевијеве „Црквене историје“. Овдје Јевсевије као очевидац описује окрутне прогоне хришћана у Палестини између 303. и 311. године, истичући мучеништво као највећи подвиг који саме мученике у том сукобу добра и зла чини побједницима а Цркву Христову торжествујућом.

Своја догматска дјела „Против Маркела“ (Κατὰ Μαρκελλοῦ τοῦ ἀγκύρας ἐπισκόπου; Contra Marcellum) и „О црквеној теологији“ (Τῆς ἐκκλησιαστικῆς Θεολογίας; De ecclesiastica theologia) Јевсевије је написао након свргавања Маркела са анкирске катедре на сабору у Цариграду 336. године. У њима Јевсевије с правом оптужује Маркела да својим учењем обнавља монархијанску јерес, али и сам пада у догматске заблуде тврдећи да је Син производ воље Очеве и да је Свети Дух створен кроз Сина.

У Јевсевијевим дидлијско-егзегетским дјелима више долази до изражаја његова ерудиција него његова егзегетска способност. Од његових „Тумачења на псалме“ (Ἑρμηνεῖα εἰς τοὺς Ψαλμοὺς; Commentaria in Psalmos) и „Тумачења на пророка Исаију“ (Ἑρμηνεῖα εἰς τὸν προφήτην Ἠσαΐαν; Commentarii in Isaiam) сачувани су само одломци. У његовим тумачењима осјећа се снажан утицај александријске егзегетске традиције, иако Јевсевије понекад пројављује интерес за литерарни и историјски смисао дидлијских текстова.

Спис „Ономастикон“ (Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γράφῃ; Onomasticon) посвећен је дидлијској географији и топономастици, а написан је на иницијативу Јевсевијевог пријатеља Павлина, епископа тирског, коме је и адресован. Спис садржи азбучни попис дидлијских географских мјеста са кратким објашњењима географско-историјског карактера.

Јевсевијеви „Јеванђелски канони“ (Canones Euangeliorum) представљају систематски урађен преглед паралелних мјеста у канонским Јеванђељима. Овај начин или систем изношења паралелних мјеста показао се као практичан због чега су га прихватили и неки каснији писци.

Најзначајнија Јевсевијева апологетска дјела „Јеванђелска припрема“ и „Јеванђелско доказивање“ чине једну цјелину, а настала су прије Првог васељенског сабора.

У трактату „Јеванђелска припрема“ (Ἐὐαγγελικὴ προπαρασκευή; Praeparatio Evangelica) Јевсевије побија пагански политеизам и доказује супериорност јеврејске вјере која је послужила као припрема за Јеванђеље.

Трактат „Јеванђелско доказивање“ (Ἐὐαγγελικὴ ἀπόδειξις; Demonstratio evangelica) представља одговор на оптужбе Јевреја да је хришћанство изобличио и искварило њихову религију. Јевсевије истиче

да је Мојсијев закон имао пролазан карактер. Хришћани су духовни наследници светих праотаца и патријараха, чија религија није имала племенски (како то схватају Јевреји) него универзални карактер. Јевсевије доказује да су битне догађаје из свештене историје, као што су пад Израиља, долазак Спаситеља и призивање многобожаца у крило Цркве, предсказали старозавјетни пророци.

Трактат „Против Јерокла“ (Contra Hieroclem) уперен је против истоименог намјесника Витиније, који је покушао да омаловажи хришћанство истичући наводну супериорност Аполинарија Тијанског над Христом.

Од великог броја Јевсевијевих писама до нас су дошла само три: „Писмо Флакили“ (Epistula ad Flacillum), „Писмо Кесаријској Цркви“ (Epistula ad Caesarienses) и „Писмо августу Констанцији“ (Epistula ad Constantiam Augustam). У „Писму августу Констанцији“, на кога су се радо позивали иконоборци, Јевсевије истиче да је поклоњење иконама многобожачки обичај. Оци Седмог васељенског сабора су одбацивали свако позивање на Јевсевија сматрајући га јеретиком аријанцем и дволичњаком у вјери.

Упркос огромној ерудицији Јевсевије Кесаријски је био просјечан мислилац. Његови догматски ставови су неконзистентни и недовољно јасни. Он се као теолог формирао под утицајем Оригена, али је имао много мање дара за спекулацију од свог великог претходника, па је самим тим био и лош настављач његовог учења, лош оригениста. Своје учење о Светој Тројници Јевсевије је први пут изложио у апологетском дјелу „Јеванђелско доказивање“, које је написао неколико година прије Првог васељенског сабора. Из наведених разлога га не можемо сматрати директним Аријевим следбеником за шта су га оптуживали Епифаније, Фотије, Јероним и Теодорит. Пошто је прихватио Оригенов субординационизам Јевсевију је било ближе Аријево лажно учење од православног које је истицало суштинску једнакост првог и другог лица Свете Тројнице. Десетак година послје Првог васељенског сабора Јевсевије је, побијајући Маркелово јеретичко учење, радикализовао и заострио своје субординационистичке ставове и тиме се значајно приближио аријанцима.

Јевсевије одбацује Аријеву основну мисао о настајању Сина из небића (ἐξ οὐκ ὄντων). Бог прије свих вјекова рађа Сина као посебну и савршену ипостас ради стварања свијета. Рођење Логоса десило се, по Јевсевију, изван времена или боље речено прије почетка времена. Ослањајући се на стих из Књиге пророка Исаије „... *род њејов ко ће исказаши*“ (Ис 53, 8), Јевсевије је сматрао да је немогуће описати рођење Сина од Оца, па је тражио погодне слике помоћу којих би се могла приближно представити ова тајна. Рођење Сина он упоређује са зраком који излази из извора свјетлости и са мирисом који долази од извора мириса (Demonstr. IV 2, 3).

Јевсевије је био далеко од признања једносуштности Оца и Сина у никејском смислу иако је потписао Никејски символ, због чега је у писму које је након сабора упутио својој пастви израз ὁμοούσιος протумаčio на свој начин и дао му потпуно другачије значење. Нерођена ипостас је, по Јевсевију, суштински изнад рођене ипостаси. Само је Отац Бог савршен сам по Себи. Он је први Бог (πρώτος Θεός) који је истинит у сопственом смислу (αληθινός Θεός), а Син је други Бог (δεύτερος Θεός) и није равночастан (ισοτίμους) са Оцем (De eccl. theol. II, 7, 3). Ако треба да Га поштујемо као и Оца то је зато што је Он слика (εἰκόν) Очева. Сопствено (лично) име рођене ипостаси јесте Син и само као Син, или као слика Бога Оца, назива се Богом (Demonstr. V, 4). „Ми смо научени да Један јесте Врховни Отац, Бог, Господ који је Господ и Бог Другога (Господа и Бога) ... Логос Бога јесте Други Господ, Владика оних који се налазе у Његовој власти, али Он није подобан (у својој власти) Оцу, јер Бог Логос није Господ и није Бог Отац, него Његова слика, мисао, премудрост и сила...“ (Demonstr. V 8, 2–3). Хришћански монотеизам могуће је очувати, по Јевсевију, само ако је један Бог у сопственом смислу Бог Отац а Син потчињен Њему и нижи од Њега (De eccl. theol. I, 11, 1).

Јевсевије није прихватио један од кључних израза Никејског вјероисповиједања „из суштине Оца“ (ἐκ τῆς οὐσίας του Πατρός), зато што је сматрао да има материјалистички призвук и да садржи у себи мисао о умањењу и дијељењу Очевој суштине. „Син није из суштине Оца, али није ни из недића; Он је из воље и силе Очевој“ (...ἐκ τῆς του Πατρός... βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενον; Demonstr. IV, 3, 13). Иако је суштински нижи од Оца, Син је, по њему, далеко изнад тварних бића која су настала из ничега. Син је Бог по природи, иако није „први Бог“ (πρώτος Θεός). Син има „ипостас“ у свему подобну природи првог, нерођеног Бога (ἔχων ὑπόστασιν... κατὰ πάντα τῆ του... Θεοῦ φύσει παρωμοιωμένην; Demonstr. V, 5, 10). Тумачећи стих *Господ ме је створио у њочетнику њуиша својега*... (Пр 8, 22) Јевсевије истиче да глагол ἔκτισεν не указује на стварање Сина из недића већ да је Господ Њега, тј. Сина, већ претпостојећег, поставио или назначио „почетком путева својих“ (De eccl. theol. III, 2). Он глаголу ἔκτισεν придаје смисао κατέταξεν или κατέστησεν (назначио или поставио). Јевсевију је било познато да у преводима Аквиле, Симона и Теодотиона уместо ријечи ἔκτισεν стоји ἐκτίσασθαι.

Учење о трећем лицу Свете Тројице кесаријског епископа блиско је аријанском и духоборачком. Иако је признавао ипостасно или лично биће Светог Духа, истицао је да је Он суштински нижи од прве и друге ипостаси и да Га је Бог створио кроз Сина.

Јевсевије истиче да је Богооваплоћење највећа жртва Божија у домостроју спасења. Богооваплоћење је било стварно а не привидно, и свршило се по вољи Бога, који се желио открити људима не само преко

старозавјетних мистичких теофанија него и стварним примањем људске плоти, која служи Богу Логосу као инструмент (ὄργανον) за испуњење Његове спаситељске мисије (Demonstr. IV 11, 2).

Јевсевије је први хришћански писац који користи термин θεολογία (богословље) у својим списима. Област богословља он дијели на двије главне сфере: *икономију* и *δοῖσλοβље* (у ужем смислу). На *икономију* се односе сва питања везана за дјеловање Христа у свијету, а на *δοῖσλοβље* питања која се тичу Његовог Божанства и Његовог односа према Богу Оцу (Hist. eccl. I, 1, 7).

Свети Кирило Јерусалимски

(Κύριλλος Ἱεροσολύμων; Cyrillus Hierosolymitanus)

Живот и учење Св. Кирила, по ријечима о. Јована Мајендорфа, одсликавају све немире и све проблеме црквеног живота средине четвртог вијека, и могу нам пружити јасну представу о духу те епохе. Св. Кирило је рођен око 315. године. О мјесту његовог рођења, његовим родитељима и његовом васпитању немамо никаквих података. Претпоставља се да је рођен у Јерусалиму, мјесту његовог архипастирског служења, или у његовој околини. У чин свештеника рукоположио га је епископ јерусалимски Максим и у том чину је највјероватније 348, током ускршњег поста и свијетле седмице, изговорио своје чувене катихетске бесједе оглашенима и новокрштенима (неки патролози сматрају да их је изговорио као епископ 350. године). Након Максимовог упокојења (између 348. и 350.) Св. Кирила је за епископа јерусалимског посветио познати противник никејског вјероисповиједања и вођа аријанске партије „омијаца“ митрополит Кесарије Палестинске Акакије, који се надао да ће у Св. Кирилу имати савезника. Због тога што га је посветио аријанац Акакије неки епископи са Запада оспоравали су његов избор. Источни епископи су бранили православност Кирилове хиротоније од тада законитог митрополита (Акакије је осуђен као аријанац тек 359. на сабору у Селевкији). Своју православност Свети Кирило ће показати убрзо након посвећења за епископа, када је дошао у сукоб са Акакијем око митрополитанских права, али је у позадини овог сукоба било њихово неслагање на догматском плану. Јерусалимски епископ је као епископ апостолске катедре по седмом канону Првог васељенског сабора имао првенство међу обласним епископима и сходно томе независност у управљању, што се види и из писма цара Константина јерусалимском епископу Макарију, које је насловљено: *Макарију и осталим епископима Палестине*. Акакије је тражио да буде надређен јерусалимском епископу, али је његов прави циљ био да натјера Св. Кирила да прихвати

неправославно „омијско“ учење, о чему свједочи историчар Созомен. Пошто се супротставио Акакију, Св. Кирило је збачен са своје катедре 357. године, након чега се повукао у Антиохију, а потом у Тарс, гдје се зближио са „омиусијанима“ који су били православни иако нису прихватили никејски израз $\theta\mu\sigma\theta\iota\sigma$. Умјесто термина $\theta\mu\sigma\theta\iota\sigma$ они су користили термин $\theta\mu\iota\theta\iota\sigma$ (*сличносуштан* или *јододосуштан*) по коме су и названи омиусијани. Ни Св. Кирило није прихватао израз $\theta\mu\sigma\theta\iota\sigma$ (једносуштан) највјероватније из следећих разлога: а) тај израз није постојао у Светом Писму и у крштењском Символу вјере Јерусалимске Цркве, за кога је Св. Кирило говорио да „није састављен по људском расуђивању“; б) користили су га у јеретичком смислу Павле Самосатски и Савелије, против чијег монархијанског учења Св. Кирило иступа у својим *Катихезама*.

Након сабора у Селевкији Исавријској 359. године Св. Кирило је враћен на своју катедру, али је већ наредне године опет био прогнан. Године 362. за царевања Јулијана Апостате он се поново враћа на своју катедру на којој остаје до 367. Тада је вољом проаријански настројеног цара Валента услиједило његово треће прогонство, које ће трајати пуних једанаест година. Након Валентове смрти 378. године, јерусалимски пастир се вратио на своју катедру, остатак живота посветивши обнови своје епархије и васпостављању јединства и мира које су нарушили јеретици. Пуну сатисфакцију за своје страдање и борбу за чистоту православља Св. Кирило је добио на Другом васељенском сабору, на којем је признат као један од стубова православља. Саборски оци су 382. у синодалном писму папи Дамасу одговорили на оптужбе које су неки западни епископи износили против јерусалимског светитеља и тиме потврдили правоваљаност његове епископске хиротоније, као и његове пастирске и богословске заслуге: „Ми као епископа мајке свију Цркава у Јерусалиму познајемо најуваженијег и најдогољубивијег Кирила, који је раније канонски хиротонисан од обласних епископа и који се много у разна времена борио против аријанаца“. Овај „човјек светог живота“ (Теофан Хронограф), и „заштитник апостолског учења“ (Свети Теодорит), упокојио се 387. године.

Главно дјело Св. Кирила су његове проповиједи оглашенима или „Катихезе“ (Κατηχήσεις ; Catecheses), које спадају међу највриједније и најзначајније споменике хришћанске старине. Оне свједоче о великој брижности и педагошкој мудрости древне Цркве која је тежила да, сагласно хришћанском идеалу, преобрази цјелокупни живот оглашених и просвијетли Христовом истином њихов разум помрачен разним заблудама. У овим бесједама су једноставним језиком (без философских термина) и са запањујућом јасноћом и тачношћу изложени сви главни догмати које је Црква тога времена сматрала неопходним за спасење, због чега је њихов аутор убројан у ред великих учитеља Цркве и

најважнијих свједока њеног учења. Катихезе имају непроцјенив значај за црквену науку, не само због детаљног објашњења црквених обреда, Тајни и дисциплине оглашавања, него и због излагања вјероучења Јерусалимске Цркве. Оне представљају најважније свједочанство о литургијском животу Цркве у четвртом вијеку.

Кирило је изговорио 24 катихетске бесједе, од којих је прва предоглашенска (Προκατηχήσεις ἢτοι πρόλογος; Procatechesis) и представља неку врсту уводног курса намијењеног онима који се припремају за Крштење. У њој је дато објашњење како треба проводити вријеме до Крштења и како треба приступити овој Светој Тајни. Нарочито се наглашава да кандидат за Крштење треба да има искрену жељу да се крсти, јер свако спољашње примање ове Свете Тајне без одговарајућег унутрашњег настројења доноси само духовну пропаст.

Следећих 18 катихетских бесједа (Κατηχήσεις Φωτισόμενων; Catecheses ad illuminandos) намијењене су оглашенима или катихуменима и то онима којима Крштење предстоји на Ускрс. Након четири недјеље Великог поста за оглашене је припреман посебан „испит“, па је само она која би „положили“ био допуштен приступ „просвећењу“, односно „просвјетљењу“ (φωτισμός).

У првој оглашенској катихези Св. Кирило истиче неопходност Крштења за човјека, указујући на благодатне последице примања ове Свете Тајне. У другој катихези указује на погубне последице гријеха и позива на искрено покајање. У трећој катихези говори о плодовима покајања. У четвртој катихези излаже основне истине хришћанске вјере и указује на Свето Писмо као главни извор хришћанског вјероучења. У петој оглашенској катихези саопштава слушаоцима, али не записује, текст Символа вјере Јерусалимске Цркве и предлаже им да га науче напамет и не откривају ником осим хришћанима. У овој катихези Св. Кирило такође објашњава појам вјере, наглашавајући да вјера није само сагласност човјека са откривеном и преданом му истином него и благодатна сила дарована од Бога. У осталим оглашенским катихезама (VI–XVIII) Св. Кирило тумачи Символ вјере Јерусалимске Цркве са антиријанским нагласком.

У последњих пет бесједа (XIX–XXIV) Св. Кирило детаљно тумачи Свете Тајне Крштења, Миропомазања и Евхаристије, због чега се оне називају тајноводствене или мистагошке катихезе (Μυσταγωγικές Κατηχήσεις; Mystagogicae Catecheses). Ове катихезе намијењене су новопросвећенима или новокрштенима. Пошто у древној Цркви оглашени нису могли да присуствују Евхаристији и нису готово ништа знали о светотајинском животу Цркве, њима је након Крштења објашњаван значај и садржај три основне хришћанске Тајне. Просвјетљени (φωτισόμενοι) свјетлом дубље вјере, они су након крштења били у стању да схвате прави смисао и улогу Светих Тајни у животу Цркве.

У првој мистагошкој катихези Св. Кирило раскрива симболичко значење обреда који претходе Крштењу и савршавају се у предворју крстионице: одрицања од сатане и свих дјела његових, и сједињење са Христом кроз кратко исповиједање вјере у Свету Тројицу и у Крштење. У другој мистагошкој катихези објашњава таинствено значење и благодатну силу радњи које се савршавају при самом Крштењу: одлагања одежди, помазања освећеним јелејем, новог исповиједања вјере и трократног погружења. У трећој мистагошкој катихези тумачи свештене радње и њихов смисао у Тајни Миропомазања. Четврта и пета мистагошка катихеза посвећене су Светој Тајни Евхаристије. У четвртој се говори о суштини ове Тајне и њеним материјалним елементима, а у петој се излаже поредак савршавања Литургије вјерних и Канона Евхаристије.

Неки научници сматрају да мистагошке катихезе не припадају Св. Кирилу већ његовом прејемнику на јерусалимској катедри Јовану, чијим су именом потписане у неким рукописима. Ова теза је неоснована и огромна већина ауторитативних патролога је одбацује због тога што све оглашенске и мистагошке бесједе представљају једну цјелину како по садржају тако и по језику и нема сумње да припадају једном аутору. Могуће је да је Јован Јерусалимски у каснијој катихезацији користио Кирилове бесједе и да их је можда редиговао, због чега су потписане његовим именом, али је готово сигурно да он није њихов аутор.

Осим „Катихеза“ сачувана су у цјелини још два списка Св. Кирила: „Омилија о исцјељењу узетога у дањи Витезди“ (Ὀμιλία εἰς τὸν παραλυτικόν; *Homilia in paralyticum*), коју је Кирило изговорио док је био у чину свештеника, и „Писмо цару Констанцију о појави свјетлећег крста на небу изнад Јерусалима“ (Ἐπιστολή πρὸς Κωνσταντίον βασιλέα; *Epistula ad Constantium imperatorem*), које је написано на сам дан појаве свјетлећег крста 7. маја 351. године (по историчару Созомену). Иако се израз „ὁμοούσιον Τριάδα“ (једносуштна Тројица) у „Писму Констанцију“ (cap. 8) налази готово у свим рукописима већина новијих истраживача сматра да је он касније интерполиран.

Св. Кирило није оригиналан и самосталан писац али је веома значајан као свједок праве вјере и као проповједник који догматске и практичне истине излаже на једноставан и свима разумљив начин. Иако формално није прихватио никејско вјероисповиједање његово богословље је потпуно православно, без икаквих јеретичких примјеса.

На више мјеста Св. Кирило Сина и Светог Духа назива ипостасима и на тај начин исповиједа у Богу три ипостаси. Ријеч ипостас (ὑπόστασις) код њега има нешто другачији смисао него код кападокијаца и означава постојану реалност насупрот нечему пролазном и привидном. Приликом излагања учења о Светој Тројици Св. Кирило побија аријанце, иако их не помиње по имену. Он доказује вјечност Сина на основу корелације имена Отац и Син. Сама мисао о Сину већ указује на

постојање Оца и обратно: „Чим се изговори, име Отац већ подразумева и Сина, као и кад се изговори име Син, одмах се замишља и Синовљев Отац“ (Catech. VII, 4). Очинство је беспочетно. Бог не постаје Отац, јер Он јесте Отац прије времена и прије свих вјекова (Catech. XI, 8). Отац је дакле вјечно Отац Сина, а Син је од вјечности рођен несазнатљивим и непојмљивим рођењем (ἀπεριεργάστῳ καὶ ἀκατάληπτῳ τῇ γεννήσει; Catech. XI, 4). Христос је Син Божији, не по усиновљењу, него по природи, у властитом а не у преносном смислу (Catech. XI, 7). Као Бог по самој Својој природи, Син је неизмјењив и није потчињен Оцу. Он је раван Оцу и по власти и по достојанству и по творачкој моћи.

Са Оцем и Сином је заједно и нераздјељиво Дух Свети који је такође свемогућ и свезнајући. Он се „једнаком славом Божанства поштује са Оцем и Сином“ (Catech. IV, 16). Божанска сила Духа Светога много пута је посвједочена у Новом Завјету: „Дух Свети је у трену научио апостоле оним језицима које они до тада нису знали... Сином Духа Светог, вољом Оца и Сина, Петар је духовном мрежом својих ријечи уловио за један дан три хиљаде душа... Истом силом Духа Светог, именом Христовим, Филип је изгонио демоне у самаријском граду... Духом Светим испунио се Павле након што га је Господ наш Исус Христос призвао у службу“ (Catech. XVII, 21; 25; 26). Св. Кирило наглашава да је један и исти Дух дјеловао у Старом и Новом Завјету, и то наводи као доказ о јединству откривења, против гностика: „Нека нико не одваја Стари Завјет од Новог и нека нико не тврди да је један Дух био тамо, а други је овдје, јер такав жалости и вријећа самог Духа Светог, заједно са Оцем и Сином поштованог, који се у вријеме Крштења открио у Светој Тројици... Један је Дух Свети који је о Христу проповиједао кроз пророке, а по доласку Христовом сишао и показао Га. Он је дејствовао у апостолима; Он и сада печати душу у Крштењу“ (τοῦτο μέχρη σήμερον ἐν βαπτίσματι σφραγίζει τὰς ψυχάς; Catech. XVI, 4; 24).

Јединство лица и јединство дјеловања потврђују равноправност и равночасност ипостаси Свете Тројице: „Све дарује Отац кроз Сина заједно са Духом Светим. Нису једно дарови Оца, једно Сина, а једно Духа Светога. Једно је спасење, једна је сила, једна вјера (μία γὰρ ἡ σωτηρία, μία ἡ δύναμις, μία ἡ πίστις), један Бог Отац, један Господ, јединородни Син Његов, један Дух Свети, Утјешитељ“ (Catech. XVI, 24).

Христологија Св. Кирила је потпуно сагласна са учењем Цркве. Супротстављајући се гностичком докетизму он исповиједа да је Христос истовремено и Бог и човјек и да је Његово човјештво стварно, а Његово страдање истинито: „Зато нека умукну јеретици који говоре против Његовог човјештва. Они противрјече Ономе који каже: пипните ме и видите: дух нема тијело и кости као што видите да ја имам... кроз Дјеву Он није прошао као кроз тунел, него стварно се оваплотио од ње; стварно је јео, као и ми, и стварно је пио, као и ми (Catech. IV, 9)“. Ње-

гово „страдање је истинито и стварно, јер је Он заиста разапет и ми се овога не стидимо; распет је и не поричемо; напротив, ја се хвалим говорећи о томе. Ако бих то порицао изобличила би ме ова Голгота у чијој близини се и сада налазимо; изобличило би ме крсно дрво чије частице су предате цијелој васељени“ (Catech. XIII, 4). Кирилово исповиједање двију природа у Христу извире из његове сотириологије. Ако би за људе пострадао прост човјек то не би имало никаквог искупитељског значаја, јер спасење долази од Бога а не од човјека. Зато је било неопходно да Искупитељ буде истинити Бог. Ако би човјештво Христово било привидно онда би Његов Крст и Васкрсење и сав искупитељски подвиг били привидни, а „наше спасење илузија“ (Catech. IV, 9). Зато је било неопходно да Искупитељ буде и истинити Бог и истинити човјек.

Свако чудо, сваки поступак Христов представља, по Св. Кирилу, славу васељенској Цркви, али Крст Христов представља ванредну и особиту славу, јер ослобађа све који су на било који начин у власти ђавола и гријеха, односно, искупљује цјелокупан људски род: „Велико је чудо прогледавање слијепца у Силоаму, али шта је то у односу прогледавања слијепца цијеле васељене? Заиста је чудесно и знаменито васкрсавање четвородневног мртваца Лазара, али овдје је благодат само на њега једног ограничена: шта је то у поређењу са мртвима гријехом у (цијелој) васељени?“ (Catech. XIII, 1).

И Свети Кирило прави поређење између прамајке Еве и Дјеве Марије и њихових улога у домостроју спасења: „Кроз дјеву Еву дошла је смрт; кроз Дјеву, или још боље из Дјеве, је требало да просија живот да би, као што је ону преварила змија, ову благовијестио Гаврило“ (Catech. XII, 15).

Црквено учење о човјеку Св. Кирило супротставља јеретичким заблудама манихејаца и гностика који су на материју, а самим тим и на људско тијело, гледали као на нешто што је по својој природи зло и што је обитавалиште гријеха. „У саставу човјековог тијела не постоји ништа срамотно, сем ако се удови не осрамоте прељубама и блудничењем. Ни један уд тијела у почетку није створен срамним. Нека умукну сви јеретици који поричу тијело, или још горе, самог Творца. Ми памтимо ријечи апостола Павла: *зар не знаише да су тијелеса ваша храм Божији у коме обитаваша Дух Светији?*“ (Catech. XII, 26). Материја сама по себи, нити било који дио творевине, нису по својој природи носиоци зла и извори оскврњења и гријеха. Све што је створио премудри и благи Творац је по својој природи добро (Catech. XII, 5). Извор зла, по Св. Кирилу, није у природи него у слободном произвољењу. Самовласност или слобода (αὐτεξούσια) јесте најузвишенији дар од Бога човјеку, који га чини различитим од осталих створења. Слобода је основа како за награду тако и за казну у зависности од њене употребе. „Душе нису устројене тако да би неке од њих по својој природи гријешиле, а друге да би чиниле добро, јер и једно и друго зависи од слободне воље и хтијења... Душа је самовласна (αὐτεξούσιος ἔστιν

ή ψυχή), због тога Ђаво може само да је подстиче, али он нема власт да је принуди против њене воље“ (Catech. IV, 20–21).

Кирило Јерусалимски истиче високо достојанство човјека. Човјек је створен као круна творевине, као земаљски цар. Док је остатак творевине створен ријечју Божијом човјек је створен рукама Божијим. Све што је створено добро је, међутим, ништа није створено по лику и подобију Божијем осим човјека (Catech. XII, 5). Оно што се подразумијева под ликом, то је, по Св. Кирилу, човјек задржао, а што се тиче подобија (богосличности), то је човјек својим преступом унаказио. Он истиче да је у исто вријеме године у које је човјек изгубио даровано, тј. подобије или богосличност, настало и искупљење и спасење човјека: „Када је створени човјек због свог преступа изагнан из раја, у то исто вријеме је, пошто је повјеровао, уведен у рај. Спасење се савршило у исто доба године у које се десио и пад његов тј. када се цвијеће појавило на земљи и када је настало вријеме обрезивања“ (Catech. XIV, 10); „Врт је био мјесто погроба у коме бијаху засађене винове лозе. Онај који је рекао: *Ја сам лоза засађен је на земљи да би искоријенио проклетство које је узроковао Адам. Из земље, која је због Адама била осуђена да рађа трње и коров, изишла је лоза како би се испунило написано и истина засијала из земље и правда са небеса дошла*“ (Catech. XIV, 11).

Своје учење о Цркви Св. Кирило најподробније излаже у XVIII оглашенској катихези (гл. 23–28). Црква је католичанска или саборна најприје у географском смислу, зато што се простире на сву васељену и уводи у побожност сав људски род. Она обухвата читаво друштво, без разлике у класама, професији и слично. Црква је саборна и зато што чува и проповиједат пуноћу истине; чувајући и предајући све догмате о видљивом и невидљивом, о небеском и земном. Црква је саборна и због тога што се у њој чува пуноћа исцјељења и оздрављења од свих гријехова учињених душом и тијелом и сваки вид врлине тј. премудрост и разум, целомудреност и правда, милостиња и човекољубље и непобједиво трпљење у вријеме гоњења. За Св. Кирила саборност Цркве означава прије свега њену пуноћу, њену способност да сабере и сакупи све физичко и духовно, и видљиво и невидљиво.

Један од најзначајнијих сегмента богословља епископа јерусалимског представља учење о Светим Тајнама Крштења, Миропомазања и Евхаристије.

За Крштење каже да представља крај Старог и почетак Новог Зајета (Catech. III, 3). Крштење је уподобљење смрти и васкрсењу Христовом, преко којег крштавани добија спасење. Благодатни дарови који се добијају на Крштењу имају одричну и позитивну (потврдну) страну. Одрична страна се огледа у ослобађању крштеног од гријехова и власти демона, а позитивна у просвећењу ума и саопштавању способности да схвати више богооткривене тајне. Осим тога у Крштењу Господ даје

крштеном чудесни спасоносни печат, од којег стрепе демони и за који знају анђели, са циљем да би једни бјежали од запечаћеног, а други га с љубављу прихватили као својег (Catech. XVII, 36).

Крштењу је неопходно приступити са истинском вјером. Ако особа која се крштава приступи овој Светој Тајни лицемјерно она ће, по Св. Кирилу, бити лишена благодатаних дарова Духа Светога: „Ако си лицемјеран, у том случају само ће те човјек крстити, а Дух неће. Ако ли, пак, приступаш са вјером, у том случају човек ће извршити само видљиву страну, а Дух Свети ће саопштити и даровати невидљиво.“ (Catech. XVII, 36) .

Као средство за саопштавање благодати у Тајни Крштења служи вода, која је по свом физичком саставу најпогоднија за тај циљ и која представља нешто најбоље од четири видљиве стихије свијета. Ослањајући се на библијски извјештај у којем се каже да се приликом стварања свијета „Дух Божији дизао над водом“, Св. Кирило види у води „начало“ преко којег читава творевина добија освећење. Зато бањи Крштења не треба приступати „као обичној води, него као духовној благодати која се кроз воду и водом дарује“ (Catech. III, 3). Вода не добија такав значај сама по себи, већ зато што се са њом сједињује Дух Свети. Снагом тројичног исповиједања Оца, Сина и Светога Духа она добија силу светости: „Као што се жртва, по природи својој проста, оскрнављује призивањем демона, тако и обична вода, добивши силу призивањем Духа Светога и Христа и Оца, постаје света“ (Catech. III, 3).

Крштење треба извршити водом, али постоји један изузетак који важи за мученике који су се у вријеме гоњења крстили у сопственој крви. Они ће и без воде задобити Царство небеско: „Ко се не крсти, нема му спасења, осим мученика који и без воде примају Царство небеско“ (Catech. III, 7).

Јеретичко крштење Св. Кирило сматра ништавним и привидним – јер једно је Крштење, тј. оно које се обави у Цркви, а јеретичка и расколничка зборишта, по Св. Кирилу, нису Црква: „Само се јеретици крштавају други пут, пошто прво крштење њихово није ни било крштење“ (Procatech. 7).

Крштење водом завршава Миропомазањем. И у Тајни Миропомазања, као и код Крштења, саопштавање благодати симболише учешће вјерујућег у догађајима из живота Христовог. Као што је Христос послије Крштења изишао из Јордана и био помазан Светим Духом тако се и вјерујући након изласка из бање Крштења помазује миром које изражава Духа Светога. Миром којим се врши помазање није обично миро. Да би објаснио да се помазање не врши обичним миром Св. Кирило га упоређује са Евхаристијом: „Као што хљеб у Евхаристији послије епиклезе није више обичан хљеб (οὐκ ἔτι ἄρτος λίτός) него Тијело Христово, тако и Свето миро није више обично миро (οὐκ ἔτι ψιλόν μύρον)

послије призива, него дар Христов и Духа Светога (Χριστοῦ χάρισμα καὶ Πνεύματος ἁγίου), које се освећује стварним присуством Његовог до-жанства“ (Mystag. III, 3).

У учењу о Евхаристији Св. Кирило јасно истиче реално присуство Христа у материјалним елементима (хљебу и вину) те Тајне: „Дакле, хљеб и вино (у Евхаристији) немој сматрати обичнима: они су сада Тијело и Крв Христова, по ријечи самог Владике. Мада твоје очи виде хљеб и вино, нека те вјера утврди. О овим стварима немој расуђивати на основу укуса и чула, него вјера нека те убиједи да не сумњаш да си примио Тијело и Крв Христову“ (Mystag. IV, 6). Хљеб и вино претварају се у Тијело и Крв Христову слично чудесном претварању воде у вино на свадби у Кани Галилејској. Причешћујући се реалним Тијелом и Крвљу Христовом вјерник постаје сатјелесан и једнокрван (σύσσωμος καὶ σύναιμος) Христу (Mystag. IV, 3). Благодатни дарови у Тајни Евхаристије освећују цјелокупан састав човјеков – и тијело и душу.

У Литургији оглашених централно мјесто припада читању Светог Писма и проповиједи. Канон Евхаристије садржи прије свега благодарење Богу за стварање свијета. Ту се спомиње цјелокупна творевина и анђеоске силе. Послије узношења жртве узноси се молитва за све живе и уснуле у Господу. Св. Кирило каже да се молитва за умрле произноси ради умилостивљења човјекољубивог Бога. Он посебно наглашава неопходност призивања Светог Духа (епиклезе) на Свете Дарове: „Молимо човјекољубивог Бога да пошаље Светога Духа на предложене (Дарове), да би он учинио (ἵνα ποιήσῃ) хљеб Тијелом Христовим (σῶμα Χριστοῦ) а вино Крвљу Христовом (αἷμα Χριστοῦ). Јер све што додирне Дух Свети освећује се и претвара“ (παντὸς γὰρ οὗ ἂν ἐφάψῃται τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦτο ἁγιάσται καὶ μεταβέβληται; Mystag. V, 7). Епиклеза по Св. Кирилу представља саставни дио све три Тајне. Она је неопходна не само за савршавање евхаристијског жртвоприношења већ и за освећење крштењске воде и мира.

Послије причешћа Дарови се за разлику од обичне хране потпуно растварају у човјечијем организму дјелујући „на суштину“ (ἐπὶ τὴν οὐσίαν) душе и зато се, по мишљењу Св. Кирила, у Молитви Господњој говори о „хљебу на-сушном“ (ἐπι-ούσιος): „Обичан хљеб није насушни, него је овај свети хљеб насушни, то јест такав да дјелује на суштину душе. Овај хљеб не одлази у утробу, па онда излази из ње (Мт. 15, 17), него се преноси на читав твој састав, на корист душе и тијела“ (Mystag. V, 15).

Свети Атанасије Велики

(Μέγας Αθανάσιος; Athanasius Magnus)

Свети Атанасије је један од најзначајнијих и најпоштованијих отаца Цркве. Због великог доприноса утврђивању и формулисању хришћанске истине и њене бескомпромисне одбране од лажних учења назван је *оцем њавославља*. Живот Светог Атанасија, од времена његовог ступања на богословско-историјску сцену па све до смрти, протекао је у борби са Аријевим јеретичким учењем и разним фракцијама тог учења. Захваљујући јасном проницању у намјере својих противника и лако разоткривању њиховог лажног учења Св. Атанасије је победио у тој борби и потпуно заслужено добио епитет *Велики*.

Рођен је око 295. године у Алаксандрији од родитеља који су, судећи по именима њихове дјеце, били највјероватније грчког а не коптског поријекла. Хипотези да су његови родитељи били хришћани противрјечи податак из „Историје александријских патријараха“, да је светитеља, заједно са његовом обудовелом мајком, крстио Св. Александар Александријски (РО. Т. 1/4. Р. 407). Стекао је одлично хришћанско образовање и темељно изучио Свето Писмо. Иако на изучавање свјетске науке, по свједочанству Св. Григорија Богослова, „није утрошио много времена“ (*Greg. Nazianz. Orat. XXI*), веома добро је познавао античку философију, нарочито платонизам.

Св. Атанасије је веома рано ступио у клир. Према свједочанству које налазимо у „Коптском похвалном слову“ (*Testi Copti. 55 sq.*) шест година је провео у звању чтеца, а потом је око 319. примио ђаконски чин од временског епископа александријског Александра. Био је веома близак са епископом Александром, са којим је, у својству његовог личног секретара и савјетника, учествовао на Првом васељенском сабору у Никоји 325. године, гдје је „врло храбро устао против аријанске нечастивости“ (*Apol. contr. arian. 6*).

Након Александрове смрти за његовог прејемника на александријској катедри изабран је Св. Атанасије. Присталице Мелитијевог раскола и аријанци су оспоравали Атанасијеву хиротонију као неканонску, тврдећи да је приликом избора био премлад, тј. да није имао тридесет година, колико је по тадашњим канонским прописима кандидат за епископа морао да има, и да је рукоположен тајно од стране шест или седам епископа (*Apol. contr. arian. 6*). Пошто су се и једна и друга примједба показале као неосноване Св. Атанасије је остао на својој катедри као законито рукоположени епископ. Тек што је успио да преброди прве проблеме везане за свој епископски избор исти непријатељи александријског светитеља почели су да измишљају против њега најтеже клевете, оптужујући га код цара Константина за узурпацију царске власти, насиље над клирицима, скрнављење свештених

предмета, спаљивање богослужбених књига и слично (Apol. contr. arian. 60–61). Атанасије је морао лично изићи пред цара Константина да би се оправдао од наведених оптужби. Пошто је успио да га увјери да су мелитијевске и аријанске оптужбе најобичније клевете, Св. Атанасије се пријатељски растао са царом Константином и са осјећањем тријумфа вратио на своју катедру у Александрију, не слутећи са каквим ће се проблемима још сусретати.

Мелитијевци су 333. године измислили против њега најгнуснију клевету: оптужили су га за убиство мелитијевског епископа Арсенија, показујући одсјечену руку, која је тобоже припадала Арсенију, као доказ. Цар Константин је озбиљно схватио ову оптужбу и послао свог полубрата Далмација да испита случај. Пошто је Арсеније пронађен жив и ова измишљотина мелитијеваца пала је у воду (Apol. contr. arian. 65–67).

Аријанци и мелитијевци су и након тога наставили да смишљају интриге против Св. Атанасија, желећи да га по сваку цијену дискредитују у царевим очима. Послије Атанасијевог одбијања да се појави на сабору у Кесарији Палестинској 334, који је сазвао цар Константин на иницијативу Атанасијевих теолошких и вјерско-политичких противника Јевсевија Никомидијског и Јевсевија Кесаријског, сазван је годину дана касније нови сабор у Тиру. На сабору су мелитијевци заузели позицију тужитеља, а аријанци позицију судија, тако да је осуда Атанасија на овом сабору, на којем су ове двије групације чиниле већину, била неминовна. Осудом епископа који је бескомпромисно бранио никејско вјероисповиједање и који је уз то имао огроман утицај и црквени ауторитет на врло великом подручју, аријанци и мелитијевци су постигли свој циљ. Цар Константин је наредио да се Атанасије прогна у Галију, у Трир, али је истовремено забранио да се попуњава александријска катедра.

Смрћу Константина Великог у мају 337. дошао је крај Атанасијевог првом прогонству. Нови владар западног дијела царства Констант био му је веома наклоњен. Иако је његова епархија припадала источном дијелу царства којим је управљао проаријански настројени цар Констанције, Атанасије се, захваљујући Константовом писменом одобрењу, вратио на своју катедру (*Theod. Hist. eccl.* II, 1). Он је уз велико одушевљење вјерника тријумфално ушао у Александрију у новембру 337. године. У лето 338. египатску престоницу посјетио је чувени подвижник, преподобни Антоније Велики са намјером да јавно подржи Светог Атанасија у његовој борби против јеретика (*Athanas. Vita Anton.* 70–71).

Аријански епископи, на челу са Јевсевијем Никомидијским, почели су изнова клеветати Св. Атанасија. Оптужили су га код цара Констанција да сије немир у Александрији и да је жито намијењено сиромасима употребио у властите сврхе. Такође су га оптужили да је незаконито, без претходне саборске одлуке која би поништила одлуку сабора у Тиру, заузео катедру. Године 339. сабор у Антиохији, на коме су доми-

нирали аријанци, поново је осудио Св. Атанасија и он је по други пут прогнан са своје катедре. Мноштво вјерника се побунило против овакве одлуке, па су аријанци били принуђени да уз помоћ војске за александријског епископа поставе свог кандидата Григорија Кападокијца (Apol. contr. arian. 30).

Атанасије је био приморан да дјежи у Рим, гдје га је папа Јулије примио са великим почастима. На папину иницијативу 341. године одржан је помјесни сабор у Риму на коме је Св. Атанасије био оправдан од клевета и примљен у општење. Аријанци и мелитијевци нису признавали одлуке Римског сабора, па је цар 343. године сазвао сабор у Сардици (Софији) на коме је Св. Атанасије оправдан, али само од западних епископа, пошто су источни епископи напустили сабор протестујући што је Св. Атанасију омогућено да присуствује саборским сједницама.

Послије смрти Григорија Кападокијца 345. године, цар Констанције је позвао Св. Атанасија да се врати на своју катедру. Пошто је претходно посјетио цркве у Галији, Риму, Антиохији и Јерусалиму Св. Атанасије је у октобру 346. дошао у Александрију, гдје му је, по ријечима Св. Григорија Богослова, приређен свечанији дочек него самом цару (*Greg. Nazianz. Orat. XXI*).

Године 350. убијен је цар Констант. Његовом смрћу Св. Атанасије је изгубио свог моћног заштитника. Послије побједа над узурпатором Магнецијем проаријански настројен цар Констанције постао је самодржац империје. Аријанци су одмах дигли главу и почели поново да нападају Св. Атанасија. Под царевим притиском Атанасије је осуђен и поново свргнут на саборима у Арлу 353. и Милану 355. године. Цар је присилио православне епископе да потпишу осуду Св. Атанасија. Само је остарјели Св. Осија Кордобски одолио притисцима и није ни по који цијену пристао да потпише осуду. Тако су и Исток и Запад напустили Св. Атанасија.

Почетком 356. године у Александрију је послан дука Сиријан са налогом да ухапси Атанасија. У ноћи између 8. и 9. фебруара Сиријан је са пет хиљада војника опколио храм Свете Теоне у коме је Атанасије вршио службу Божију. Када су војници поломили врата храма и почели да врше насиље над вјерницима Св. Атанасије се прикривен од вјерног народа успио извући из храма и побјећи у египатску пустињу, у којој се током шест година скривао по манастирима (*Athan. Apol. de fuga sua. 24; Hist. asep. 1, 11*). На епископску катедру у Александрији аријанци су поставили још једног Григорија који је, као и онај претходни, био из Кападокије.

Констанција је 361. на челу Римске империје наслиједио Јулијан Отпадник, који ће покушати да васпостави многобоштво. Јулијан је дозволио свим прогнаним епископима да се врате на своје катедре, надајући се да ће тим потезом још више распламсати сукобе међу њима и тако нанијети много већу штетити Цркви него да су они остали у

прогонству. Након убиства аријанског епископа Григорија од стране свјетине, Атанасије се још једном вратио на своју катедру почетком 362. године. Исте године сазвао је у Александрији знаменити „Сабор исповједника“ (*Rufin. Hist. eccl. I, 27–29*), који због својих догматских одлука и утицаја на коначне исходе аријанских спорова има огроман значај у историји хришћанске Цркве. Као услов за црквено општење сабор је поставио признање Никејског вјероисповиједања и осуду учења да је Свети Дух створење. Иако су старији заштитници Никејског исповиједања поистовјеђивали изразе οὐσία и ὑπόστασις, на сабору је догматска формула μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις (једна суштина, три ипостаси), коју су употређавали Св. Мелетије Антиохијски и кападокијски оци, призната као православна. У одлуци сабора је против новонастале Аполлинаријеве јереси истакнуто да је Син Божији приликом Оваплоћења примио не само тијело већ и разумну људску душу.

Цар Јулијан није могао да поднесе огромну популарност и утицај Св. Атанасија па га је крајем 362. прогнао у Горњи Египат, гдје је остао све до Јулијанове смрти. Ово прогонство је кратко трајало јер је Јулијан погинуо 363, а нови цар Јовијан је као ватрени поборник православног учења омогућио Св. Атанасију да се одмах врати на своју катедру. У Антиохији се светитељ сусрео са царем и на његову молбу написао кратко изложење (исповиједање) вјере (*Посланица императору Јовијану*). Побожног цара Јовијана, који се нажалост изненада упокојио 364, наслиједио је аријанац Валент. Он је средином 365. у форми едикта издао наређење да сви епископи које је здацио Констанције, а који су враћени у вријеме Јулијана, морају да буду прогнани са својих катедри (*Hist. aserph. 5, 1*). Тако је Св. Атанасије морао по пети пут у прогонство. Ово прогонство је на сву срећу кратко трајало, јер је под притиском вјерног народа цар Валент дозволио Св. Атанасију да се врати у Александрију почетком 366. године (*Hist. aserph. 5, 6–7*). Послије тога је „отац православља“ спокојно живио у свом родном граду и у миру управљао Црквом све до свог упокојења 3. маја 373. године.

Св. Атанасије је аутор великог броја дјела која по садржају можемо подијелити у пет група: апологетска, догматска, историјско-полемичка, егзегетска и аскетска.

Два апологетска трактата „Против многобожаца“ (Λόγος κατὰ Ἑλλήνων; *Oratio contra gentes*) и „О Оваплоћењу Логоса“ (Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου, *Oratio de incarnatione Verbi*) Св. Атанасије је написао прије Никејског сабора. Ови трактати су међусобно повезани и представљају два дијела једне апологије, због чега их Јероним обједињује у један спис под називом „Двије књиге против многобожаца“ (*Adversum gentes duo libri*). У првом трактату (47 глава) аутор разоткрива лаж и ништавност многобоштва и брани вјеру у једног Бога, а у другом трактату (55 глава) објашњава смисао и циљ Оваплоћења Логоса.

Своје најзначајније догматско дјело „Три слова против аријанаца“ (Λόγοι κατ' Ἀρειανῶν; Orationes contra Arianos) Св. Атанасије је највјероватније написао за вријеме трећег прогонства. У првом слову излаже Аријево учење, наводећи цитате из његовог дјела „Талија“, и супротставља му истинито и католичанско учење предано од отаца. Потом доказује на основу Светог Писма да је Син Божији вјечан и нестворен и да није настао из небића како учи Арије. У другом и трећем слову Атанасије тумачи текстове из Светог Писма који се односе на Рођење и Оваплоћење Сина и на Његов однос са Оцем, одбацујући аријанску егзегезу тих мјеста и дајући православно тумачење. Највише се задржава на тумачењу стиха из „Прича Соломонових“ 8, 22 (Господ ме је створио у почетку пута својега...), који је био главно упориште аријанаца.

„Писма Серапиону, епископу тмуитском 1–4“ (Επιστολαὶ πρὸς Σεραπίωνα Ἐμουέως ἐπίσκοπον; Epistulae quattuor ad Serapionem) и „Писмо Епиктету“ (Επιστολὴ πρὸς Ἐπίκτετον; Epistula ad Epictetum) веома су значајна за православну пневматологију и христологију. У „Писмима Серапиону“ Атанасије побија учење духобораца да је Свети Дух створење Синовљево и слуга Оца и Сина, и на основу Светог Писма доказује Његово Божанство, а у „Писму Епиктету“ побија Аполинаријеву јерес (иако не помиње Аполинарија) и излаже православно христологију. „Писмо Епиктету“ ће због свог садржаја као и због свог славног аутора имати огроман значај током христолошких спорова. Одломци из овог Писма читани су на Трећем и Четвртм васељенском сабору.

У „Посланици о одлукама Никејског сабора“ (Epistula de decretis Nicaenae synodi) насталој око 350, Св. Атанасије на молбу свог пријатеља објашњава кључне изразе никејског вјероисповиједања ὁμοούσιος (једносуштан) и ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς (рођен из суштине Оца) и доказује њихову православност и сагласност са Светим Писмом.

„Томос антиохијцима“ (Ὁ πρὸς τοὺς Ἀντιοχεῖς τόμος; Tomus ad Antiochenos) можемо такође убројати у Атанасијеве догматске списе. Овај Томос представља најзначајнији документ Александријског сабора из 362. године. Из њега се види да су усвојени неки изрази Антиохијске школе које су дотле александријци сматрали неадекватним и неправославним. Тако је на примјер Св. Атанасије увидио да ријеч *ἰψοσῆσας* може означавати не само природу него и личност.

У спису „О јављању у тијелу Бога Слова и против аријанаца“ (Περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ κατὰ Ἀρειανῶν; De incarnatione Verbi Dei et contra Arianos) Атанасије на основу Светог Писма доказује Божанство Сина и Светог Духа. Неки патролози доводе у питање Атанасијево ауторство због тога што се у овом спису користи догматска формула кападокијских отаца „један Бог у три ипостаси“ (εἷς Θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν). Свети Атанасије је прихватио на Александријском сабору израз ипостас у значењу лица или личности као православан,

али пошто наведену формулу не налазимо у осталим његовим дјелима могуће је да се ради о каснијој интерполацији. Ово мишљење заступа и Ј. Квастен (Johannes Quasten †1987).

У „Посланици о Дионисију, епископу александријском“ (Επιστολή περὶ Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας; Epistula de sententia Dionysii) Св. Атанасије брани Св. Дионисија од оптужби да је претеча аријанског учења и доказује његову православност.

Приговоре аријанаца да се православни клањају Христовој човјечанској природи Атанасије подија у „Писму Аделфију“ (Επιστολή πρὸς Ἀδελφίον; Epistula ad Adelphium) и у „Писму Максиму философу“ (Επιστολή πρὸς Μάξιμον φιλόσοφον, Epistula ad Maximum philosophum). Он истиче да су човјечанска и божанска природа у Христу нераздјељиве и да се православни не клањају природи већ оваплоћеном Логосу.

Групи историјско-полемиких дјела припадају три апологије Св. Атанасија: „Апологија против аријанаца“ (Ἀπολογία κατὰ Ἀρειανῶν; Apologia contra Arianos), „Апологија цару Констанцију“ (Πρὸς τὸν βασιλέα Κωνσταντίον ἀπολογία; Apologia ad Constantium imperatorem) и „Апологија о свом дјекству“ (Ἀπολογία περὶ τῆς φυγῆς αὐτοῦ; Apologia de fuga sua). У првој апологији (око 350) светитељ изобличава лажне оптужбе, које су против њега смислили Јевсевије Никомидијски и његове присталице, и износи аргументе у своју одбрану. У другој апологији, насталој 357, Атанасије се брани од оптужби да је за живота цара Константа покушавао да га посвађа са његовим братом царем Констанцијем. У трећој апологији (357) оправдава своје дјекство у вријеме гоњења православних од дике Сиријана, који је са војском брутално упао у храм Св. Теоне са намјером да ухапси Св. Атанасија. Непријатељи Св. Атанасија су га оптужили да је из страха и кукавичлука напустио своју паству, а ова апологија представља одговор на те оптужбе.

„Окружна посланица“ (Επιστολή ἐγκύκλιος; Epistula ad episcopos encyclica) из 339. адресована је цјелокупном епископату Православне Цркве, који Свети Атанасије позива да се уједини против узурпатора александријског престола Григорија Кападокијца.

„Посланица и Историја аријанаца – монасима“ (Epistola et Historia arianorum ad monachos) представља сажет опис прогона православних од стране аријанаца у периоду од 335. до 357. године. Овдје је цар Констанције, покровитељ аријанаца, приказан као непријатељ Христов и претеча антихриста.

„Посланица о саборима у Ариминију и Селевкији“ (Επιστολή περὶ τῶν γενομένων ἐν τῷ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων; Epistula de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria) садржи историју тих сабора и критику аријанских формула. У овој посланици Св. Атанасије заузима помирљив став према омиусијанима, који осим израза „једносуштан“ прихватају све остало у Никејском вјероис-

сповиједању: „Са људима који су слични Василију (Анкирском) не треба се понашати као са непријатељима, него их треба сматрати за браћу која се од нас разликују само у једној ријечи, али мисле исто као и ми“. Св. Атанасије се обраћа омиусијанима са „љубљена браћо“ и удјеђује их да се „не боре против сјенке“, тј. против израза ὁμοούσιος јер је у њему садржана основа и њиховог сопственог учења, будући да ὁμοιος κατ' οὐσίαν значи исто што и ὁμοούσιος.

Историјско-полемички карактер имају и следећа дјела: „Посланица афричким епископима“ (Επιστολή πρὸς τοὺς ἐν τῇ Ἀφρική τριμωτάτους ἐπισκόπους; Epistula ad Afros episcopos), „Окружна посланица епископима Египта и Либије“ (Επιστολή πρὸς τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης; Epistula encyclyca ad episcopos Aegypti et Lybyae) и „Писмо Серапиону [о смрти Арија]“ (Πρὸς Σεραλίωνα τὸν ἀδελφόν; Epistula ad Serapionem de morte Arii).

Међу аскетским списима Св. Атанасија посебно мјесто заузима „Житије Св. Антонија“ (Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντονίου; Vita S. Antonii). *Житије* је написано одмах послје смрти аве тиваидског 356. године и још је за живота аутора уживало велику популарност, због чега је одмах преведено на латински језик. Ово дјело ће постати класични образац за каснију агиографску литературу, а утицаће много и на развој монаштва на Западу.

У „Посланици Амуну монаху“ (Επιστολή πρὸς Ἀμοῦν μονάχοντα; Epistula ad Amunem) Св. Атанасије говори о браку и дјевству као о два различита али благословена животна пута. Ова *Посланица* је ушла у канонски зборник Православне Цркве.

„Писмо Драконтију“ (Επιστολή πρὸς Δρακόντιον; Epistula ad Dracontium) говори о пастирском служењу и улози епископа. Посебно се наглашава да епископство не искључује подвижништво.

Спис „О дјевичанству“ (Περὶ παρθενίας; De virginitate), који има велики значај за аскетско богословље, по мишљењу већине савремених патролога не припада Св. Атанасију.

Од егзегетских списа Св. Атанасија сачувани су само одломци. Дјелови његовог најпознатијег егзегетског списа „Тумачење псалама“ (Ἐξηγήσεις εἰς τοὺς Ψαλμοὺς; Expositiones in Psalmos) до нас су дошли у катенама Никите Ираклијског. Због откривених интерполација у тексту, преузетих из дјела Дидима Слијепог и Кирила Александријског, неки патролози доводе у питање Атанасијево ауторство.

„Писмо Маркелину о тумачењу псалама“ (Εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῶν ψαλμῶν; Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum) представља неку врсту упутства за изучавање и употребу псалама у којима је, по Св. Атанасију, у пјесничкој форми дат садржај скоро свих других књига Библије. У псалмима су сукцесивно изложени догађаји из библијске историје. У њима је такође описан сав живот човјеков и сва

његова душевна стања, па могу да пруже утјеху вјернику у свим животним ситуацијама.

Спис „О натписима псалама“ (Περὶ ἐπιγραφῶν ψαλμῶν), који се приписује Атанасију, припада Исихију Јерусалимском.

Атанасијева Омилија на Мт 11, 27: „Све је мени предао Отац Мој“ (Εἰς τὸ Πάντα μοι παραδῶθη ὑπὸ τοῦ Πατρὸς μου), уперена је против аријанског тумачења тог мјеста. Св. Атанасије доказује јединство суштине Оца и Сина на основу стиха из Јн 16, 15: „Све што има Отац моје је“.

Значајно мјесто међу Атанасијевим дјелима заузимају његове пасхалне посланице. Велики број ових посланица сачуван је у сиријском преводу док су на грчком изворнику сачувани само фрагменти из 22, 24, 27, 28, 29, 39, 40, 42, 43, 44. и 45. посланице. Фрагмент из „39. пасхалне посланице“, која је настала 367. године, од огромног је значаја за канон Светог Писма. У њему је дат списак свих канонских књига Новог Завјета и канонских књига Старог Завјета („Књигу о Јестири“ не убраја у канонске). Том списку је придодат и попис књига које су од стране оца одобрене као корисно штиво за катихумене. У те књиге Св. Атанасије убраја: „Премудрости Соломонове“, „Премудрости Сирахове“, „Књигу о Јестири“, „Књигу о Јудити“, „Књигу о Товији“, „Дидахи“ и „Јермин Пастир“.

Св. Атанасије је најзначајнији теолог прве половине IV вијека. Он је извршио велики утицај на касније црквене писце и на раскривање и формулисање догматског учења Цркве. Иако је добро познавао философију њен утицај на његову богословску мисао неупоредиво је мањи него код осталих припадника александријске богословске традиције. Он употребљава појмове и форме грчке философије, али им даје значење и садржај који црпи из откривења. Користи се философијом као помоћним средством не допуштајући јој да добије улогу арбитра на пољу богословља. Рационалистичкој тенденцији својих противника Св. Атанасије супротставља црквено учење засновано на Светом Писму и отачком Предању и тако удара темеље будућем развоју хришћанске мисли. Најснажнији утицај на формирање богословских погледа Св. Атанасија извршио је Св. Иринеј Лионски. Сотириологија Св. Атанасија, која представља централну тачку његовог богословља, готово да је у потпуности сагласна са сотириологијом Св. Иринеја. Св. Атанасије, као и Св. Иринеј, наглашава вјечну коезистенцију Сина Божијег са Оцем и не чини Његово постојање зависним од стварања свијета.

За Св. Атанасија оваплоћени Логос, као Искупитељ и Спаситељ људског рода, представља стожер Којем се све узводи и Који баца свјетлост на цјелокупан садржај хришћанске вјере. Његова тријадологија, као и остале области хришћанског учења, извире из његове сотириологије. Стварност оваплоћења Логоса и Њиме извршеног спасења свједочи и о Његовом Божанству и о Његовој једносушности са Оцем. Спасење

се, по Св. Атанасију, састоји у издјављању творевине од смрти и трулежности. Ако би Логос био створење, као што учи Арије, онда би Његово Оваплоћење било бесплодно и не би могло издјавити творевину од смрти и трулежности, пошто би и сам по Својој природи био томе подложен. Да је Син био створење, а не истинити Бог, човјек се не би обожио, а тиме би и људско спасење било немогуће (Cont. arian. II, 70 // PG. 26. col. 295). Спасење и обожење се, по Св. Атанасију, једино може постићи преко Оваплоћеног Бога Логоса који приводи творевину у заједницу са Богом.

На сличан начин Св. Атанасије изводи доказ за Божанство Светог Духа. Свети Дух освећује људе и приводи их Богу, а то не може учинити створење него само Бог. „Ако кроз причасност Духу постајемо заједничари Божанске природе, онда безумствује онај ко тврди да Дух има створену, а не Божанску природу... Они у којима обитава Дух обожују се Духом; а ако (их) Дух чини боговима онда нема сумње да је Његова природа Божанска“ (Ep. ad Serap. I, 24 // PG. 26. col. 585–588). Његови називи „Дух обновљења“, „Дух освећења“, „Дух животворни“ указују такође на Његово Божанство.

Порицање вјечности Сина и Његове савјечности Оцу од стране аријанаца, по Св. Атанасију, није само хула на Сина, него и на Оца, јер се тиме унижава Очево достојанство и пориче Божија неизмјенљивост. Уколико некада није било Сина, онда Бог некада није био Отац, а онда није било ни Свете Тројице. Из појма о пуноћи и савршеном јединству Свете Тројице исходи и учење о Божанству Светог Духа: „Као што Син, Који је у Оцу и у Којем је Отац, није створење, него је сопствен (ἴδιον) Очевој суштини, тако је и Духа, Који је у Сину и у Којем је Син, недопустиво прибрати створењима и одвајати Га од Логоса и тако представљати Тројицу као несавршену... Дух Свети није створење, него је сопствен (ἴδιον) Логосу и Очевом Божанству“ (Ep. ad Serap. I, 21; 32 // PG. 26. col. 580; 605).

Својим богословствовањем о Светој Тројици Св. Атанасије руши термеље сваког субординационизма. Син има све што има Отац, „Он је свецјели Бог у коме се налази пуноћа Очевог Божанства“ (Cont. Arian. III, 6 // PG. 26. col. 332). Њихове разлике су личносне а не суштинске, будући да је један Родитељ (Онај који рађа) а други је Рођени. Да би изразио нераскидиво и несливено јединство Сина и Оца и истовјетност њихове суштине, Св. Атанасије користи изразе ὁμοούσιος (једносуштан) и ἐκ τῆς οὐσίας (из суштине), који су ушли у Никејско вјероисповиједање. Св. Атанасије одбацује израз ὁμοιος (подобан, сличан) зато што се он односио на својства а не на суштину и означавао је само спољашњу сличност. Осим тога, тај појам, по Св. Атанасију, подразумева прекомјерну раздијељеност оних који се упоређују и уподобљују (De synod. 53).

Идеја супротности Творца и творевине, нествореног и створеног, лежи у основи богословског система Св. Атанасија. Између Бога (Творца) и творевине постоји онтолошки јаз, будући да нема никакве сличност између нечега што је настало из небића и Онога Који је то створио из небића. Бог је самобитан, беспочетан, недјељив (ἀμέριστος), непромјенљив, нестрадалан (ἀπαθής) и вјечан; Он је истински Сушти (ὄντως ὢν Θεός; Or. contr. gent. 9; 30; 41), јер једини има биће сам по Себи (De decr. Nic. Syn. 11). За разлику од Бога творевина је, као настала из небића (ἐξ οὐκ ὄντων), по својој природи „промјенљива, немоћна и смртна“ (Or. contr. gent. 41; Or. contr. arian. I, 36). Она увијек остаје нешто спољашње у односу на Творца и зато му је иносусшна и ни по чему пододна. У себи самој творевина нема никаквог ослонца и темеља на коме би постојала, па је стално под пријетњом да се без подршке Божанске силе сурва у бездан ништавила. Бог „Који је Својим Логосом све створио и довео твар у постојање, није је оставио да због своје природе пропада и страдава, како не би дошла у опасност да опет доспије у небиће“ (Or. contr. gent. 41 // PG. 25. col. 84). По Св. Атанасију све у свијету, чулно и духовно, остаје у бићу „благодарећи причасности Логосу Очево“ (Or. contr. gent. 41). Логос озарује све видљиво и невидљиво и чува сваку појединачну ствар. Он је почетак и извор поретка и јединства творевине.

Да би показао суштинску несличност између саопштавања бића другом и трећем лицу Свете Тројице и привођења у биће творевине, и тако у темељу побрио аријанско учење, Св. Атанасије уводи оштро разликовање између рађања, као акта Божанске природе, и стварања, као акта Божанске воље. Логос је рођен од Оца. Родити значи произвести савршени образ самог себе и саопштити рођеном своју суштину, своју славу. Свако рођење је рођење из суштине или природе, па је оно што је рођено увијек једносусшно са оним који рађа. Син је као рођен од Оца једносусштан са Њим и све што припада Оцу припада и Сину. Он је Син по природи а не по вољи: „Не по вољи него по природи Сушти Бог има Свог сопственог Логоса“ (Contr. arian. III, 63 // PG. 26. col. 456). Син се налази са Оцем у нераздвојном јединству, а то јединство се састоји у истовјетности њихове суштине и бића. То јединство се не смије схватити савелијански, „јер Отац је Отац и Он није Син, а Син је Син и Он није Отац“ (Contr. Arian. III, 4 // PG. 26. col. 328). Пошто рађање није везано за вољу него за природу, оно нема произвољни, случајни карактер. Син се рађа, јер Његово биће припада неопходности Божанске природе.

За разлику од рађања, стварање се увијек врши или из неког претпостојећег материјала или ни из чега (ex nihilo). Оно што је створено не долази из суштине већ је производ воље и зато остаје увијек спољашње у односу на творца или саздатеља; оно му је иносусшно и потпуно неслично. Оно што потиче од воље има случајни, произвољни карактер. Свијет је створен актом Божанске воље и могао је да и не постоји. Бог

дакле није могао да не роди Сина, јер је он Његов родитељ по природи, али му није било неопходно да ствара свијет. Неопходност Божанског рођења не значи принуду или непроизвођење. Иако рођење Сина није било по вољи Очевој оно није било ни против Његове воље, нити је било испуњење вишег закона. Као што Бог није почео бити благ по својој вољи, Он то није ни против своје воље, јер он је благ по својој природи, а оно што је по природи више је и првотније од онога што је по вољи (Contr. arian. III, 62). Примјењивање израза *воља* и *хишијење* на односе између Оца и Сина је, по Св. Атанасију, груба и бесмислена идеја која биће Сина изједначава са створеним бићима (Contr. arian. III, 60–62).

Подобно свим осталим створењима човјек је саздан из небића (ἐξ οὐκ ὄντων; De incarn. Verbi. 5, 1), па је самим тим смртан и пропадљив, и по закону сопствене природе нема силу и способност да постоји вјечно. Првосаздани људи Адам и Ева су по својој природи били пропадљиви (κατὰ φύσιν φθαρτοί) и смртни, али су то што им је својствено по природи могли да издјегну по благодати, као причасници Логоса (χάριτι τῆς τοῦ λόγου μετουσίᾳ; De incarn. Verbi. 5, 1 // PG. 25. col. 105). Бесмртност првих људи била је узрокована тиме што су се, осим природног односа према Логосу као своме Творцу, они налазили у тијесном благодатном општењу са Њим.

Треба напоменути да је Атанасијево схватање људске душе, које је најтемељније изложено у 33. глави трактата „Против многобожаца“, блиско платонистичком схватању и да није сагласно са његовим учењем да је све што је створено ex nihilo пропадљиво по природи. Он каже да је „тијело по природи смртно“ а да душа, због чињенице да је потуно различита од тијела „мора да буде бесмртна“ (ἀνάγκη τὴν ψυχὴν ἀθάνατον εἶναι). Душа „саму себе покреће... а пошто саму себе покреће, природно је да живи и послѣ смрти тијела, јер, кретање душе није ништа друго до њен живот“ (κίνησις τῆς ψυχῆς οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἡ ζωὴ αὐτῆς). Пошто душа „промишља и созерцава оно што је бесмртно (Бога), нужно је да и сама буде бесмртна и да живи вјечно“ (ἀνάγκη καὶ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι καὶ αἰεὶ ζῆν ; PG. 25. col. 65).

Ослањајући се на стихове из Пнз 32, 6; 32, 18; гдје се за човјека каже да је створен и рођен од Бога, Св. Атанасије разликује два момента у настанку човјека (Contr. arian. II, 58): његово стварање из ничега, при којем је човјек добио природне дарове богоподобја у својој разумности и слободној вољи, и његово рођење или ниспослање на њега Духа Светога, кроз Којег се Логос Божији уселио у првосазданог и тако тијесно сјединио са њим да је Отац видећи Сина Својега како обитава у човјеку назвао Своје створење (човјека) сином (Contr. arian. II, 59), а силом тог тијесног сједињења са Логосом човјек сазнаје своје богосиновство и усуђује се да назове Бога својим Оцем. Човјек се назива рођеним (од Бога), „не по сопственој природи, него зато што је постао

причасан (μετουσίαν) Сину у Духу“ (Contr. arian. I, 56 // PG. 26. col. 129). Тек након примања благодати Духа ми се рађамо и усињујемо и Бог Творац постаје нашим Оцем (Contr. arian. II, 59 // PG. 26. col. 273).

Сједињење првог човјека са Логосом у Духу Светом било је, по Св. Атанасију, непосредни узрок његове бесмртности по тијелу. Иако је првосаздани човјек по својој природи био смртан и пропадљив, присуство у њему Логоса као истински Суштог (ὄντως ὢν Θεός) отклонило је склоност ка труљењу својствену тијелу и учинило га блаженим и бесмртним. Нетрулежност (бесмртност) није иманентна творевини, она је специфично својство Бога као истински Суштог. Саопштавањем бесмртности Бог је човјеку саопштио својства своје Божанске природе. Човјек је на тај начин био обожен: „Будући нетрулежан и бесмртан, он је живио као Бог“ (De incarn. Verbi. 4 // PG. 25. col. 104).

Да би човјек сачувао духовне дарове и своје општење са Богом, да би наставио да живи блаженим и бесмртним животом, био му је потребан извјестан подвиг. Као слободно биће он је могао своју вољу да приклони на страну добра или зла. Главни изазов и задатак за слободу првих људи је био да идући у сусрет натприродним даровима богоопштења задрже своју причасност „Сину у Духу“. Зато је Бог „оградио“ благодат коју је дао човјеку законом (заповијешћу у рају; De incarn. Verbi. 3). Услови и средства који су били потребни да би првостворени Адам задржао своју причасност „Сину у Духу“ су созерцање Бога и ослобађање ума од утицаја спољашњих, чулних ствари: „Творац свега и Цар над свиме Бог... створио је род људски по Свом образу... и кроз уподобљење Себи учинио га созерцатељем и зналцем Суштог, дајући му мисао и знање о Својој сопственој вјечности, да човјек, чувајући ту сличност, никада не удаљи од себе представу о Богу и не одступи од суживота са светима (анђелима), него да имајући у себи благодат Податеља и сопствену силу (добијену) од Очевог Логоса, буде срећан и бесједује са Богом живећи невиним и истински блаженим и бесмртним животом. Јер, немајући никакве препреке у познању Божанства, он, због своје чистоте, непрестано созерцава Икону Очевог – Бога Логоса, по којој је и сам саздан“ (Or. contr. gent. 2 // PG. 25. col. 5–8).

Иако је по својој природи потпуно несличан и супротан нествореном Божанству, човјек може, по Св. Атанасију, да созерцава Творца будући да „познање и схватање Бога Логоса не задобија споља, него из самог себе“ (Or. contr. gent. 33 // PG. 25. col. 68). „Иако је Сам Бог изнад свих ствари, пут ка Њему ипак није далек и не налази се изван нас, него је у нама“ (Or. contr. gent. 30 // PG. 25. col. 60). Бог је у души сваког човјека отиснуо лик Свога Логоса (De incarn. Verbi 11). Погружавајући поглед у своју унутрашњост човјек опажа тамо Логоса по чијем је лику саздан и Који се одражава у његовој души као у огледалу (Or. contr. gent. 8; 30; 34). Созерцавајући у својој души Логоса он у Њему види Бога Оца

(Or. contr. gent. 2; 34), јер је Логос савршена слика Очева и Његов „тумач и вијесник“ (ἐρμηνεύς καὶ ἄγγελος; Or. contr. gent. 45 // PG. 25. col. 89). За созерцање Бога неопходно је да само огледало (тј. наша душа) буде чисто, а не упрљано страстима и чулним жељама (Or. contr. gent. 2; 34).

Адам је у стању безгрешности и чистоте био потпуно одузет созерцањем Бога. Страсти и жеље су биле у њему присутне али он није обраћао на њих пажњу, није их примјећивао. Зато оне нису могле да утичу на усмјерење његове воље, све док по савјету змије (ђавола) човјек није напустио мисао о Богу и постао роб страсних помисли, које су потпуно помрачиле лик Божији у њему. Одступивши од истински Суштог човјек је скренуо са правог пута и пошао ка недићу, ка злу (οὐκ ὄντα, τὰ φαῦλα), и тако протраћио вјечно биће (τοῦ εἶναι ἀεί; De incarn. Verbi. 4, 5; Or. contr. gent. 4). Удаљивањем од вјечнога и скретањем ка трулежном и пролазном, постао је виновник сопствене смрти и пропадљивости (De incarn. Verbi. 5). Умјесто на Вишњег обратио је мисли на самог седе, на своје тијело и на чулне материјалне предмете, и тако претпоставио себелјубље созерцању Божанског (τὰ Θεῖα; Or. contr. gent. 3). Човјек је постао роб својих жеља које су се превратиле у страст и склоност (συχέσις) „ка свакојаким стварима“, због чега „ступише у душу и страх, и брига, и уживање, и мисли својствене смртнику“ (Or. contr. gent. 3 // PG. 25. col. 9).

Пад првог човјека вратио га је у природно стање. Прекид општења са истински Суштим (ὄντως ὢν Θεός) имао је за последицу смртност и незнање. Смрт је постала закон (νόμος) људског постојања који је било немогуће избјећи, „јер њега је због човјековог преступа установио сам Бог“ (ὕπὸ Θεοῦ τέθεισθαι; De incarn. Verbi. 6). „Човјечански род је почео да се изопачује (ἐφθείρετο), словесни и по образу Божијем створени човјек да ишчезава, а само дјело Божије да пропада“ (De incarn. Verbi. 6). У таквом стању налазила се људска природа до Христовог доласка. Оваплоћењем Бога Логоса људска природа се не само вратила у стање првобитног савршенства него га је превазишла. Истински Сушти се физички и суштински сјединио са трулежном и смртном природом човјека; беспочетни, вјечни Творац сјединио се са творевином, а резултат тог сједињења јесте обожење човјечанске природе Спаситеља (De desc. Nic. Syn. 14 // PG. 26. col. 448). Обожење људске природе у личности Исуса Христа дешавало се, по Св. Атанасију, постепено у складу са њеним природним развојем и узрастањем, а показивало се преко обиља духовних дарова. Изливање духовних дарова на Христово човјештво десило се за вријеме његовог Крштења на Јордану. Он је тада, као Бог, излио Духа Светога на своје човјечанско тијело, бивајући истовремено Онај који помазује и Онај који је помазан, Онај који даје Духа Светога као Бог и Онај који Га прима као човјек. Од тог момента Христос је творио многа чуда за која је тијело послужило као оруђе (Contr. arian.

III, 31 // PG. 26. col. 389). Иако је сила за творење чуда долазила од Христовог Божанства и Његово тијело је као богопокретно у томе учествовало. „Дјела својствена самом Логосу, као што су васкрсење мртвих, даривање вида слијепим и исцјељење крвоточиве, Он је савршавао посредством Свога тијела“ (Contr. arian. III, 31 // PG. 26. col. 389). Христос је као човјек додирнуо руку Петрове таште, а као Бог прекирао болест; Он је као човјек позвао Лазара, а као Бог га васкрсао из мртвих (Contr. arian. III, 32 // PG. 26. col. 392). „Да се дјела својствена Божанству Логоса нису савршила посредством тијела, човјек не би био обожен“ (Contr. arian. III, 33 // PG. 26. col. 393). Коначно, обожење Христове човјечанске природе десило се у акту Васкрсења. Тог момента она је добила нове, још савршеније дарове. До Васкрсења човјештву Христовом било је својствено незнање, па је зато на питање ученика о времену када ће доћи крај свијета одговорио да то не знају ни анђели ни Син (човјечији), него само Отац Небески (Contr. arian. III, 43). Приликом Вазнесења Господа Његова обожена и прослављена плот вазнијела се на небу међу мноштво небожитеља и постала предметом поклоњења за анђеле и остале небеске силе (Contr. arian. I, 42).

Пошто је, по Св. Атанасију, Христос као искупитељ тајном везом сједињен са свим вјерујућим у Њега и искупљеним Њиме, благодатни дарови који су се излили на Његову људску природу постају својина цијелог човјечанства. Обожење Његове људске природе јесте истовремено обожење људске природе уопште. Христос је ниспослањем Духа Светога на своју плот осветио не само њу него и плот вјерујућих у Њега: „Силазак Светог Духа на Христа на Јордану био је истовремено и Његов силазак на нас, зато што Он (Христос) носи на себи наше тијело... И када се Господ крстио у Јордану ми смо у Њему и Њиме били омивени; и када је примио Духа ми смо кроз Њега постали духопримци“ (Contr. arian. I, 47 // PG. 26. col. 108–109). „Сви ми причасни Његовом тијелу чинимо једно тијело, имајућу у себи једног Господа“ (Contr. arian. III // PG. 26. col. 368–369). Суштина учења Св. Атанасија о спасењу може се најбоље изразити формулом чији је он аутор: „Сам (Бог) је постао човјек, да бисмо се ми обожили“ (Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν; De incarn. Verbi. 54 // PG. 25. col. 192).

По учењу Св. Атанасија Христова човјечанска природа је, сама по себи, потпуно једносуштна са нашом. Пошто је створена, њој су својствене све слабости људске природе: глад, жеђ, болест, туга, страх, склоност ка гријеху, незнање, трулежност и смртност. Али силом несливеног и нераздјеливог сједињења са Богом Логосом она добија својства божанске нетрулежне природе, па све слабости, које би имала сама по себи (по природи), ишчезавају (De incarn. Verbi. 20–21). Логос Божији је прожео собом сваку честицу Своје човјечанске природе и ослободио је од смрти, трулежности и свих несавршенстава. Само по

себи, Христово тијело остало је аутентично људско и сачувало могућност страдања и смрти. Да би та могућност (да тијело умре) постала стварност било је неопходно да се Божанство на неко вријеме разлучи са тијелом. За разлику од човјека који умире, не по својој сопственој власти него по неопходности природе и против своје воље, Господ је, будући бесмртан али имајући смртну плот, био властан као Бог да се привремено разлучи са тијелом. Син Божији је смирио себе и дозволио свом сопственом тијелу да прими смрт, зато што је оно, као аутентично људско тијело, могло да умре али „није допустио да задуго остане мртво, него чим је показао да је мртво и да га је смрт обузела, одмах га је, трећега дана, васкрсао, откривајући непропадљивост и нестрадалност тијела као знамење побједи над смрћу“ (De incarn. Verbi. 26 // PG. 25. col. 141). Због тијесног сједињења Божанства и човјештва у личности Богочовјека, Његово тијело, иако је по допуштењу Логоса могло умријети, није могло остати мртвим зато што је оно постало „храмом Живота“, па иако је умрло као смртно, оно је оживјело силом „обитавајућег у њему Живота“ (διὰ τὴν ἐν αὐτῷ ζωὴν; De incarn. Verbi. 31 // PG. 25. col. 149). Господ је примио смрт од људи да би и саму смрт, која се дотакла Његовог тијела, сасвим истријебио (De incarn. Verbi. 20–21). Кроз смрт Господњу се на све људе распрострла бесмртност.

Св. Атанасије своје богословље заснива на Светом Писму и отачком Предању и супротставља се рационалистичким тенденцијама аријанаца: „Оно што је предано вјером не приличи поимати помоћу људске мудрости него послушношћу вјере. Јер која би ријеч могла достојно објаснити оно што је изнад створене природе“ (Ad Ser. I, 17 // PG. 26. col. 569–572). Одређена питања су неразумна и уврједљива када су усмјерена ка Богу, јер претпостављају да Он није трансцендант, већ да Га је могуће схватити у свјетлости наших предудјеђења или кроз поређења с оним што сами већ знамо и можемо знати: „Неприлично је постављати таква питања у односу на Божанство. Бог није исто што и човјек да би се било ко усудио да о Њему поставља питања по-човјечански“ (Ad Ser. I, 15 // PG. 26. col. 568). Како је Логос од Оца? Какав је начин Божијег рађања? Оваква и слична питања је, по Св. Атанасију, сулудо постављати, јер „неисказива чињеница (πράγμα) која је прикладна Његовој (Божијој) природи, позната је само Њему и Сину“ (Contr. arian. II, 36 // PG. 26. col. 224).

Свето Писмо и отачко Предање (παράδοσις), као једини извори нашег учења, неодвојиви су, по Св. Атанасију, једно од другог. „Свето и богонадахнуто Писмо је само по себи довољно да објави истину“, али да би неко „стекао знање до којег му је стало“ треба да се потруди „да пронађе и тумачење Светог Писма које су наши блажени учитељи у ту сврху сачинили“ (Or. contr. gent. 1 // PG. 25. col. 4). Разумјевање Писма неодвојиво је од континуитета вјере и живота у Цркви, тј. од Предања.

Под Предањем Св. Атанасије подразумјева јеванђелски садржај вјере који смо добили од Христа и који наставља да се шири у складу са Његовом заповјешћу апостолима: *Идијте дакле и научијте све народе, крстијте их у име Оца и Сина и Светиога Духа* (Мт 28, 19): „Погледајмо исконско предање, учење и вјеру (παράδοσιν καὶ διδασκαλίαν καὶ πίστιν) католичанске Цркве – вјеру коју нам је предао Господ, коју су апостоли проповједали и оци очували (πατέρες ἐφύλαξαν). Јер на њој (вјери) је основана Црква (Ἐν ταύτῃ γὰρ ἡ Ἐκκλησία θεθεμελιώται) и ко год отпадне од ње тај не може бити нити се назвати хришћанином“ (Ad Ser. I, 28 // PG. 26. col. 593–596).

Предањски и истинити су само она вјера и оно учење који су усаглашени и једнодушно прихваћени од стране отаца (consensus patrum): „Због тога је истинито учење (διδασκαλία) како су нам га оци пренијели и истинита је сигурност учитеља (διδασκάλων) да признају једни другима исте ствари а не да буду у неслагању било сами са собом или са оцима. Они који нису дирнути на овај начин, прије ће се назвати злим него истинским учитељима. Отуда Грци, који не исповједају исте ствари већ су у опречности један према другоме, немају истинито учење. Али светитељи и они који су заиста гласници истине, у сагласности су један са другим и ни по чему се не разликују. Иако су живјели у различитим временима, стремили су ка истом циљу, да буду пророци једног Бога и јеванђелисти, складно објављујући Ријеч“ (De decr. Nic. Syn. 4 // PG. 25. col. 429).

У „оквиру вјере“ која нам је предана треба тумачити Свето Писмо да би тумачење било у складу са истином: „Уколико прихватимо оквир вјере који преовладава међу хришћанима и користећи га као законитост (ὡς περ κανόνι χρησάμενοι), окрећемо се, као што апостоли кажу, разматрању читања надахнутог Писма. Због тога су Христови непријатељи, занемарујући овај оквир, одлутали од истинитог пута спотичући се и размишљајући изван онога што би требало“ (Contr. arian. III, 28 // PG. 26. col. 385). И оци Никејског сабора су, по Св. Атансију, приликом састављања вјероисповједања католичанске Цркве дјеловали у „оквиру вјере“, настојећи да покажу да њихово мишљење није ништа ново, него апостолско и да оно што су написали нису разазнали од себе, него је било исто као оно што су апостоли учили (De Syn. 5).

Као један од битних предуслова библијске егзегезе Св. Атанасије истиче духовну припрему тумача. Тумач мора да води прикладан живот, јер само са чистом душом може да достигне оно за чим жуди: „За истраживање и истинско разумјевање Светог Писма потребни су добар живот, чиста душа, и христоподобна врлина, да би ум ходећи у томе био у стању да достигне жељено и да, колико је то могуће људској природи, добије познање о Божјој Ријечи. Јер без чистог ума и без подражавања животу светих немогуће је разумјети ријечи светих... Онај ко

хоће да појми умовање богослова, дужан је најприје да својим животом опере и умије своју душу и да се, уподобљењем дјелима светих, приближи њима, да би, водећи једнообразан с њима начин живота, разумио оно што им је Бог открио“ (De incarn. Verbi. 57 // PG. 25. col. 196–197).

Свети Василије Велики

(Βασίλειος ὁ Μέγας; Basilius Magnus)

Св. Василије се поштује и слави у Православној Цркви као један од *тпројице великих васељенских учиишеља* (οίκουμενικοί μεγάλοι διδάσκαλοι), а заједно са својим братом Св. Григоријем Ниским и Св. Григоријем Богословом чини велику *тпројицу* кападокијаца, чије је богословље ударило печат цјелокупној историји хришћанске мисли. Захваљујући складном склопу спекулативних и практичних способности он је био изузетан и као богослов и као јерарх, због чега је већ од својих савременика назван *Великим*.

Василије потиче из имућне и благочестиве хришћанске породице која је припадала високом и утицајном грађанском слоју. Претпоставља се да је рођен око 330. године у Кесарији Кападокијској. Његови родитељи Василије (Старији) и Емилија изродили су деветоро дјеце – четири сина и пет кћери (Greg. Nyss. De vita Macr. 5). Сва мушка дјеца и ћерка Макрина посветили су свој живот служењу Богу: Василије, Григорије и Петар као епископи, а Навкратије и Макрина као монаси.

Основно образовање Василије је стекао у Неокесарији под руководством оца који је тамо радио као професор реторике. На његово хришћанско васпитање највише су утицале бака по оцу Макрина (Старија), образована и побожна жена и ревносна поштоватељка Св. Григорија Чудотворца (Ep. 204), и мајка Емилија, која се „у свему покоравала вољи Божијој“ (De vita Macr. 2).

Послије очеве смрти Св. Василије наставља школовање у Кесарији Кападокијској. Тамо је упознао Св. Григорија Богослова, са којим ће успоставити трајно пријатељство засновано на дубокој духовној блискости. Желећи да стекне свестраније и темељније образовање Василије одлази из Кесарије у Цариград, гдје је слушао предавања чувеног професора реторике Ливанија (Greg. Nyss. Ep. 13), а потом, око 352. године, одлази у Атину, тадашњи центар класичног образовања. Ту га је са нестрпљењем очекивао његов пријатељ Св. Григорије Богослов, који се нешто раније преселио у *ипресџоницу* науке и философије. Током студија у Атини двојица пријатеља се нису раздвајала. Међусобно су се помагали у свим приликама и били, по ријечима Св. Григорија, „једна душа у два тијела“ (Greg. Naz. Or. XLIII, 20). За разлику од других студената они

су избјегавали позоришта, славља и слично, знајући само за два пута: онај који води до школе и онај који води до хришћанског храма.

Стекавши широко и темељно образовање на Атинском универзитету, Св. Василије се око 357. враћа у Кесарију, гдје са великим успјехом ради као учитељ говорништва. Једно вријеме је био у великој дилеми: да ли да крене путем монашког подвига и созерцатељног живота или путем свјетске славе. На његову одлуку да крене путем монашког подвига доста су утицали његова сестра монахиња Макрина (*Greg. Nyss. De vita Macr. 6*), настојатељица једног манастира у Понтијској области, и Јевстатије Севастијски, који је у то вријеме са великим ентузијазмом ширио монашки идеал у Понту, Малој Јерменији и Пафлагонији (*Sozom. Hist. eccl. III, 14*), али који ће касније застранити на догматском плану и постати један од вођа духовораца. Презревши славу и мудрост овога свијета, Св. Василије се са свом одлучношћу посвећује монашком животу и молитви. Тада га је крстио и посветио за чтеца епископ кесаријски Дијаније. У жељи да се што боље упозна са подвижничком праксом путује на Исток гдје посјећује најпознатије монашке насеобине у Египту, Сирији и Палестини (*Ер. 223*). Дружећи се са знаменитим хришћанским учитељима и подвижницима тога доба, Св. Василије стиче драгоцјено искуство које ће му много користити у каснијем животу. Био је, међутим, разочаран што је Аријева јерес имала на Истоку велики број присталица.

Послије двогодишњег боравка на Истоку Св. Василије се враћа у отаџбину, раздаје своје имање сиромасима и одлази у пустињу близу Неокесарије, гдје оснива манастир киновијског типа, недалеко од манастира у којем су се подвизавале његова сестра Макрина и мајка Емилија. Ту му се придружио и његов најбољи пријатељ Св. Григорије Богослов. Они су проводили вријеме у молитви, созерцању, физичком раду, читању Светог Писма и изучавању Оригеновог егзегетског наслеђа. Ту су саставили зборник извода из Оригенових дјела познат под именом „Филокалија“ (*Ὠριγένους φιλοκαλία*). Св. Василије је тада почео да пише чувена „Монашка правила“ за општежитељне манастире, која су много допринијела ширењу и организацији монаштва и на Истоку и на Западу. Око Василија се окупио велики број следбеника и ученика, па је за њихово подвизавање, а на његову иницијативу, подигнуто неколико нових мушких и женских манастира. Његовом заслугом основана су и многа братства или заједнице хришћана, које је често посјећивао и подстицао их да живе богоугодно и да напредују у савршенству.

Године 360. Василије путује са својим епископом Дијанијем на сабор у Цариград и од тада узима активно учешће у догматским споровима на Истоку. Незадовољан што је Дијаније потписао проаријанску омијску формулу Василије је једно вријеме прекинуо комуникацију са њим. Касније су се измирили пошто се Дијаније покајао због свог чина и убиједио Василија да је остао вјеран никејском вјероисповиједању

(Ер. 51). Тада се Василије зближио са партијом „омиусијана“ који нису прихватили никејски израз $\theta\iota\omicron\upsilon\theta\iota\omicron\varsigma$ (једносуштан) али су у свом вјероисповиједању били потпуно православни.

Дијанија је 362. године на кесаријској катедри наслиједио Јевсевије. Желећи да има за помоћника у обављању пастирске дужности способног и угледног човјека, он је 364. рукоположио Св. Василија за свештеника. Своје натпросјечне пастирске дарове Св. Василије је одмах пројавио стекавши поштовање и љубав не само становника Кесарије него и многих монаха. Убрзо је између епископа Јевсевија и свештеника Василија дошло до неспоразума, због чега је Василије напустио Кесарију. Узрок ових неспоразума је највјероватније Јевсевијева завист због изузетних резултата и велике популарности његовог помоћника. Захваљујући посредништву Св. Григорија Богослова, Св. Василије се измирио са својим епископом (*Greg. Naz.* Ер. 16; 17; 18). Од тада је, по ријечима Св. Григорија, међу њима постојало дивно сагласје, јер је „један управљао народом а други оним који управља“ (*Greg. Naz. Or. XLIII, 33*).

У овом периоду кесаријски светитељ се истиче не само у борби против јеретика него и својом харитативном (добротворном) дјелатношћу, која ће још више доћи да изражаја за вријеме његовог епископства. „Василије нас је увјеравао, каже Св. Григорије Богослов, да ми, као људи, не смијемо презирати људе, нити својом нечовјечношћу према страдалницима срамотити Христа, заједничку Главу свих нас, већ треба да посредством невоља других благоустројавамо сопствено спасење служећи Богу својим милосрђем“ (*Greg. Naz. Or. XLIII, 63*). У вријеме велике глади 369. године светитељ је својим бесједама „отварао“ амбаре богатих за сиромашне и гладне, шибајући при том немилосрдност и равнодушност неких богаташа. Апелујући на савјест богаташа Св. Василије истиче да је Господ увијек милосрдно састрадавао са гладнима: „Стога ће и на Последњем суду, када Господ призове праведнике, прво мјесто припасти дарезљивима. Онима који су хранили друге припада већа част него осталима. Онај ко је удјељивао хљеб призива се прије осталих. Међутим, немилосрдни и шкртице биће предати огњу прије осталих грешника“ (Ном. VIII).

Након Јевсевијеве смрти 370. године, Св. Василије је изабран за његовог прејемника на кесаријској катедри. Избор је текао доста тешко јер је струја која се противила Св. Василију била веома јака. Избору Св. Василија много су допринијели отац Св. Григорија Богослова, временски епископ назијански Григорије Старији, чији је глас био одлучујући (*Greg. Naz. Or. XLIII, 37; Or. XVIII, 35*) и Јевсевије Самосатски. Избор Св. Василија на кесаријску катедру са одушевљем је поздравио Св. Атанасије Велики (*Athan. Ep. ad Pall.*).

Као епископ и пастир Василије се трудио да уведе ред и мир у својој епархији. Енергично се борио против симоније и очистио клир од

недостojних служитеља (Ер. 54). Временом је његов клир достигао такав углед да су сусједни епископи тражили себи прејемнике међу презвитерима кесаријске епархије (Ер. 81). Свети Василије се непрестано бринуо и о тешким материјалним условима у којима је живјела његова паства. Основао је читав низ добротворних установа: сиротишта, домове за незбринуту дјецу, домове за остарјела лица, странопрималнице и болнице, у којима су служили монаси и мирјани. Тај комплекс добротворних установа назван је по њему „Василијаде“ (*Soz. Hist. eccl. VI, 34*). И данас се у православном народу Свети Василије поштује као заштитник дјеце, сиромашних и убогих.

Светитељ је такође бескомпромисно бранио слободу Цркве од цезаропапистичких претензија царске власти. У тешким условима у којима се нашао његова епархија због аријанског окружења и проаријанске политике цара Валента, долази до изражаја изузетан богословски и пастирски дар Св. Василија. Иако је понекад био спреман на компромисе и на чињење уступака својим противницима, у одбрани праве вјере је био бескомпромисан и одлучан и није дозвољавао царској власти да намеће јеретичко учење. Када је цар Валент послао свог намјесника Модеста да убиједи Св. Василија да прими аријанско исповиједање, запријетивши му прогонством уколико то не учини, овај му је одговорио да не прихвата цареву вјеру јер не жели да се клања створењу и да се не плаши било које казне када је у питању одбрана предањске вјере у Свету Тројицу. О разлозима неуспјеха своје мисије Модест је изјавио цару Валенту: „То је муж који се не плаши пријетњи, који је непоколебљив пред нашим аргументима, који не прихвата убјеђивања. Искушењу треба да подвргнемо друге људе, који нису толико одважни, а њега треба или директном силом принудити, или, можда, и не чекати да он поклекне пред пријетњама“ (*Greg. Naz. Or. XLIII, 48*).

Када је у зиму 371/2. цар Валент подијелио Кападокију на двије провинције – Кападокију I са сједиштем у Кесарији и Кападокију II са сједиштем у Тиани, Св. Василије није хтио да прихвати принцип по коме административној подјели следује и црквена, тј. да половина Кападокије није више под његовом јурисдикцијом. Желећи да докаже своја митрополитанска права и да се супротстави властољубивим претензијама епископа тијанског Антима он је оснивао нове епархије ради „умножавања броја епископа“ потчињених кесаријској катедри (*Greg. Naz. Or. XLIII, 59*). За епископа новоосноване епархије са сједиштем у Сасиму поставио је Св. Григорија Богослова. Свога брата Григорија такође је поставио за епископа града Нисе.

Тешко стање у којем се нашао Црква за вријеме Валентовог царевања Св. Василије описује у 30. глави свога дјела „О Духу Светоме“. Многи истакнути епископи попут Св. Мелетија, Св. Григорија Ниског, Св. Амфилохија Иконијског, Св. Кирила Јерусалимског, итд. били су

прогнани са својих катедри, а Св. Василије тим поводом пише: „Цркву застире тамна и тужна ноћ, јер су луче свијета што их је Бог поставио да просвјетљују душе народа прогнане“.

Током свог архијерејског служења Св. Василије је улагао огроман напор да се превазиђе антиохијски раскол како би на Истоку завладао пријекно потребан мир. Он је у овом расколу подржавао Св. Мелетија, који је изабран за епископа на проаријанском Цариградском сабору 360. године, али је због православног вјероисповиједања прогнан са катедре од стране аријанаца. Читав Запад, па и сам Св. Атанасије, били су на страни Павлина, сматрајући га јединим законитим епископом. Василије се у више наврата писмима обраћао Риму молећи папу Дамаса и западне епископе да помогну рјешавању насталог проблема. Он је тражио да неколико искусних западних епископа дођу на Исток да на лицу мјеста проуче ситуацију и да, не постављајући притом захтјеве који се не могу испунити, ступе у општење са оним источним епископима у чију се православност увјере. На писмо које је у име 32 епископа (први је именован Св. Мелетије Антиохијски) упутио западном епископату (Ер. 92), са циљем да га упозна са стањем у Источној Цркви, Св. Василије је добио неучтив одговор. Западни епископи на челу са папом Дамасом су вратили писмо источних епископа преко презвитера Евагрија (373. године) и будући да су били незадовољни и формом и садржајем Василијевог писма, послали су у прилогу образац како треба да се обраћа Риму. Разочаран оваквом реакцијом западних епископа, посебно папе Дамаса, Св. Василије пише о „гордој римској обрви“ (мислећи на папу) истичући да западњаци нити знају праву истину нити због своје гордости и надмености желе да их неко упозна са истином. То га није спријечило да касније, 376. и 377. године, упути још два писма западном епископату. У последњем писму (Ер. 263) он категорички захтјева да Павлин и његове присталице прекину општење са јеретицима маркеловцима. Ово писмо је размотрено на Римском сабору 377. године, са кога је послат одговор источном епископату који је у толикој мјери био позитиван да је Антиохијски сабор из 379. године, којим је председавао Св. Мелетије, потписао ове римске посланице и на тај начин је успостављена пуна заједница са Западом.

Својим дјелом Св. Василије је припремио побједу православља на Другом васељенском сабору иако је сам није доживио, слично Мојсију који је довео свој народ до обећане земље али сам у њу никада није крочио. Упокојио се 31. децембра 378, а сахрањен је 1. јануара 379. године.

Литерарно-богословско наслеђе Св. Василија заузима веома важно мјесто у историји хришћанске мисли. Св. Фотије високо вреднује његов стил и језик истичући да је у складном излагању и јасноћи мисли први међу црквеним оцима (*Phot. Biblioth.* 141). Његова дјела по садржају и по форми можемо подијелити на догматска, егзегетска, аскетска, литургијска, бесједе и писма.

Своје најважније догматско дјело „Против Евномија“, у три књиге, Св. Василије је написао око 364. године. Пун наслов овог трактата је: „Побијање апологије безбожног [злочестивог] Евномија“ (Ἀνατρέτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου; *Adversus Eunomium*). Четврта и пета књига, које су придодате овом трактату, припадају Дидиму Слијепом. Василије је написао ово дјело као одговор на Евномијеву „Апологију“ (Εὐνομίου ἀπολογητικός) у којој је овај аномејац (крајњи аријанац) доказивао да Син као рођен има потпуно различиту суштину од нерођеног Оца. Он критикује не само закључке већ и претпоставке Евномијевог учења и супротставља му православну тријадологију. У првој књизи изобличава софизме које је Евномије *сџлео* око термина „нерођеност“ (ἀγεννησία); у другој књизи доказује стварност и вјечност рођења Сина Божијег и Његову једносуштност са Оцем; у трећој књизи побија Евномијево учење да је Свети Дух створење и доказује Његово Божанство и припадност Светој Тројици.

Своје друго велико догматско дјело „О Светоме Духу“ (Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος; *De Spiritu Sancto*) Василије је написао на молбу свога пријатеља Амфилохија Иконијског 375. године. Овај спис познат је још и под називом „О тројичном богословљу“ (Περὶ θεολογίας τῆς ἁγίας τριάδος). Непосредни повод за његов настанак била је Василијева употреба у литургијској пракси доксологије „Слава Богу *са* Сином (μετὰ τοῦ Υἱοῦ) и *са* Светим Духом“, уместо тада уобичајене доксологије „Слава Богу *кроз* Сина (διὰ τοῦ Υἱοῦ) у Светоме Духу“. Ова новина изазвала је оштру реакцију аријанаца и духовобораца али је збуњивала и православне вјернике, па је Амфилохије Иконијски затражио од Василија објашњење. Св. Василије оправдава уведену измјену објашњењем да доксолошка формула „Слава Богу *кроз* Сина у Светоме Духу“ допушта могућност аријанског и духовоборачког субординационистичког тумачења, док *нова* доксолошка формула „Слава Богу *са* Сином и *са* Светим Духом“ искључује ту могућност. Она више одговара духу учења Првог васељенског сабора, јер више истиче посебност три ипостаси и њихову нераздјељивост. Због икономије, са циљем да придобије оне који се колебају, Св. Василије у овом дјелу смишљено не користи никејски израз ὁμοούσιος (једносуштан) и не назива директно Светог Духа Богом. Уместо израза ὁμοούσιος користи израз ὁμότιμος (равночастан), који у истој мјери посвједочава Божанско достојанство Светог Духа и посебност Његове ипостаси.

Спис „О Светоме Духу“ се по својој структури и композицији може подијелити на три неједнака дијела. Девета глава, која је у цјелости посвећена учењу о Светом Духу, чини засебну цјелину и не уклапа се у општу шему излагања. Први дио (гл. 1–8) има оштар полемички карактер; други дио (гл. 10–27) написан је у облику живог спора аутора са замишљеним противником, под којим се подразумева Јевстатије

Севастијски; трећи дио (гл. 27–30) има форму поучног разговора аутора са омиљеним учеником.

Од егзегетских дјела Св. Василија сачуване су „Омилије на Шестоднев“ (Ὁμιλίαι εἰς τὴν Ἑξαήμερον; *Homiliae in hexaemeron*) и неке од „Омилија на псалме“ (Ὁμιλίαι εἰς Ψαλμοῦς; *Homiliae super Psalmos*).

„Омилије на Шестоднев“ (укупно 9) су биле произнесене током једне седмице Великог поста. О времену њиховог настанка не постоји сагласност међу научницима: једни мисле да су настале прије 370, док други сматрају да их је Василије изговорио пред крај живота. У овом дјелу Василије тумачи шест дана стварања (до стварања човјека) описаних у Књизи Постања, држећи се углавном буквалног смисла текста. Ради одбране и проповиједи хришћанства он се користи знањима из физике и других области, стеченим за вријеме студија и показује на тај начин да је научна мисао спојива са библијским откровењем. Космолошким теоријама философа, гностика и манихејаца о вјечности и самопостојању свијета Василије супротставља библијско схватање о настанку свијета *ex nihilo* творачком вољом Божијом. Овај рад је био веома цијењен и популаран у хришћанској старини. Користили су га Амвросије Милански, Августин и многи византијски тумачи Светог Писма. Василијев „Шестоднев“ допунио је његов брат Григорије Ниски својим списом „О стварању човјека“.

Од осамнаест под Василијевим именом сачуваних „Омилија на псалме“, само тринаест се сматра аутентичним (на псалме 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114).

„Тумачење на пророка Исаију“ које се приписује Василију не припада њему. Стил овог егзегетског рада се значајно разликује од стила осталих Василијевих списа. Аутор користи алегоријски метод некарактеристичан за Василија и потпуно је зависан од тумачења Јевсевија Кесаријског.

Св. Василије је један од најзначајнијих аскетских писаца у историји Цркве. Његовом аскетском корпусу припадају следећа дјела: „Морална правила“ (Τὰ ἠθικά; *Regulae morales*); зборник монашких правила који чине „Опширна правила“ или „Правила, опширно изложена“ (Κεφαλαία τῶν κατὰ πλάτος ὄρων; *Regulae fusius tractatae*) и „Кратка правила“ или „Правила, кратко изложена“ (Κεφαλαία τῶν ὄρων τῶν κατὰ ἐπιτομήν; *Regulae brevis tractatae*); пролози „О суду Божијем“ (Περὶ κρίματος Θεοῦ; *De iudicio Dei*) и „Ријеч о вјери“ (Περὶ πίστεως; *De fide*); трактат „О крштењу, двије књиге“ (Περὶ βαπτίσματος, βιβλία δύο; *De baptismo, libri 1-2*); пролози за „Опширна правила“ (Prologus 4 et Prologus 5 in asceticum magnum) и „Кратка правила“ (Prologus 3 in regulas brevius tractatas); неколико аскетских писама (Ер. 2, 22, 23, 150, 173, 207).

Дјела „Епитимије“ (Ἐπιτίμια; *Eritimia*), „Подвижничке поуке или савјети“ (Ἀσκητικά διατάξεις; *Constitutiones asceticae*) и „Подвижничко

слово“ (Λόγος ἄσκητικός; Sermo asceticus), која је рукописна традиција уврстила у Василијев аскетски корпус, припадају другим ауторима.

Најранији Василијев аскетски спис „Морална правила“ садржи 80 упутстава пропраћених цитатима из Светога Писма, која се односе на духовни и морални живот хришћана.

Зборник монашких правила написан у форми питања и одговора, који се састоји из „Опширних правила“ и „Кратких правила“, најзначајније је Василијево аскетско дјело. „Опширна правила“ садрже 55 поглавља у којима су изложена општа начела духовног живота. Као темељ подвижништва Василије истиче љубав према Богу и љубав према ближњему. Они који хоће да у потпуности живе животом испуњеним љубављу и врлином, треба да побјегну од свијета и да се предају Богу. „Кратка правила“ (313) говоре о примјени општих начела у свакодневном животу, дајући одговор на свако појединачно питање.

Први зборник монашких правила Св. Василија, познат у науци под називом „Мали Аскетикон“ (Μικρὸν Ἀσκητικόν; Parva Regula), настао је између 358. и 360. године, а обухвата 203 правила (11 опширних и 192 кратка). Овај зборник сачуван је само у латинском и сиријском преводу. Најближа варијанта грчком изворном тексту „Малог Аскетикона“ налази се у *Халкинском рукопису № 1225*, који садржи 357 питања и одговора.

На почетку свог архијерејског служења Св. Василије је приредио нову, исправљену и проширену верзију монашких правила (укупно 373), а пред крај живота саставио је за своје ученике у Понту још ширу верзију под називом „Нацрти подвижништва“ (Ἐπιτομῶσις ἀσκήσεως). У њу су осим питања и одговора ушла „Морална правила“ и пролози „Ријеч о вјери“ и „О суду Божијем“. Ова верзија позната је у науци под називом „Велики Аскетикон“.

Најбоља и најраширенија редакција „Великог Аскетикона“ под називом „Вулгата“ (општеприхваћена) настала је VI вијеку. У њу су ушла још три пролога (Prologus 4, Prologus 5 in asceticum magnum и Prologus 3 in regulas brevius tractatas), два аскетска писма (Ер. 173, 22), „Епитимије“ и „Подвижничко слово“. У „Вулгати“ се први пут појавила подјела на 55 опширних и 313 кратких правила. У средњем вијеку „Великом Аскетикону“ присаједињени су трактат „О крштењу“ и „Подвижничке поуке“.

Литургија која носи Василијево име у данашњем облику не припада у потпуности времену у којем је живио и радио Св. Василије. Многи елементи који чине саставни дио данашње Литургије придодати су касније, али језгро Канона Евхаристије као и општа структура цјелокупне Литургије потиче из тог периода. Св. Василије је највјероватније аутор највећег броја молитава у Канону Евхаристије. Најстарији запис ове Литургије је *Барберински кодекс* из VIII вијека који се чува у Ватиканској библиотеци.

Бесједе Св. Василија спадају међу најбоља дјела хришћанске проповједничке литературе уопште. Изједначујући Василијев бесједнички таленат са талентом Демостена и Платона патријарх Фотије каже: „Ко хоће да постане савршен говорник тај нема потребе ни за Платоном ни за Демостеном ако изабере Василија за узор. Његов језик је богат и узвишен, а његови докази снажни и уједљиви“ (Biblioth. 141). Василијев дар карснорјечивости истиче и проаријански настројени црквени историчар Филосторгије (PG. 65. col. 628).

Од бесједа које су до нас дошле под Василијевим именом 24 су аутентичне, неколико бесједа је под знаком питања, а 13 бесједа припада другим ауторима. Василијеве бесједе можемо по садржају подијелити на догматске, егзегетске, морално-поучне и празничне.

Од догматских бесједа најзначајније су следеће: „О томе да Бог није творац зла“ (Ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος κακῶν ὁ Θεός; Quod deus non est auctor malorum; Hom. IX), „Против савелијана, Арија и аномејаца“ (Κατὰ Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρείου καὶ τῶν Ἀνομοίων; Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos; Hom. XXIV), „Против оних који нас клеветају да су три Бога“ (Πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς ὅτι τρεῖς θεοὺς λέγομεν; Homilia adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis deos tres; Hom. X) и „О вјери“ (Περὶ πίστεως; De fide; Hom. XV). У првој од горе наведених бесједа Св. Василије истиче да зло није супстанционално и да се његов коријен налази у слободи човјековој или тачније у погрешној употреби те слободе; у другој бесједи сажето излаже вјеру у Свету Тројицу; у трећој доказује бесмисленост оптужби за тритеизам; у четвртој бесједи говори о природи Божанства и доказује Божанско достојанство Сина и Светог Духа (ову бесједу не треба поистовјећивати са истоименим прологом у „Великом Аскетикону“).

Бесједе са моралним садржајем чине већину у Василијевом омили-тичком корпусу. У двије бесједе „О посту“ (Περὶ νηστείας α', β'; De jejuniis 1, 2; Hom. I; II) Св. Василије истиче да не треба само сачувати од Цркве установљени пост и проводити га богоугодно, него да се за њега треба постепено припремати и издјегавати неумјерена весела и стомакоугађање пред његов почетак. Бесједа „У вријеме глади и суше“ (Ὁμιλία ῥηθεῖσα ἐν λιμῶ καὶ αὐχμῶ; Homilia dicta tempore famis et siccitatis; Hom. VIII), изговорена 369. године, по ријечима Св. Григорија Бого-слова (Or. XLIII, 35) произвела је право чудо јер је натјерала богате да отворе своје амбаре и подијеле залихе хране сиромашнима.

Најпознатије егзегетске бесједе кесаријског светитеља су „На ријечи Пази на седе“ (Πнз 15, 9) [Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῶ λόγος; In illud: attende tibi ipsi; Hom. III] и „На ријечи У њочейку дјеше Лоїос“ (Јн 1, 1) [Εἰς τὸ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος; In illud: In principium erat Verbum; Hom. XVI]. У првој бесједи развија тему усавршавања, познања Бога и спасења. Посебно наглашава потребу човјека да се саобрази са вољом Божијом и да њоме

буде вођен. У другој бесједи побија аријанско и излаже православно тумачење прва два стиха *Јеванђеља њо Јовану*, раскривајући засновано на њима учење о Божанству Сина.

Једно од најпопуларнијих дјела Св. Василија, које има апологетско-педагошки карактер, „Ријеч младима како да имају користи од јелинских списа“ (Πρὸς τοὺς νεοὺς ὅπως ἂν ἐξ ἐλληνικῶν ὠφέλοιντο λόγων; Ad adolescentes, quomodo possint ex gentiliū libris fructum capere; Hom. XXII) убраја се такође међу његове бесједе. „Ријеч младима“ је највјероватније предавање које је Св. Василије одржао хришћанским студентима у Кесарији, поводом забране Јулијана Отпадника хришћанским учитељима да предају књижевност, реторику или философију. Хришћани треба, по Св. Василију, да изучавају класичну књижевност и философију узимајући из њих све оно што је добро, као што то чине пчеле са цвјетовима. Они треба да извуку из њих све оно што доприноси бољем схватању Светог Писма и бољем разумијевању вишњих истина, као и све оно што доприноси моралном усавршавању и напредовању у добродјетељи.

Важан дио Василијевог литерарног стваралаштва представљају писма. Данашња збирка се састоји од 366 писама од којих четрдесетак не припада Василију (Ер. 8, 10, 16, 38, 39–45, 65, 66, 166, 167, 169–171, 189, 246–248, 342, 348, 350, 351, 353, 356, 359). Мавристи су их подијелили у три групе: 1) писма прије епископске хиротоније (1–46); 2) писма из времена епископског служења (47–291); 3) писма која не можемо поуздано датирати (292–366).

Писма Св. Василија се по значају могу упоредити са било којим од великих дјела овог кападокијског оца. Она садрже историју живота самог Василија и историју његовог времена, због чега представљају непроцјењиво благо за црквене историчаре. Нека од њих су веома значајна за православну догматику, литургику и црквено право. Значајан број писама, која имају карактер препоруке и савјета, свједоче о великој бризи кесаријског светитеља за своје ближње.

Иако се Св. Василије, захваљујући натпросјечним пастирским и организационим способностима, истакао као практични дјелатник, његова величина се огледа и у његовом теолошком дјелу. Јасним и прецизним богословским формулацијама он је дао непроцјењив допринос правоваљаном рјешавању основних догматских проблема. У свом богословствовању се ослања на Свето Писмо и Предање Цркве, а користи врло вјешто и своја знања из философије и класичних наука.

Своју космологију Св. Василије је изложио у „Омилијама ма Шесто-днев“, гдје покушава да научну мисао усагласи са библијским откривењем. Свијет је дјело Бога који га је саздао ex nihilo. Створити нешто ex nihilo значи произвести га у свему ономе што оно јесте. Зато не треба замишљати да је заједно са Творцем постојала и нестворена материја од

које је уобличен свијет (Нех. II, 2; III, 3). Свака класа бића добила је од Бога ону врсту материје која јој одговара. Тумачећи први стих из Књиге Постања „У почетку створи Бог небо и земљу“ Св. Василије разматра смисао ријечи ἀρχή (почетак), која у грчком језику има два основна значења: *почетак у времену и начало као ушмељујући принцип* (Нех. I, 5). Св. Василије се труди да обједини оба значења са циљем да једном ријечју пренесе мисао о томе да је „почетак“ повезан са временом иако је сам по себи безвремен. Он говори о почетку Божијег стварања свијета као о тренутном и безвременом (ἀκαριαῖον καὶ ἄχρονον) Божијем акту. Почетак је прост и непротежан. Он је нешто немјерљиво и нераздјељиво (ἀμερές τι καὶ ἀδιάσπαστον) и не представља вријеме „као што ни почетак пута не представља пут“ (Нех. I, 6). Сам израз „у почетку створи“ указује по Св. Василију да је свијет створен тренутно и ванвремено вољом Божијом: „Речено је, дакле, у *почетку створи*, да бисмо увидјели да је свијет саздан истога трена кад је изречена воља Божија, и то без протока времена“ (Нех. I, 6). Са стварањем свијета започиње и вријеме које представља протежно стање свијета, нешто увијек хитајуће и пролазеће. У овоме свијету живот свих бића подложних промјени везан је за проток времена.

Бог ствара видљиви свијет одједном, али се свијет у својој пуноћи и складу не опредмеђује одједном, већ постепено. Божије заповијести приликом стварања постају, по Св. Василију, као неки „природни закони“ створеног свијета (Нех. V, 1). Када Бог заповиједа: „Нека изникне из земље трава, биље што носи сјеме по својим врстама“ он, по Св. Василију, дарује способност земљи да сама од себе произведе ницање, без икаквог садејства од стране некога другога. *Бој је подарио земљи „силу рађања и доношења плода“*, а „ницање је оно прво што се збива код настанка свега што расте; а затим, кад растиње мало изникне, оно постаје биље; па затим, кад биље порасте, постаје трава, и тако растиње, мало по мало, задобија све своје дјелове и доспијева до коначног облика“ (Нех. V, 1).

У полемици са аномејцима (крајњим аријанцима) Св. Василије развија своје учење о богопознању одбацујући основне гносеолошке претпоставке ових јеретика. Један од вођа аномејаца Евномије изложио је у свом спису „Апологија“ учење по којем је човјек способан да у потпуности спозна Божију суштину. Своје учење засновао је на претпоставци да постоје двије врсте имена која означавају предмете познања: а) имена изнађена промишљањем (κατ' ἐπίνοιαν), која су чисто људски производ, нека врста договорених конвенционалних знакова за именовање предмета који не дају никакво знање о предмету на који се односе; б) софијна имена, која су божанског а не људског поријекла и која изражавају суштину предмета или бића. Логичком анализом софијног имена човјек, по аномејцима, може да спозна саму суштину предмета на

који се то име односи. Такво софијно име за Бога Оца Евномије пронази у појму ἀγέννητος (нерођен). Име ἀγέννητος, по Евномију, означава, да је биће на које се односи (Бог) самодовољно и да има темељ у себи самом и постоји унутар свог сопственог бића. Суштина Оца се, по Евномију, састоји у нерођености (ἀγεννησία), а суштина Сина у рођености (γεννησία). Ако се сама суштина Оца састоји у нерођености онда она не може бити предана рођеном, а то значи да је Син по својој суштини несличан (ἀνόμοιος) и супротан Оцу. Признање Сина једносуштним (ὁμοούσιος) Оцу водило би, по Евномију, признању двојице нерођених. Нерођена суштина је неизмјењива и бестрасна, а рађање подразумијева дијељење и промјену. Евномије поставља питања: да ли је Бог родио Сина као већ постојећег или као још непостојећег? Прво питање је, по њему, бесмислено а друго води признању да Син није вјечан.

Свети Василије одлучно одбацује разликовање између софијних имена и имена изнађених промишљањем, истичући да су сва имена (τῶν ὀνομάτων) плод људског промишљања или рефлексије, али то промишљање није бесплодно и свакако одговара предметној стварности. Та имена изражавају својства (τῶν ἰδιότητων) предмета или њихове односе а не суштину (Adv. Eun. II, 4). Ми продиремо у сложеност предмета, дајући им имена која изражавају њихова својства или њихове односе према другим предметима, премда никада нисмо способни да садржај неког бића или предмета исцрпимо помоћу појмова. Никада не можемо да суштину неког предмета или бића спознамо помоћу имена и појмова, јер увијек остаје нешто непознато, недокучиво што измиче свакој умној анализи. Ако нам је недоступна спознаја суштине створених ствари, онда нам је неупоредиво недоступнија спознаја Божанске суштине. Суштина Божија је, по Св. Василију, непознатљива не само за човјека него и за сваку умну природу (Adv. Eun. I, 14). Иако нам имена која примјењујемо на Бога откривају одређену стварност, ниједно од њих не казује шта је Бог по суштини.

По Св. Василију постоје двије врсте имена која примјењујемо на Бога: одрична и потврдна. Одрична или негациона имена казују нам шта Бог није, а потврдна указују на оно што се мора мислити када размишљамо о Богу. Ниједно од тих имена не исцрпљује садржај Божанске стварности, јер су потоња у односу на Бога, тј. долазе послије Њега. Имена која налазимо у Светом Писму показују нам Бога у Његовим дејствима или енергијама, тј. у Његовим самооткривењима створеним бићима. Поред имена којима означавамо спољашње пројаве Бога постоје и друга, која примјењујемо на односе унутар Пресвете Тројице, на Биће Бога у Њему самом. Кроз Оваплоћење Логоса ми успијевамо да назремо односе који превазилазе природне моћи нашег мишљења и свако појмовно изражавање. Тада мисао прелази у созерцање надумних тајни гдје ријечи и појмови губе сваку вриједност.

Критикујући Евномија Св. Василије истиче да појмови (имена) нерођеност (ἀγεννησία) и рођеност (γεννησία) указују само на лична својства Оца и Сина и ништа не говоре о Њиховој суштини. Разлике у именима не указују на разлике у суштини. Рођење тварног бића претпоставља, по Св. Василију, дијељење, одвајање, али пошто је Бог по својој природи несличан и супротан творевини Он као неизмјењив рађа на несличан и супротан начин од оног који то чине измјењива тварна бића. Рођење такође не искључује мисао о вјечности. Неопходно је разликовати појмове вјечност и безначалност. Под вјечношћу подразумевамо постојање прије сваког времена. Биће које је вјечно не мора да буде и безначално ако узрок свога бића нема у самом себи него у неком другом. Нерођеност (ἀγεννησία) је својство које приписујемо ономе ко нема начала свом бићу (Adv. Eun. I, 16) док је вјечно оно што својим бићем надилази све вјекове и сва времена (Adv. Eun. I, 7). Син је вјечан али не и безначалан, јер је Отац једино начало и узрок у Светој Тројици. Узрочно првенство Оца не подразумејева Његово временско првенство у односу на Сина као што учи Евномије, будући да је Син је савјечан (συναιδιος) Оцу и претходи свему што се може замислити у поретку времена.

Занимљиво је учење Св. Василија о границама богопознања. Полазећи од разликовања у Богу суштине од дејстава или енергија он истиче да суштина Божија остаје за човјека савршено непостижна. Она превазилази сваки ум (ὕπερ πάντα νοῦν) и свако знање (ὕπερ πάσαν γνῶσιν), не само људско него и анђеоско (Adv. Eun. I, 14). Могуће је указати на својства суштине, на биће као такво (αὐτὸ τὸ εἶναι). Знање Божанске суштине јесте, по Св. Василију, осјећање (αἴσθησις) њене непостижности (Ер. 234). Знати Бога не значи разумјети Његову суштину или измјерити Његову величину. Знање Бога је чување Његових заповијести. „Довољно је да знаш, каже Св. Василије, да је Пастир добар и да је положио душу за овце. То је граница богопознања! А како је велики Бог? Каква је мјера Његова? Какав је Он у суштини? Слична питања опасна су за онога ко их поставља, а претешка за онога коме су постављена“ (Hom. XXIII *in sanct. mart. Mamant.*). За хришћанина је спасоносно не истраживање тога какав је Бог (ἢ τοῦ τί ἐστίν) него исповједање да Он постоји (ἢ τοῦ ὅτι ἐστίν; Adv. Eun. I, 14).

Иако је човјеку немогуће да спозна Божију суштину, он може, по Св. Василију, да спозна Његова дејства или енергије (ἐνέργεια) које нисходе ка њему. „Тврдећи да Бога нашег познајемо у Његовим дејствима, ми не научавамо да се може приступити самој Његовој суштини. Јер, иако Његова дејства силазе на нас, Његова суштина остаје недоступна“ (Ер. 234). Спознајом Божанских дејстава човјек спознаје Његова својства и на основу тога формира појам о Богу.

У неколико својих списа Василије разматра однос *вјере* (πίστις) и *знања* (γνῶσις). Вјера претходи знању и условљава знање. У коликој мјери

човјек вјерује толико и зна. Вјеру карактерише убијеђеност без расуђивања (*ἀδιάκριτος πληροφορία*) у истинитост богонадахнутих ријечи (*De fide*). У чврстој увјерености у истинитост ријечи Божијих састоји се подвиг вјере (*Reg. moral.* 8,1). Људско знање које се највише ослања на разум, секундарно је у односу на вјеру, пошто вјера без логичких операција води душу ка познању Бога (*Hom. in Ps.* 115). Вјера која је дубоко усађена у срцу човјековом почетак је здравог расуђивања. Ко занемарује вјеру и ослања се на сопствене снаге ради постизања истине, запада у лаж (*Hom. in Ps.* 115). Зато је неопходно ослонити се, не на сопствене закључке, него на истинитост ријечи Господњих, јер се истинско добро постиже вјером. Св. Василије наглашава да чак и у свјетовним наукама (геометрији, аритметици, медицини) вјера, као прихватање без доказа основних принципа, претходи знању (*Ep.* 235).

Богословски подвиг Св. Василија и осталих кападокијаца састоји се, прије свега, у изналажењу и тачној и јасној употреби богословских термина помоћу којих је формулисан догмат о Светој Тројици. Било је неопходно наћи адекватне термине да би се јасно изразило јединство и разлике у Светој Тројици, а да се при том избјегну обје крајности: савелијанско сливање и аријанско раздјељивање лица. У првом је Св. Василије видио обнову јудаистичког крутог монотеизма, а у другом обнову паганског политеизма (*Hom.* XXIV, 1). Св. Василије је успио да избјегне обје опасности учењем о Богу, једном по суштини и тројичном по ипостасима.

Никејско вјероисповиједање је недовољно јасно изражавало јединство и разлике у Светој Тројици. Кључни израз *једносушћан* (*ὁμοούσιος*) захтијевао је додатно објашњење. Овај израз је код једног дијела хришћана изазивао сумњу из два разлога: зато што је као небдљиви унесен у Никејски символ и зато што је осуђен на Антиохијском сабору као монархијански (модалистички-савелијански). Партија омиусијана на челу са Василијем Анкирским одбијала је да прихвати израз *једносушћан*, али је у свом вјероисповиједању била православна. Староникејци су, следејући за Св. Атанасијем, захтијевали прихватање једносуштја без икаквих додатака или разјашњења. Кападокијски оци, на челу са Св. Василијем, истицали су неопходност прихватања како једносуштја, додатно протумаченог, тако и нових термина којима би се јасно изразило јединство суштине и разлике у лицима. Да би одстранио било какво савелијанско тумачење израза *ὁμοούσιος* Св. Василије га повезује са учењем о ипостасној монархији Оца: „Када Узрок и Онај Који је од Узрока имају једну и исту природу онда се они називају једносушћним“ (*Ep.* 52, 2).

Кападокијци су такође предложили ново разумијевање термина суштина (*οὐσία*) и ипостас (*ὑπόστασις*). Термин *πρόσωπον*, кога је ради формулисања тројичног догмата у значењу лица увео у употребу Тер-

тулијан (persona – латински еквивалент) и који је нашироко био прихваћен на Западу, изазвао је велики протест код источних отаца. Израз *πρόσωπον* је означавао спољашњост индивидуе, личину, маску, улогу и није имао никакве везе са суштином; био је лишен онтолошког садржаја. Његова употреба у тројичном богословљу, по мишљењу већине источних отаца, водила је ка савелијанском сливању лица (јављање Бога у три „улоге“). Источни оци су умјесто термина *πρόσωπον* користили термин *ὕποστασις*, који је такође имао своје недостатке. У грчкој философији термин *ὕποστασις* био је готово истовјетан са термином *οὐσία* (суштина), због чега су западни оци израз *τῆρι υἰοσίπασιν* схватили као три суштине, па су оптужили неке источне оце да проповиједају тробоштво. У богословљу Св. Василија термин *ὕποστασις* ће добити сасвим другачије значење од оног који је имао у грчкој философији. Он ће означавати конкретну и реално постојећу стварност и биће поистовјећен са личношћу, једном од темељних категорија хришћанске вјере која је била туђа и скоро непозната античкој философији. *Οὐσία* ће у Василијевом богословљу задржати значење суштине и разликоваће се од *ὕποστασις* као опште (*το κοινόν*) од посебног (*το ἴδιον*; Ер. 214, 4). Ако се суштина (*οὐσία*) и личност (*ὕποστασις*) разликују међу собом као *το κοινόν* и *το ἴδιον* онда у основи тога разликовања мора да лежи неопходна метафизичка претпоставка да опште, тј. *οὐσία* нема свог посебног бића и да се остварује само у посебном, конкретном, тј. у ипостаси. Суштина, као свеукупност битних обилежја одређене врсте предмета или индивидуа, може бити замишљена, али свој конкретни и реални израз налази само у посебном или појединачном. Суштина (*οὐσία*) представља заједнички елемент у свим јединкама једне исте врсте, а ипостас или личност (*ὕποστασις*) је конкретно биће које садржи у себи суштину (које је носилац суштине). Суштина, дакле, постоји само у ипостасима које представљају њен начин постојања (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*) и реалног пројављивања. Бог је једна суштина у трима ипостасима. Свака ипостас сагледавана посебно јесте Бог и све три сагледаване заједно јесу један Бог. Треба напоменути да Св. Василије користи изразе *οὐσία* (суштина) и *φύσις* (природа) као синониме, тј. као ријечи које означавају исту стварност. У грчкој философији ова два израза немају идентично значење. *Οὐσία* означава постојани и неизмјењиви супстрат бића (*τό εἶναι*), а *φύσις* свеукупност његових битних својстава.

За разлику од Св. Атанасија, који је суштину Божију приписивао искључиво Оцу, Св. Василије истиче да она једнако и у потпуности припада свакој од три ипостаси. Свака од три ипостаси је носилац цјелокупне суштине и свих њених апсолутних својстава. Из наведених разлога Никејски израз *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς* (из суштине Оца), који се односи на рођење Сина, није ушао у Никеоцариградски символ вјере.

Иако овај израз користи и Св. Василије (Ер. 52, 2 – ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν γεγενῆσθαι) он истиче да је Син рођен од Оца као начала Божанске суштине, а не из некакве Њима заједничке апстрактне суштине (Ном. XXIV, 4).

Јединство трију ипостаси Св. Василије заснива на монархији Оца као јединог извора (πηγή) и начала (ἀρχή) у Светој Тројици. Отац је извор, начало и узрок (πηγή, ἀρχή καὶ αἰτία) Сина и Светог Духа (Adv. Eun. I, 25; Ном. 24); од Њега, а не из суштине, рађа се Син и исходи Дух Свети и зато постојање трију ипостаси не уноси никакво раздјељивање у Свету Тројицу, пошто се Син и Дух узводе ка једном началу и једном узроку њиховог бића.

Своју пневматологију Василије је изложио у дјелима „Против Евномија“ и „О Светоме Духу“. Иако Светог Духа ниједном не назива Богом и не користи израз једносуштан, из свега што је рекао јасно слиједи да је Свети Дух Бог и да је по Својој суштини једнак са Оцем и Сином. Дух је „сједињен са Оцем и Сином у свему, у слави и вјечности, у сили и царству, у владичанству и Божанству“ (ἐν δόξῃ καὶ ἐν ἀιδιότητι, ἐν δυνάμει καὶ βασιλείᾳ, ἐν δεσποτείᾳ καὶ θεότητι; Ер. 105); „Он је у свему неразлучан и неодјељив од Оца и Сина“ (De Spir. Sanc. 16, 37). Без вјере у Духа нема ни вјере у Свету Тројицу: „Ко не вјерује у Светог Духа не вјерује ни у Сина, а ко не вјерује у Сина не вјерује ни у Оца“ (De Spir. Sanc. 11, 27). У домостроју спасења Василије Светом Духу приписује освећујућу и савршитељску улогу.

Јелинска философија извршила је одређени утицај на Василијеву антропологију. Све је, по Св. Василију, створено ради човјека а човјек ради Бога. За разлику од остале творевине која је приведена у биће ричјем (λόγῳ, προστάματι), човјек је директно створен рукама Божијим (χειρῶν τοῦ θεοῦ), због чега се и назива догосазданим (θεόπλαστος; Ном. III, 3). Човјек је микрокосмос јер носи у себи конститутивне елементе читаве васељене; логоси цјелокупног битија налазе у њему свој одраз.

Човјек је по својој природи двострук (διπλοῦς; Ном. X), састоји се из душе и тијела. Имена човјек се по преимућству удостојава душа (Ном. in Ps. 33; Ном. III, 3). Душа је човјек сам, а тијело је оно што је његово: „Јер, једно смо ми сами, а друго – оно што је наше и оно око нас. Ми смо душа и ум, будући да смо створени по образу Творца. Наши су, пак, тијело и чула, а око нас су новац, вјештине и други животни проналазци“ (Ном. III, 3). Св. Василије у души разликује три способности или моћи: владајућу (ἡγεμονικόν), гневљиву или раздражљиву (παθητικόν) и пожудну (ἐπιθυμητικόν), које су добре или лоше у зависности од тога у каквом су међусобном односу (Ном. X). Ако владајућа способност (ἡγεμονικόν), која се може поистовјетити са разумом или умом, управља осталим способностима у души влада хармонија и она је добродјетелна и усмјерена ка духовном и небеском. Иако владајућа способност

поистовјећује са разумом или умом њено сједиште Св. Василије смјешта у срце.

Хришћанин треба да проводи живот као савезник духа, јер ко живи по тијелу тај војује против духа, а ко је савезник духу савлађује тјелесност (Ном. III, 3). Душа праведника ослобођена је од (утицаја) тијела, а душа грешника заглибљена је у тијело. Св. Василије, као и апостол Павле, разликује унутрашњег и спољашњег човјека.

Унутрашњи човјек се обликује на Крштењу (De bapt. I // PG. 31. col. 1537) „које просвећује душу небеском свјетлошћу“ (Ном. 13, 3). За савршавање Крштења неопходна је истинска, права вјера, јер ако онај који крштава одваја Духа од Оца и Сина (као што то чине јеретици духовборци), онда онај који се крштава од Крштења нема никакве користи (De Spir. Sanc. 12, 28). „Вјера и Крштење су два начина спасења, међу собом сродни и нераздјељиви. Јер вјера се испуњава у Крштењу, а Крштење се утврђује вјером; и једно и друго се остварују истим именима. Као што вјерујемо у Оца и Сина и Светога Духа тако се и крштавамо у име Оца, Сина и Светога Духа. Исповједање вјере што води ка спасењу претходи, потом слиједи Крштење, печат нашега пристанка“ (De Spir. Sanc. 12, 28).

Као темеље хришћанског живота Св. Василије истиче љубав према Богу и љубав према ближњему. Да би одржали у себи љубав према Богу и према људима неопходна је Евхаристија, достојна храна крштених која оснажује нове силе примљене на крштењу. Само учествовање на Евхаристији, која је установљена ради непрекидног чувања успомене на Онога Који је умро и васкрсао за нас, разлог је за велику радост (Reg. moral. 21, 3; 80, 22). Св. Василије препоручује често, па и свакодневно причешћивање: „Причестити се и свакога дана, примајући Свето Тијело и Крв Христову, добро је и корисно, јер Христос сам јасно каже: *Који једе Моје Тијело и пије Моју Крв има живић вјечни* (Јн 6, 54). Ко дакле може сумњати да непрестано се причешћивати Животом не значи исто што и живјети у пуноћи“ (ζῆν πολλὰχῶς; Ер. 93)? Свети Василије за себе каже да је практиковао да се причешћује четири пута седмично – у недјељу, сриједу, петак и суботу (Ер. 93). Евхаристија нам је потребна да бисмо могли у себе примити живот вјечни (Reg. moral. 21,1). „Онај ко причешћу приступа без схватања сврхе са којом се оно даје, не стиче никакву корист. Онај, пак, ко се недостојно причешћује, биће осуђен“ (Reg. moral. 21, 2).

У *писму Кесарији о причешћу* (Ер. 93) Св. Василије каже да није погрешно ни опасно ако неко у вријеме гоњења, у одсуству свештенослужитеља, прими причешће из своје сопствене руке, јер и „сви монаси, који живе у пустињи гдје нема свештеника, чувају причешће у дому и сами себе причешћују, а у Александрији и Египту скоро сваки крштени мирјанин има причешће код себе у кући и сам себе причешћује када хоће“.

Свети Григорије Богослов

(Γρηγόριος ὁ Θεολόγος; GregoriusTheologus)

Св. Григорије је рођен око 330. године недалеко од града Назијанза на југозападу Кападокије, у богатој аристократској породици. Његов отац, који се такође звао Григорије, био је у младости члан секте *Иисуситарија* у чијем су учењу били помијешани јудејски и персијски пагански елементи (*Greg. Naz. Or. XVIII, 5*). Под утицајем своје супруге Ноне обратио се у хришћанство, а крстио га је епископ кападокијски Леонтије, учесник Првог васељенског сабора (*Or. XVIII, 12*). Убрзо послвије крштења посвећен је за епископа града Назијанза и на тој катедри ће остати до краја живота. Мајка Св. Григорија Нона била је веома побожна и много је утицала на хришћанско васпитање своје дјеце: Григорија, Кесарија и Горгоније. За Св. Григорија она је била образац идеалне мајке и супруге.

Након почетног породичног васпитања и образовања, Св. Григорије је похађао најпознатија училишта тога доба. Школовање је започео у Кесарији Кападокијској а наставио у Кесарији Палестинској и Александрији, коју је назвао „лабораторијом свих наука“ (*Or. VII, 6*). Послије кратког боравка у Александрији, гдје је вјероватно слушао предавања чувеног егзегете Дидима Слијепог, одлази на студије у Атину. Ту се спријатељио са Св. Василијем, са којим се упознао још у Кесарији Кападокијској. Њихово пријатељство, засновано на духовној блискости, било је дубоко и трајно, о чему свједочи сам Григорије: „Када смо после извјесног времена један другоме открили своје планове и циљ – љубомудрије, тада смо заиста један другом постали све – и другови, и пријатељи, и сатрpezници, и сродници... Далека је од нас завист, а саревновање је било веома усрдно код обојице. Ниједан од нас није тежио да постане први у нечему, него смо на неки начин уступали првенство један другоме; сваки од нас је славу свога друга сматрао својом личном славом и успјехом. Чинило се као да имамо само једну душу у два тијела“ (*Or. XLIII, 20–21*). О атинским годинама и свом дружењу са Св. Василијем, Григорије ће увијек причати са великим усхићењем.

Стекавши блиставо образовање Григорије се враћа из Атине у родни крај око 358. године, гдје ускоро прима крштење и преузима управу над породичним имањем. Дужност управника породичног имања била је тешко спојива са контемплативним животом који га је привлачио, али га је љубав према родитељима задржавала и захтијевала од њега учешће у домаћим пословима. Срце га је, међутим, све јаче вукло у Понт и он напушта породично имање и придружује се Св. Василију. Двојица светитеља проводе вријеме у молитви, појању псалама и научном раду (*Greg. Naz. Ep. 4; 5*). Као плод њиховог дружења у понтијским горама настао је зборник извода из Оригенових дјела „Филокалија“ (Ὠριγένους φιλοκαλία).

Боравак Св. Григорија у Понту није трајао дуго. Његов отац се као епископ тешко сналазио у ондашњим догматским споровима па је тражио помоћника, надајући се да ће га пронаћи у своме сину. Желећи да веже сина, не само крвном него и духовном везом, Григорије старији га против његове воље хиротонише за презвитера крајем 361. године. Њему је ова хиротонија тешко пала, због чега, ожалошћен, бјежи у Понт тражећи утјеху код свог пријатеља Св. Василија, који је некако успио да га убједи да са смирењем прихвати нову дужност. Његово бјекство у Понт није било последица гордости и непослушности оцу – епископу, него страха од одговорности коју са собом носи свештеничка служба. У својој „Апологији због бјекства у Понт“ (3. бесједа) која представља једно од најбољих дјела о пастирском служењу икада написаних, он се извињава свом оцу и својој пастви због пројављене малодушности и недостатка храбрости, наводећи разлоге свога бјекства: „Признајем, ја сам слаб за овакву борбу; зато сам и савио кичму своју и сакрио лице своје у бјекству. Од нагомиланог огорчења зажелио сам само да сједим усамљен и да ћутим... нађох се између два страха од којих ме је један приморавао да останем доље а други – да идем увис. Послије многих недоумица и премишљања за једну или за другу страну ја се, напokon, одлучих за снажније; мноме је овладао и победио ме страх да се не покажем непокорним“ (Or. III, 112).

Св. Григорије се вратио у Назијанз на Васкрс 362. године, гдје је своје свештеничко служење започео чувеном пасхалном бесједом, која почиње ријечима: „Васкршњи је дан... просветимо се празником и загрлимо један другога“ (Or. II). У следећих десет година он је као свештеник савјесно помагао остарјелом оцу у обављању пастирске дужности. Мирни ток његовог живота био је поново нарушен 372. године када га је Св. Василије, против његове воље, поставио за епископа градића Сасима. Оснивањем катедре у Сасиму Св. Василије је желио да оснажи своју црквену позицију у борби са Антимом Тианским. Хиротонија за епископа сасимског је једна од најтежих епизода у животу Св. Григорија, коју никад није могао да спомене без дубоког жаљења. Тешко му је падало неразумијевање његовог пријатеља према његовој глади за контемплативним животом. Оптужио га је да је изневјерио заједничко обећање дато на студијама у Атини да ће обојица одгурнути свијет од себе и окренути се подвижничком животу и да га је, заједно са оцем, приморао да прими епископски чин протов његове воље (*De vita sua*, lпn. 390–490). Иако је прихватио хиротонију, „попустивши пред принудом, а не пред убјеђењем“, он никада није обављао дужност сасимског епископа, већ је наставио да помаже оцу у управљању епархијом у Назијанзу. Послије очеве смрти 374. године, Св. Григорије презузима управу над обудовелом епархијом, али већ следеће године, након мајчине смрти, он се повлачи у Селевкију Исавријску, у храм Св. Текле,

гдје проводи живот у молитвеном тиховању (*De vita sua*, lin. 545–550). Ту га је затекла вијест о смрти најбољег пријатеља Св. Василија.

Вијест о смрти Св. Василија дубоко га је потресла. Он је већ био остао без оца, мајке, брата и сестре, а сада га је напустио и најбољи пријатељ. Светитељ у том периоду много размишља о смрти као избавитељици од животних страдања, о чему свједоче његова писма. У једном од њих пише: „Нема више ни Василија ни Кесарија, нема ни духовног ни тјелесног брата... Црква је без пастира, другови су невјерни. Добро се потире, а зло шири; треба пловити ноћу, а нигде нема светионика, Христос спава. Шта још треба да претрпим? Једино за мене избављење од зла јесте смрт“ [Ер. 80 (71) – Евдоксију ритору].

Послије смрти цара Валента 378. годне група православних вјерника из Цариграда, која није прихватала аријанствујућег епископа Демофила, упутила је молбу Св. Григорију да дође на чело православне заједнице у престоници и да им тако помогне у борби против аријанаца. Када је 379. Григорије стигао у Цариград сви храмови су били у рукама јеретика, па је светитељ био принуђен да обавља богослужење у приватној кући коју ће касније преуредити у храм назван „Анастасија“, у знак „васкрсења православља“ (Ог. XLII). Његове величанствене бесједе привукле су велики број вјерника, тако да храм није могао да прими све оне који су жељели да га чују. Успјех његових проповиједи изазвао је бурну реакцију аријанаца који су слали на њега убице, гађали га камењем и оптуживали да нарушава јавни ред и мир. Свети Григорије је преживио сва искушења, а његово трпљење и кротост поразили су срца његових непријатеља. За кратко вријеме он је успио да васкрсне православље у престоници и да задобије повјерење и љубав народа. Када је цар Теодосије 380. ступио на власт он је све храмове предао православнима, али то није био крај невољама. У жеку његове највеће славе непријатељи Св. Григорија су тајно рукоположили за епископа цариградског неког Максима Киника, човјека мрачне прошлости, који је раније под маском побожности успио да задобије поштовање и повјерење Св. Григорија до те мјере да је овај изговорио једну бесједу (Ог. XXV) у његову част. Св. Григорије је за овај подли чин оптужио свештенство Александрије, на чијем се челу налазио архиепископ Петар: „Они су хтјели тајно, не обавјестивши ни клир, ни паству ни мене – њиховог пастира, то псето увести на катедру... Александријо издала си ме, нека ти други од сада одају почаст! (*De vita sua*, lin. 890–897). Пошто је био прогнан из Цариграда Максим је најприје отишао у Александрију, а потом у Рим, гдје нашао привремено уточиште захваљујући лошој објаштености папе Дамаса о збивањима на Истоку. Овај догађај је до те мјере растужио светитеља да је био спреман да напусти престоницу, али га је у томе спријечила његова вјерна паства, говорећи му: „Ако ти одеш са тобом ће отићи и Света Тројица“ (*De vita sua*, lin. 1055–1109).

На Другом васељенском сабору 381, на коме је предсједавао Св. Мелетије Антиохијски, Григорије је био признат за јединог законитог цариградског епископа. Након Мелетијевог упокојења, сабором је предсједавао Св. Григорије, кога су снашла нова искушења. Он је предложио да након Мелетијеве смрти Павлин буде признат за законитог антиохијског епископа и да се тако превазиђе антиохијски раскол. Својим ставом по питању антиохијског раскола изазвао је бурне реакције и негодовања великог броја саборских отаца. Огорчен због такве реакције Григорије напушта сабор изговоривши претходно опроштајну ХЛП бесједу (Συντακτήριος, *Supremum vale*), у којој се преплићу љубав према пастви и престоници и разочарање због поступака неких чланова сабора: „Праштај Анастасија јер си васкрсла учење које је претходно било презрено. Праштајте и други храмови блиски по љепоти Анастасији! Праштајте Апостоли иако нисам често савршавао богослужење у вама... Праштајте хорови монаха! Праштајте љубитељи мојих Слова!.. Праштајте Исток и Запад!.. Праштај граде велики и христољубиви!.. Опрости мени Света Тројице, бриго моја и украсе мој; да се сачуваш у народу моме и да сачуваш народ мој – јер он је мој макар га судба моја одрицала...“.

Из Цариграда Григорије одлази у Назијанз исцрпљен и разочаран, ријешен да се заувјек удаљи од епископских послова. Међутим и ту је накратко морао да прихвати управљање епархијом и да се бори са јеретицима аполинаријевцима, који су на превару били поставили свог човјека за епископа Назијанза. Пошто је некако успио да среди стање у епархији и да на њено чело доведе презвитера Евлалија, он се удаљио на породично имање у Аријанзу, гдје се посветио молитвеном животу. Ту је написао највећи број својих пјесама у којима доминирају сјетни мотиви. Мисли о пролазности и сујетности људског живота биле су лајтмотив касне поезије Св. Григорија. Презасићен овоземаљским животом он размишља о другом и бољем животу, предосјећајући да му се приближава последњи час. Упокојио се 389. године.

Невелико литерарно наслеђе Св. Григорија Богослова чине бесједе, пјесме и писма. У прози, као и у поезији, Св. Григорије увијек остаје велики ретор, са којим се по савршенству, богатству књижевних облика и по љепоти стила не може поредити ниједан хришћански писац његовог доба.

Најважнији дио његовог стваралаштва чине бесједе. Од укупно 45, колико је дошло до нас под његовим именом, само је XXXV бесједа „О мученицима и против аријанаца“ (Εἰς τοὺς μάρτυρας, καὶ κατὰ Ἀρειανῶν), по мишљењу готово свих истраживача, неаутентична. Ауторство осталих бесједа не доводи се у питање.

Григоријеве бесједе су током читавог средњег вијека служиле као образац хришћанске краснорјечивости и богословског умијећа. Оне су

изучаване у реторским школама, а на њих је написан и велики број схолија и коментара.

Бесједе Св. Григорија можемо тематски подијелити на догматске, празничне, надгробне, похвалне и апологетске.

„Пет бесједа о богословљу“ (Λόγοι θεολογικοί; Orationes theologicae XXVII–XXXI), произнесених током 380. године у храму *Анастасија* у Цариграду, представљају врхунац литерарног стваралаштва овог великог кападокијца. Захваљујући овим бесједама, које представљају складан spoj високог реторског умијећа и дубоког богословља, Св. Григорије је добио почасно име *Бојослов*. У уводној XXVII бесједи [првој о богословљу] „Против евномијана“ (Κατὰ Εὐνομιανῶν; Adversus Eunomianos) Св. Григорије објашњава ко може богословствовати, пред ким, када, у каквој мјери и о чему. У XXVIII бесједи [другој о богословљу] „О богословљу“ (Περὶ θεολογίας; De theologia), говори се о Богу у самом Себи (de Deo ad intra), тј. о Божијој суштини и Божијим својствима, и о могућности богопознања. У XXIX бесједи [трећој о богословљу] „О Богу Сину – првој“ (Περὶ Υἱοῦ; De Filio orat. 29), упереној против аријанаца, Св. Григорије систематски излаже учење о Сину Божијем и о јединству и једносустности лица Свете Тројице. У XXX бесједи [четвртој о богословљу] „О Богу Сину – другој“ (Περὶ Υἱοῦ; De Filio orat. 30), анализира одређене текстове Светог Писма који говоре о домостроју спасења, а које су аријанци погрешно тумачили и злоупотребљавали у својој аргументацији против Божанства Сина. У XXXI бесједи [петој о богословљу] „О Светоме Духу“ (Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; De Spiritu Sancto), доказује божанско достојанство Светога Духа и Његову једнакост и једносустност са Оцем и Сином и даје завршни резиме учења о Светој Тројици.

Блиске по садржају бесједама о богословљу су XX бесједа „О догмату [Свете Тројице] и о постављењу епископа“ (Περὶ δόγματος καὶ καταστάσεως ἐπισκόπων; De dogmate et constitutione episcoporum) и XXXII бесједа „О чувању доброг поретка у разговорима“ (Περὶ τῆς ἐν διαλέξειν εὐταξίας; De moderatione in disputando). У XX бесједи излаже православну (новоникејску) тријадологију, истичући јединство Божанске суштине и разлику лица, и објашњава појам *ἀρχή* примијењен на Сина. У овој бесједи Св. Григорије оспорава право да богословствују онима који не познају Свето Писмо и не брину о властитој моралној чистоти. У XXXII бесједи изобличава оне који богословствовање претварају у празне разговоре.

Од празничних бесједа најзначајније су: XXXVIII „На Богојављење или Рождество Христово“ (Εἰς τὰ Θεοφάνια; In Theophania), која представља најстарију доживљиву проповијед на Истоку (379. или 380); XL „На свето Крштење“ (Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα; In sanctum baptismum), гдје излаже исповиједање вјере које за крштеног представља „добар

залог“; сапутника и заштитника кроз читав живот; XLI „На Педесетницу“ (Εἰς τὴν Πεντηκοστήν; In Pentecosten), гдје на основу улоге и дјеловања Светог Духа у свијету доказује Његово Божанство; XLV „На Свету Пасху“ (Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα; In sanctum Pascha), која је посвећена објашњењу искомпителског дјела Христовог. Празнични карактер има и XXXIX бесједа „На свето Просвјетљење“ (Εἰς τὰ ἅγια Φῶτα; In sancta lumina), која обилује узвишеним и дубоким мислима о Тајни Крштења, о Христовом Крштењу и о Светој Тројици: „Вријеме је новорођења – родимо се свише! Вријеме је новосадања – прихватимо првог Адама! Немојмо остати овакви какви смо сада, постанимо онакви какви дијасмо саздани. Свијетлост свијетли у тами, тј. у овом животу – животу плотском, и мада је прогони, тама не може да је обузме... Познајте благодат овог дана, појмите силу Тајне; зар се још нисте узвисили изнад земље? Нису ли вас моја ријеч и тајноводство још понијели?... Са звијездом смо путовали, с мудрацима се поклонили, с пастирима били озарени, са анђелима славословили, са Симеоном прихватили у наручје и са Аном, престарјелом и цјеломудреном, исповиједали Бога. Нека је благодарност Ономе који својима дође као странац, да би прославио странца и дошљака!“

Међу надгробним бесједама се по својој снази и дубини издваја XLI-II „Надгробна бесједа Св. Василију Великом“ (Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος; Funeris oratio in laudem Basilii Magni), која представља веома важан извор података о животу Св. Василија и Св. Григорија. Бесједе VII, VIII и XVIII су такође надгробне, а посвећене су брату Кесарију (Εἰς Καισάριον τὸν αὐτοῦ ἀδελφὸν ἐπιτάφιος, Funeris in laudem Caesarii fratris oratio), сестри Горгонији (Εἰς τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ Γοργονίαν, In laudem sororis suae Gorgoniae) и оцу Григорију (Επιτάφιος εἰς τὸν πατέρα, Funeris oratio in patrem).

Григорију припадају три похвалне бесједе (XV, XXI и XXIV), од којих је по важности на првом мјесту XXI „Похвална бесједа Св. Атанасију Великом“ (Εἰς τὸν μέγαν Ἀθανάσιον; In laudem Athanasii), гдје описује и хвали врлине и подвиге овог светитеља и излаже укратко пут православног богопознања и богословља.

Бесједе I–III („На Пасху и о спорости“ – Εἰς τὸν ἅγιον Πάσχα καὶ εἰς τὴν βραδυτῆτα, In sanctum Pascha et in tarditatem; „Апологија због дјекства у Понт“ – Ἀπολογητικός, Apologetica; „Онима које су звали па нису дошли“ – Πρὸς τοὺς καλέσαντας, καὶ μὴ ἀπαντήσαντας, Ad eos qui ipsum acciverant nec occurrerant), обједињене су заједничком темом. У њима Св. Григорије правда своје дјекство у Понт након свештеничке хиротоније. Нарочито је важна „Апологија због дјекства у Понт“, у којој су изложене основе пастирског служења у Цркви. Ова бесједа је послужила као образац и извор за „Шест бесједа о свештенству“ Св. Јована Златоуста.

Бесједе VI, XXII и XXIII назване су „Мирне“ (Εἰρηνικός, De pace). У VI бесједи (Εἰρηνικός α', De pace 1) светитељ говори о повратку у крило Цркве групе назијанских монаха, а у бесједама XXII и XXIII (Εἰρηνικός β', γ', De pace 2-3), произнесеним у Цариграду, позива завађене стране на мир као „благо веома хваљено које малобројни чувају“ и излаже нијеко учење о Светој Тројици.

Социјалним и моралним темама посвећене су XIV, XVI, XVII, XIX и XXXVII бесједа. Међу њима издвајамо XIV бесједу „О сиромасољубљу“ (Περὶ φιλοπτωχίας, De pauperum amore) изговорену 373/4 у Кесарији, у добротворним установама које је подигао Св. Василије. Св. Григорије нас подсећа да смо као бића која су створена по Божијем лику и добију дужни да опонашамо Божије милосрђе, јер „ништа толико не чини човјека подобним Богу као милосрђе“. Будућу да у овом животу ништа није стабилно и да „овоземаљска блага брзо нестају, дају нам се на трен и слично каменчићима у игри скачу са једног места на друго, бивајући у власништву час овога, час онога“, Св. Григорије нас позива да будемо солидарни једни према другима и да према својим могућностима помогнемо унесрећене и болесне, јер тако „сабирамо и припремамо себи ризницу у будућем животу“ стичући блага која се никада неће измјенити или проћи: „Помози колико можеш... ублажи несрећу нанесену твојем роду; покажи усрдност у болести, буди штедар према невољном... Док пловиш по пријатном вјетру пружи руку ономе кога је задесио бродолом; док се сладиш здрављем и богатством, помози страдалнику. Не чекај да на личном примјеру осјетиш и искусиш како је нечовјечност велико зло и колико велико благо представља отворено срце према сваком невољнику. Унесрећеном пружи макар мало: твоја пажња неће бити малена ономе ко у свему оскудева, али ни Богу, уколико твоја милост одговара твојим могућностима. Умјесто великог дара принеси усрдност. Ако немаш баш ништа утјешити сузом. Невољнику је велико љекарство када га искрено схватиш; несрећа се веома олакшава искреним саосјећањем. Човјече, не сматрај и не третирај човјека горе од животиње за коју ти закон налаже да је извадиш из јаме ако у њу упадне, или да је вратиш њезином газди уколико залута“.

Већина Григоријевих пјесама или поема (сачувано 408) настала је последице његовог одласка са цариградске катедре. У Мињовој Патрологији оне су сабране у двије књиге: у првој књизи се налазе „Богословске поеме“ (Carmina theologica), које су подијељене на догматске (Carmina dogmatica) и моралне (Carmina moralia); у другој књизи се налазе „Историјске поеме“ (Carmina historica), које су подијељене на „Поеме о самом себи“ (Carmina de se ipso) и „Поеме о другима“ (Carmina quae spectant ad alios). Теме његових догматских поема су: тајна Свете Тројице, Спаситељ и Његова чуда и приче, анђели, грехопад, пророци Илија и Јелисеј итд. У моралним поемама Св. Григорије супротставља стра-

стима хришћанске врлине и истиче предност монашког живота у односу на свјетски живот. У лирским поемама оплакује биједу земаљског живота и призива помоћ Божију. Најпознатија лирска поема „О своме животу“ (Περὶ τοῦ εαυτοῦ βίου, De vita sua) састоји се из 1949 стихова и има аутобиографски карактер. Поема „О себи самом и о епископима“ (Carmina de se ipso) је по садржају блиска претходној.

Свети Григорије је водио опширну преписку са разним лицима: епископима, свештеницима, монасима, реторима, чиновницима, пријатељима и рођацима. Највећи број писама настао је у последњем периоду његовог живота. Под његовим именом до нас је дошло 249 писама, од којих неколицина припада другим ауторима. Најзначајнија су *два њисма Клидонију* (101. и 102. писмо) и *њисмо Некшарију* (202. писмо), у којима светитељ излаже православну христологију и побија Аполинаријево јеретичко учење. У неким од својих писама Григорије излаже теорију епистографије. Писма, по њему, треба да буду кратка, јасна и пријатна.

До нас је дошла једна религиозна драма (трагедија) написана за позориште, под називом „Страдајући Христос“ (Χριστὸς πάσχων, Christus patiens) коју рукописна традиција једногласно приписује Св. Григорију. Ова драма, античка по форми хришћанска по садржају, састоји се из 2602 јампска стиха. Огромна већина истраживача одбацује Григоријево ауторство датирајући настанак овог списка у XI или XII вијек. Приликом публикације ове драме у серији „Хришћански извори“ (Sources Chrétiennes) познати историчар и хеленист А. Туиле (André Tuilier) подробно је у уводу (Introduction) размотрио аргументе против Григоријевог ауторства и доказао да су они неутемељени и неодрживи. Пјеснички стил аутора трагедије је близак стилу Григоријевих аутентичних пјесама. Обраћајући пажњу на догматски садржај драме А. Tuilier је дошао до закључка да је она дјело аутора из IV вијека који се активно укључио у борбу против Аполинаријеве јереси.

Дјела Св. Григорија уживала су огромну популарност и ауторитет у каснијем периоду. Њих су тумачили и објашњавали Св. Максим Исповједник, Илија Критски и читав низ других аутора. Она су извршила велики утицај на богослужбену поезију. Божићни, богојављенски и пасхални канони Св. Јована Дамаскина и Св. Козме Мајумског су често само парафразирани одломци из бесједа Св. Григорија Богослова.

Богословље, за Св. Григорија, није ни наука, ни умјетност, ни професија, већ мистично усхођење ка Богу. Када богословље постане предмет јавних расправа оно се, по Св. Григорију, десакрализује, приземљује и губи своју мистичку димензију, јер не може свако да мудрује о Богу. Истинско богословље се рађа из смиреног и безречног стајања пред живим Богом, а не у споровима на догматске теме. Дар богословља „се не стиче охолошћу, нити се дарује онима који га мижу по земљи“ (Or. XXVII, 3). Људи који желе да богословствују „обавезно морају преиспитати себе,

а свој живот морају проводити у тиховању како би потпуно очистили и душу и тијело... (Or. XXVII, 3), јер говори о Богу – велика је ствар; међутим, много је веће дијело очистити себе за Бога, због тога што у злохуду душу не улази премудрост“ (ἐπειδὴ εἰς κακότεχνον ψυχὴν σοφία οὐκ εἰσελεύσεται; Or. XXXII, 12). То не значи да Св. Григорије не придаје важност образовању. Он критикује све оне који презиру ученост јер „такви желе да сви буду неучи као они како би сакрили своје недостатке и издјегли прекор због незнања“ (Or. XLIII, 11), али сматра да сама ученост без молитвеног тиховања не доноси добре плодове.

Веома важно мјесто у богословском систему Св. Григорија заузима учење о богопознању, које је најпотпуније изложено у XXVIII бесједи (другој бесједи о богословљу). Рационалистичком оптимизму Евномија Григорије супротставља апофатички, мистички пут богопознања. За Евномија став да је Божанска суштина непознатљива и несхватљива представља почетак атеизма, док за Св. Григорија став да је Божанске суштина умопостижна и потпуно схватљива (у овоземљском животу) представља врх безбожништва и богохулства. Пут богопознања је аскетски пут, пут подвига. Овај пут започиње умртвљивањем плоти, ослобађањем од чулног свијета, од материје, а завршава се запањеношћу и задивљеношћу пред Божијом величином и дубином. Што се човек више приближава Богу то више схвата немоћ разума и ријечи да искаже и докучи тајну Божанског бића. „Недокучивим не називам чињеницу да Бог постоји, него ко је Он по природи. Веома је велика разлика између увјерења и знања да неко постоји, и знања какав је тај што постоји по својој природи“ (Or. XXVIII, 5). Ниједна „рођена природа“ нема ни силе, ни начина да својом мишљу обухвати Бога (XXVIII, 4) будући да је биће Божије као „неко море суштине (οἶον τι πέλαγος οὐσίας) неограничено и бесконачно (ἄπειρον καὶ ἄοριστον) и изнад свих појмова о времену и природи“ (XXXVIII, 7). Св. Григорије каже да не зна „да ли је ово могуће узвишенијим и духовним природама које се налазе ближе Богу и озаравају се цјеловитом свјетлошћу, а које, можда, виде Бога, ако не потпуно, оно бар много савршеније и одређеније од нас и уз то по мјери свога чина, једни од других више и мање“ (XXVIII, 4).

Ниједно од имена или симбола, по Св. Григорију, није у стању да богодолично изобрази ту неизобразиву тајну и да је некако приближи човеку. Суштина Божија је са оне стране сваког имена и појма, и не постоји име које може да је обухвати и изрази (Or. XXX, 17). Сви узвишени епитети и сва имена која приписујемо Богу позајмљени су из видљивог материјалног свијета. То је покушај да се изрази оно што је неизрециво, да се учини доступним оно што је недоступно, да се учини схватљивим оно што је несхватљиво. Бог је као нестворена духовна супстанција изнад јерархије створених бића. Имена која дајемо Богу могу да указују и подсјећају на Њега, али не постоји ниједно име ко-

је би окарактерисало Његову суштину, и које би било у стању да нам дочара и да нам прикаже начин постојања Божанског бића. Кад бисмо у покушају да искажемо шта је Бог по својој суштини сјединили сва имена која се односе на Бога у једну цјелину, добила би се вјештачка апстрактна конструкција која би више личила на идола него на Бога. Свако име појединачно као и сва скупа не указују шта је Бог сам по Себи (τὰ κατ' αὐτόν), већ на оно што је око Њега (τὰ περὶ αὐτόν; Or. XXX, 17; XXXVIII, 7).

Св. Григорије дијели Божија имена на три категорије: а) имена која се односе на Његову суштину [ὁ Ὄν (Сушти), Θεός (Бог) и Κύριος (Господ)]; б) имена која указују на Његову власт над свијетом (Сведржитељ, Цар славе, Цар вјекова, Цар сила, Цар љубљенога, Цар царева, Господ Саваот, Господ сила, Господ господара); в) имена која се односе на Његов „домострој“ (Бог спасења, Бог освете, Бог мира, Бог правде, Бог Авраама, Исаака и Јакова, и сл.).

Од свих тих потврдних (катафатичких) имена која се односе на Бога најподесније и најадекватније је име ὁ Ὄν (Сушти) зато што не припада никоме осим Богу и директно указује на Његово вјечно постојање, на Његову самобитност (Or. XXX, 18). Ово име означава да „Бог у Себи има свецјело биће (ἅλον τὸ εἶναι) које није почело да постоји, а самим тим се неће ни прекинути“ (Or. XXXVIII, 7).

Иако су имена Божија релативна и непотпуна и свако од њих појединачно као и сва скупа не допуштају могућност да се представи шта је Бог сам по Себи (τὰ κατ' αὐτόν), она нису без значаја за богопознање. Имена, појмови и симболи који се односе на Бога карактеришу ову или ону особину Бога и говоре о Његовом дјеловању у свијету. Указују на Божанско биће као стваралачку силу и на логосност и премудро устројство цјелокупне творевине. Созерцање Божијег дјеловања у свијету и посматрање премудрог устројства творевине могу да приведу човјека богопоштовању и да му помогну да формира одређену представу о Богу. Али да би човјек формирао неки појам о Богу неопходно је, по Св. Григорију, чување, односно сабирање ума и непрестано размишљање о Творцу. Красота, сила и благост Божија пројављују се у разним природним појавама, али то су само одвојени зраци које ум треба да сабере у једно да би формирао одговарајући појам о Богу. Ако је ум расијан, он, бивајући поражен красотом одређених природних појава, почиње да их обожава и да се клања творевини умјесто Творцу. Тако се из погрешног богословља рађа идолопоклонство: „На основу оваквог размишљања почеше се неки клањати сунцу, други опет мјесецу, ови мноштву звијезда небеских, они опет цијелом небу, заједно са небеским свјетилима, помоћу којих почеше мјерити судбу свијета; неки се почеше клањати стихијама свијета: земљи, води, ваздуху, огњу, као да су оне тобоже неопходне свему и без њих не може да се одвија живот људски;

неки – шта је коме пало на ум од видљивих ствари, признавајући за бога све оно што им се учинило прекрасним“ (Or. XXVIII, 14).

Св. Григорије Богослов заступа нешто другачије мишљење по питању богопознања од Св. Григорија Ниског, који недвосмислено тврди да је суштина Божија апсолутно трансцендентна и непознатљива и у овом и у будућем животу. Он оставља као могућност да ће човјек у будућем животу након сједињења са Богом, тј. обожења, бити у стању да созерцава саму Божанску суштину: „Бога, ко је Он по природи и суштини, нико од људи никада није нашао и, наравно, неће пронаћи и схватити. А ако и пронађе некада, нека тада тек о томе расуђују и полемишу они који то желе. Пронаћиће, како ја то схватам, када се ово боголико и божанско, тј. наш ум и наша реч, сједине са себи сродним, када обличје узађе до Прволика коме и иначе стреми“ (Or. XXVI-II, 17). По Григорију, „овдје“ се човјек припрема за обожење, међутим само „тамо“, након преласка у други свијет, он га и достиже. Обожење представља врхунац богопознања и „границу тајне“ хришћанске вјере. Познање суштине Божије (можда) ће постати могуће тек када се човјек ослободи грубе материјалности и тјелесности, јер ово садашње „грубо тијело (греховно тијело) служи као сметња за разумјевање истине“ (Or. XXVIII, 4). Силом Христовог Оваплоћења и Васкрсења у будућем животу тијело ће престати да буде препрека за сједињење ума са оним што му је сродно, тј. са Богом. Када се човјек ослободи грубе тјелесности и узнесе до свог Првообраза постаће могућ његов сусрет са Њим лицем у лице. То виђење лицем у лице је познање Пресвете Тројице у преизобиљу Њене светости; то је бесједовање са Богом „који је ступио у јединство са боговима који Га познаше у мјери у којој Он познаје Њиме познате“ (Or. XXXVIII, 7). Мисао апостола Павла „...онда ћу познати као што бих познат“ (1 Кор 13, 12), која указује на непосредност познања Бога је истовремено, по Св. Григорију, мјера и граница богопознања у будућем вијеку. Обожени човјек неће познавати Бога у таквом степену као што Бог зна самог себе. Неће бити потпуне једнакости између самопознања Бога и богопознања човјека. У садашњем животу највиши степен богопознања је онај који је боговидац Мојсије достигао на Синајској гори, када је у мраку и облаку видио позадину Божију ($\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\lambda\iota\sigma\theta\iota\alpha$), тј. Његову славу, Његову величанственост пројављену и видљиву у творевини, али не и саму природу или суштину Божију (Or. XXVIII, 3). „Оно што је било скривено од његовог (Мојсијевог) погледа било је много узвишеније од виђенога“ (Or. XXXII, 16).

Слично представницима александријске богословске традиције, Св. Григорије дијели вјернике на двије класе: дјецу и мужеве у вјери (Or. XXXII, 13). Прости и необразовани људи су дјеца у вјери и потребно их је упознати са основним елементима хришћанског учења. За њихово спасење довољно је, по Св. Григорију, да исповједају Исуса Христа и да

вјерују да је васкрсао из мртвих. Саопштавање виших истина опасно је за њих саме због тога што нису у стању да „сваре тврду храну и учине је корисно употребљивом“ (Ог. XXXII, 13). Они у своје представе о Богу уносе чулне и материјалне елементе. Таквим представама унижавају самог Бога и падају у тежак гријех. По учењу Св. Григорија неправилно схватање Бога јесте хула на Њега, скрнављење Његове величине и светости. Више истине треба саопштавати само мужевима у вјери, тј. онима којима су доступне тајне богословља.

Своју подјелу на двије класе вјерника Св. Григорије оправдава примјерима из Светог Писма. Бог је и у Старом и у Новом Завјету повјеравао највише тајне својим изабраним слугама сразмјерно степену њиховог савршенства. Само је боговидцу Мојсију дозволио да се попне на врх Синајске горе и да уђе унутар облака, гдје му је у непосредној бесједи са њим саопштио најдубље тајне. Арон је пратио Мојсија али је остао изван облака, даље од њега заједно са народним старјешинама остали су Надав и Авиуд, док је народ остао у подножју Синајске горе (Ог. XXVIII, 2). Мојсије симболизује човјека у коме се богословље рађа из опита богоопштења, Арон онога ко богословствује на основу онога што је чуо од других, а Надав и Авиуд богословствују на основу тога што су имају висок јерархијски чин. Народ симболизује просте и неуче у вјери који не треба да се дотичу горе, тј. богословља, већ да „остану у подножју и само послушају глас у даљини, и диће сачувани од скрнављења и очистиће се као што је казано“ (Ог. XXXII, 16). Св. Григорије наводи такође примјер и из Новог Завјета. Иако су сви апостоли достигли високо савршенство у вјери само је некима од њих Господ Исус Христос открио најдубље тајне. На гори Тавор је открио своје Божанство само Петру, Јовану и Јакову. Христовој духовној борби у Гетсиманском врту присуствовала су такође само тројица наведених апостола (Ог. XXXII, 18).

Свети Григорије је постао славан захваљујући ненадмашном богословствовању о Светој Тројици. Он је развио и допунио учење Св. Василија, уносећи већи склад и тачност у дефиницију односа између Божанских личности унутар Свете Тројице. Колико му је било важно да заштити учење о Светој Тројици од јеретичких заблуда и да му да коначну форму најбоље се види из стихова једне од његових пјесама: „У великим водама мора живота, са свих страна узбурканог олујним вјетровима, само једно ми је драго, само једно представља моје богатство, моју утјеху и заборав патњи – свјетлост Свете Тројице“ (Carm. hist. II, 1, 15 // PG. 37. col. 1250).

Православно учење о Светој Тројици представљало је за Св. Григорија, као и за Св. Василија, златну средину између двије крајности – Савелијевог сливања и Аријевог раздјељивања лица (Ог. XX, 5–6), јер „једнако је нечастиво и Савелијево сливање и Аријево дијељење (Σαβελλιῶς συνάψαι καὶ Ἀρειανῶς διαστῆσαι) - сливање у односу на лице, а

дијељење у односу на природу“ (Or. XXXI, 30). Још јаче него Св. Василије, Св. Григорије истиче јединство Божанског бића, које заснива више на монархији Оца него на истовјетности суштине или једносуштју ипостаси. У Светој Тројици Отац је начало (ἀρχή) и узрок (αἰτία) Сина и Светог Духа (Or. XX, 6). Вјера у једног Бога сачуваће се, по мишљењу Св. Григорија, само ако будемо Сина и Духа Светога узводили ка једном узроку (αἰτία) Њиховог бића, а вјера у три ипостаси ако „не будемо измишљали Њихово смјешање, раздјељивање или сливање“ (Or. XX, 7). Исповиједање личних својстава сачуваће се само ако будемо сматрали Оца безначалним (ἄπειρος) у односу на ипостаси Сина и Духа. Безначалност није, по Св. Григорију, синоним Очевог Божанства него Његово својство које га разликује од Сина и Духа, који као и Отац посједују пуноћу Божанства. Син и Дух нису безначални у односу према Оцу, али су безначални у односу на вријеме (Or. XXIX, 3). Они су савјечни али не и сабезначални Оцу. Од Оца су али не и послје Оца. Нема временског размака између безначалности Оца и рођености Сина, између вјечности Оца и исхођења Духа Светога. Рођење Сина „од начала“ је савјечно како Његовом сопственом бићу тако и бићу Оца (Or. XXIX, 5). Односи тројичних ипостаси су дакле, по Св. Григорију, апсолутно надвремени, тако да рођење Сина и исхођење Духа треба мислити „прије сваког када“. Свака Ипостас је пројава једне те исте Божанске Суштине, али истовремено свака има сопствена лична својства која указују не само на Њихове разлике него и на Њихове вјечне и непромјенљиве односе. Свети Григорије се са Светим Василијем разилази у одређивању личних својстава ипостаси. Св. Василије најчешће као својства прве и друге ипостаси Свете Тројице наводи *очинство* (πατρότης) и *синовство* (υιότης), а лично својство Светог Духа увијек означава термином *свештост* (ἁγιότης). Св. Григорије својства ипостаси Свете Тројице обично одређује терминима: *нерођеност* (ἀγεννησία), *рођење* (γεννησις) и *исхођење* (ἐκπορευσις), а као синониме термину ἐκπορευσις користи термине πρόοδος, πρόβλημα, ἔκλειψις. „Карактеристично својство Оца је нерођеност, Сина – рођеност, Светог Духа – послање“ (ἔκλειψις; Or. XXV, 16). Он никад не означава личну карактеристику Светог Духа термином *свештост* (ἁγιότης) због његовог икономијског смисла и значења. Термин *исхођење* (ἐκπορευσις) он узима директно из Светог Писма (Јн 15, 26) са циљем да покаже мјесто Светог Духа у вјечном поретку и неизмјењивом јединству лица Свете Тројице.

За разлику од Св. Василија који, иако потпуно убијеђен у једносуштност и равнoчасност трију лица Свете Тројице, ни једном није назвао Светог Духа Богом, Св. Григорије са нарочитом снагом директно и јасно објављује Божанство Светог Духа: „Докле да скривам светилник под судом, а друге да лишавам савршеног Божанства? Вријеме је да се истина (о Божанству Духа) објелодани, да свијетли свим Црквама и ду-

шама, и свој пуности васељене (Ог. XII, 6); пошто од Њега (Оца) исходи, онда није створење, пошто је нерођен онда није Син, пошто је Он између нерођеног и рођеног, онда је Он Бог (Ог. XXXI, 7); Дух Свети је свагда био, јесте и биће. Он нема почетка нити краја, већ свагда пребива у истом достојанству и истом реду са Оцем и Сином“ (Ог. XLI, 6). Вођен дубоким унутрашњим религиозним интересом светитељ настоји да изнађе адекватну терминолошку форму која би недвосмислено указивала на Божанство Светог Духа и Његову једнакост са Оцем и Сином. Човјекова нада у обожење може, по Св. Григорију, бити тврдо заснована само ако Сила која га узводи на тај степен савршенства и сама посједује Божанско достојанство у пуној мјери.

Јеретици духовборци су чињеницу да се Свети Дух нигдје у Светом Писму директно не назива Богом наводили као главни доказ против његовог Божанства. Св. Григорије доказује да је Божанство Светог Духа индиректно засвједочено Светим Писмом: „Христос се рађа – Дух претходи; Христос се крштава – Дух свједочи; Христос бива кушан – Дух Га узводи; Христос чини чуда – Дух Га прати; Христос се узноси – Дух (Га) наслеђује“ (Ог. XXXI, 29). Имена Духа употребљена у Светом Писму такође указују на Његово Божанство: „Дух Божији, Дух Христов, Ум Христов, Дух Господњи, Господ, Дух усиновљења, Дух истине...“ (Ог. XXXI, 29 // PG. 36. col.165).

Духоборачком учењу Свети Григорије супротставља и мишљење о постепеном раскривању догматских истина у Цркви. У Старом Завету је било јасно изражено само учење о Богу Оцу, док је учење о Сину Божијем било исказано прикривено. Нови Завет је открио Сина и прикривено указао на Божанство Духа. Христос је обећао испослати Духа Светога, који ће довршити Његово учење. Дух Свети, који је сишао на Педесетницу на вјерујуће, дјелује сада у Цркви, непосредно откривајући истину Свога Божанства.

Вјера у божанство Светог Духа извире, по Св. Григорију, и из искуства Цркве, из Његове освећујуће улоге у Крштењу. Ако је Свети Дух посебно биће онда је Он или творевина или Бог, јер нема међустања између створеног и Божанског. Вјеровати и крстити се могуће је једино у Бога, а пошто између Бога и твари нема ничег средњег, слиједи да Свети Дух није ни створење (κτίσμα), ни производ (ποίημα), ни саслужитељ (σύνδουλος), него Бог (Ог. XXXI, 6). Свети Дух препорађа, пресаздаје и обожује човјека у Тајни Крштења, што свједочи о Његовој Божанској природи. „Ако Дух није достојан поклоњења, како ме онда обожује у Крштењу? А ако је достојан поклоњења, како није достојан и поштовања? А ако је достојан поштовања, како (онда) Он није Бог?“ (Ог. XXXI, 28 // PG. 36. col. 165) , пита се Св. Григорије.

Света Тројица је савез трију Лица, равноправних, једносупштних и нераздјеливо спојених свезом љубави. Свако Лице по истовјетности

суштине и силе (τῶ ταῦτῶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως) има такво јединство са сједињеним (Лицем), као и са самим собом (Or. XXXI, 15 (Or. XXXI, 16 // PG. 36. col. 152). У Тројици се не може представити било какво расијецање или диоба, као што не постоји расцјеп и дијељење између сунчевог круга и његових зрака. „Они се не разликују ни својом вољом, нити се по сили својој дијеле; све оно што налазимо међу стварима дјеливим, код њих једноставно нема мјеста“ (Or. XXXI, 14 // PG. 36. col. 149) Тројично Божанство није ни јединично ни мноштвено него изнад јединичности и мноштвености: „Сваки од Тројице, сагледаван сам по Себи, јесте Бог и све Троје, сагледавани заједно, јесу један Бог... не успијевам да помислим на Једно, а да се не озарим Тројицом; не успијевам да раздијелим Тројицу, а да се не узнесем ка Једном... Када у созерцању сјединим Тројицу, ја видим једно свјетило, не умијући да раздјелим или измјерим сједињену свјетлост.“ (Ὅταν τὰ τρία συνέλω τῆ θεωρίᾳ, μίαν ὁρῶ λαμπράδα, οὐκ ἔχων διελεῖν ἢ μετρήσαι τὸ φῶς ἐνιζόμενον; Or. XL, 41 // PG. 36. col. 417).

У својој 30. бесједи (четвртој о богословљу) Св. Григорије даје занимљиво тумачење стиха из Прича Соломонових 8, 22 *Господ ме је створио у уочетку њуша својега...* који је био главни аргумент евномијевцима да је Син Божији створење. Он повезује овај стих са стихом из Прича 8, 25 *Прије него се Јоре основаше, њприје хумова роди ме*. Премудрост о којој је овдје ријеч је, по њему, истинска ипостас, друго лице Свете Тројице, која у Причама 8, 22 и Причама 8, 25 указује на своја два рођења. Израз *Господ ме је створио* (Κύριος ἔκτισέν με) Св. Григорије повезује са рођењем Премудрости (Сина Божијег) у свијету, са оваплоћењем. Овај израз односи се на *човјештво* које је Премудрост рађањем међу људим узела ради нас, а израз *роди ме* (γεννᾶ με) односи се на Њено вјечно рођење од Бога Оца: „Ко може оспорити да се Премудрост назива творевином по рођењу доњем (κατὰ τὴν κάτω γέννησιν), и да се рађа - по рођењу првом и недостижном?“ (κατὰ τὴν πρώτην καὶ ἀληπτον; Or. XXX, 2 // PG. 36. col. 106).

Св. Григорије је изузетно значајан и као христолошки писац. Његова христологија је у значајној мјери утицала на раскривање и формулисање црквеног учења о Личности Христовој у V вијеку. Он је први теолог који у христологију уводи тројичне термине *φύσις* (природа) и *ὑπόστασις* (личност, ипостас), али у обрнутој формули. У тријадологији је једна природа и три ипостаси, а у христологији двије природе и једна ипостас.

Христологија Св. Григорија формирана је у његовој полемици са аполинаризмом. Аполинарије је порицао пуноћу људске природе у Христу. Савршена или пуна природа подразумијева, по Аполинарију, посебно лице, па би пуноћа човјештва у Христу претпоставља да се у Њему налази посебно човјечанско лице или ипостас. Пошто је ум начало самосталног постојања, постајање двају умова у Христу разорило

би, по њему, ипостасно јединство и била би два Сина. Христос је, по Аполинарију, примио само одушевљено тијело без ума, а мјесто ума заузео је Логос који врши функције које у обичном човјеку обавља ум. За Св. Григорија је Аполинаријево учење апсолутно неприхватљиво прије свега због негативних социјолошких последица. За људско спасење било је неопходно очовјечење Бога Логоса а не само оваплоћење. Оваплоћење које се не може назвати очовјечењем, не може бити спасоносно, јер оно што није примљено, што није сједињено са Богом, неће бити исцијељено и спашено. Ако би Христос био Бог који је примио само људско тијело онда Он не би био потпуни човјек и све што би учинио као човјек било би, по Св. Григорију, једна „лицемјерна позоришна представа“ (δράμα τῆς ὑποκρίσεως; Ер. 101). Адам је пао цијелим својим бићем а не само једним дијелом, и зато је цијелој људској природи било потребно исцјељење. Зато је било неопходно да Христос прими људско тијело због осуђеног тијела, људску душу због осуђене душе и људски ум због осуђеног ума, да би се слично осветило сличним. Нарушивши Божију заповијест у рају, човјек је најприје пао умом, па је уму било потребно исцјељење у највећем степену. Христос је усвојио све што је требало за спасење – цијелокупног човјека са душом, умом и тијелом. Сачувавши свецијело Божанство, Логос је на себе примио свецијело човјештво; оставши једносуштан Оцу по Божанству Син Божији је постао једносуштан нама по човјештву.

Начин сједињења двију природа у Христу Григорије означава терминима κρῆσις и μίξις (σύνκρασις) желећи да избјегне како гутајуће сливање (σύυυσις) тако и механичко слагање. Κρῆσις значи свецијело и узајамно сједињење (срастање) два или више тијела, при чему свако у сједињењу задржава сопствену суштину и њена својства. Као философски термин, он је најбоље изражавао православно схватање несливеног јединства двије природе, све док није погрешно и неправилно употребљен од стране монофизита.

Сједињење Бога и човјека у лицу Исуса Христа није, по Св. Григорију, био некакав вјештачки и привремени савез двију природа. У ипостаси Исуса Христа Божанство није обитавало благодатно, као у пророцима, већ је било суштински сједињено са Његовим човјештвом. Бог је за свагда примио на Себе људску природу, и Христос није одбацио тијело након Васкрсења. Други Христов долазак, по Григоријевом мишљењу, биће јављање Господа у људском тијелу, али у онаквом у каквом се Он јавио ученицима на Гори, то јест преображеном и обоженом. Григорије истиче јединство Христове Богочовјечанске личности изобличавајући Аполинаријево лажно тумачење православног исповиједања: „Двије су природе (у Христу) али не и два сина“ (Ер. 101, 19).

У својим христолошким расуђивањима Св. Григорије стално наглашава принцип узајамног општења (прожимања) својстава двију

природа (*communicatio idiomatum*), захваљујући којем се у Христу обо-жује свецијела Адамова природа. Природе се сједињују суштински, због чега прожимају једна другу. Тако Христос постаје извор и дароватељ спасења и обожења свима који се сједињују са Њим кроз Свете Тајне и кроз подвиг усхођења.

Желећи да нагласи пуну реалност људске и Божанске природе у Христу Григорије нека Христова својства посматра као одговарајућа смртном човјеку, а нека као одговарајућа бесмртном Богу: „Крштен је као човјек, али гријехе руши као Бог; кушан је као човјек, али побјеђује као Бог; гладовао је, али је нахранио хиљаде, пошто је Он хлеб животни и небески; морила Га је жеђ, али упућује позив: *ко је жедан нека ми њирије и нека њије*; замарао се, али је свима уморнима и обремененима даровао покој; Он се моли, али и услишава молитве; Плаче, али и прекраћује плач; Пита где положише Лазара, као човјек, али га и васкрсава као Бог; Био је мучен и рађаван, али Он лијечи сваку болест и рану; подижу Га на дрво и прикуцавају, али нас помоћу дрвета враћа у живот и спасава са Њим распетог раздојника; даје душу своју, али има власт узети је; умире, али животвори и смрћу уништава смрт; сахрањују Га, али Он устаје; силази у ад, али изводи из њега душе и усходи на небеса“ (Ог. XXIX, 20–21 // PG. 36. col. 100–101). Силом јединства Богочовјечанске личности, имена и својства која су карактеристична за једну природу, преносе се на другу природу, због чега Св. Григорије назива Христа страдајући Бог, говори о крви Бога и о смрти Бога, а Дјеву Марију назива Богородицом (Θεοτόκος). Из наведених разлога Христу треба одавати дожанско поклоњење како по Божанству тако и по човјештву.

Св. Григорије је веома јасно и убедљиво разјаснио догмат о „суштинском“ сједињењу „двјују природа“ у једној Богочовјечанској личности и антиципирао и дијагностификовао опасна скретања од православне христологије у V вијеку. Није случајно да су се Оци III и IV Васељенског Сабора позивали на његове списе, видећи у њему образац чистог и неповријеђеног православног учења о двјема природама у Христу. О Григоријевој догословској проицљивости најбоље свједочи следећи одломак из првог писма Кледонију (Ер. 101, 16–21): „Ко не признаје Свету Марију за Богородицу, тај је лишен Божанства (Εἴ τις οὐ Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρὶς ἐστὶ τῆς θεότητος). Ко говори да је Христос прошао кроз Дјеву као кроз цијев, а није се у њој образовао дожански и људски – дожански као без мужа, а људски као по закону ношења у утроби – тај је такође бездожник. Ко говори да се (у Дјевиној утроби) образовао човјек, а потом уступио мјесто Богу, тај је осуђен... Ко уводи два Сина – једног од Бога Оца, а другог од Мајке, а не једног истог, тај нека се лиши усиновљења које је обећано правосјернима (Εἴ τις εἰσάγει δύο Υἱούς, ἕνα μὲν τὸν ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, δεύτερον δὲ τὸν ἐκ τῆς μητρός, ἀλλ’ οὐχὶ ἕνα καὶ τὸν αὐτόν, καὶ

τῆς υἰοθεσίας ἐκπέσοι τῆς ἐπηγγελμένης τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσι). Јер двије су природе, Бог и човјек... али не два Сина и не два Бога... (Φύσεις μὲν γὰρ δύο Θεὸς καὶ ἄνθρωπος... υἱοὶ δὲ οὐ δύο, οὐδὲ Θεοί...) Краће речено, у Спаситељу је и једно и друго... али Он није и један и други – нека не буде тога! Јер је једно и друго једно у сједињењу – Бог се очовјечио, а човјек се обожио“ (Τὰ γὰρ ἀμφοτέρα ἐν τῇ συγκράσει, Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος; PG. 37. col. 177–180).

Св. Григорије је одбацио ранија учења о искупљењу (искупитељској жртви Христовој) као неоснована. Сам термин „искупљење“ (λύτρωσις) сусреће се у Библији и буквално значи „откуп“ (λύτρον – откуп), то јест новац који се доноси за ослобођење роба. Теорију Оригена и Св. Григорија Ниског по којој је човјек грехопадом потпао под власт ђавола, па је да би био искупљен било потребно да плати ђаволу компензацију, откуп, Св. Григорије је сматрао увредљивом, јер ђаво који је насилник и разбојник није достојан никаквог откупа (Or. XLV, 22). Такође је одбацио и теорију да је Син Божији пружио себе као откуп Оцу. Против ове теорије Св. Григорије наводи два аргумента (Or. XLV, 22): а) Пошто нисмо Богу робовали, онда ни откуп није могао бити дат Богу; б) Отац није могао жељети смрт Свог сопственог Сина, јер зашто би крв Јединородног била принијета Оцу, који није примио Исака, кога је пружио његов отац, него је замијенио жртвоприношење, давши овна умјесто разумне жртве.

Иако је одбацио наведене теорије Св. Григорије на једном мјесту говори о Христу који је пружио самог Себе на жртву Оцу: „Истина је то да он (Христос) сам Себе Богу приноси, да би нас сам уградио од онога који је над нама владао“ (Carm. dogm., 10). По његовом мишљењу „Отац прима жртву не због тога што је имао потребу за њом, него по икономији (ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκονομίαν), пошто је човјеку било нужно да се освети човјештвом Бога, да би Он сам издавио нас, надјачавши мучитеља силом и да би нас узнио себи кроз Сина, посредујућег и све устројавајућег у част Оца, Којем Он остаје покоран у свему“ (Or. XLV, 22 // PG. 36. col. 653). Крсна жртва Христова није била никакво плаћање дуга. Она није била потребна Богу Оцу, већ нама, и била је последица љубави, а не задовољења правосуђа Очевог. Безгрешни Христос је умро зато да би сишавши Својом душом у ад свезао тамо ђавола и ослободио од његове власти душе умрлих и да би Својим Васкрсењем свим вјерујућим даровао благодат васкрсења.

Антропологија Св. Григорија представља мјешавину библијског и јелинског учења о човјеку. Светитељ дефинише човјека као „разумно живо биће [разумну животињу]“ (ζῷον λογικόν) у којој је прах (земалски) тајанствено и неизрециво повезан са умом и ум са духом (Or. XXXII, 9). Као посредник између материјалног и нематеријалног свијета, човјек у себи носи карактеристике и једног и другог. Својим умом

он је спојен са божанским и невидљивим, а својим тјелом са земним и видљивим (Or. XXXVIII, 11). Будући истовремено духован и тјелесан, човјек сам по себи представља нешто парадоксално и несмјестиво у ум, хијероглиф кога није лако дешифровати. Св. Григорије га често назива „створеним богом“ и указује на његово високо достојанство: „Ако будеш ниско мислио о себи, (напомињем ти), да си ти Христово створење (πλάσμα Χριστοῦ) и дихање, достојно поштовања, честица (Њега), а затим и небесни и земни; ти си створени бог (τукτός θεός), незаборавни производ Творца, који кроз Христову страдања иде ка непролазној слави“ (Carm. moral. 9 // PG. 37. col. 678).

Када говори да је тијело „сметња за разумјевање истине“ и препрека на путу ка Богу, Св. Григорије мисли на људско тијело након грехопада. Он прави разлику између првоствореног тијела (σῶμα) и овог „тешког тела“ (βαρεῖα σάρξ), у које се (оно) тијело претворило као резултат грехопада (Or. XXXVIII, 12). Тијело првоствореног човјека било је достојно смјестилиште душе, али је кроз пад постало њеном тамницом. Силом Христовог Оваплоћења баланс између духовног и тијелесног начела у човјеку, који је нарушен грехопадом, поново је могуће успоставити. Зато су неопходни аскетски подвиг и светотајински живот Цркве. Благодарје Богооваплоћењу, човјек по „усиновљењу“ може да постане оно што је Син Божији по природи, тј. бог по благодати. Спасење и обожење човјека у Цркви настаје учешћем у тајнама Крштења и Евхаристије. У Крштењу се човјек препорађа и пресаздаје благодарје обожујућем дејству Светог Духа (Or. XXXI, 28), а у Евхаристији се „причешћује Христом, Његовим страдањем и Његовим Божанством“ (Or. IV, 52). Крштење очишћује човјека од првородног греха, а Евхаристија га чини причасним Христовом искупитељном подвигу и Божанству.

Тема обожења (θέωσις) заузима једно од централних мјеста у богословљу Св. Григорија. Пут обожења открива се кроз једносушно нам Христово човјештво које је обожено сједињењем са Богом Логосом. Обожење представља смисао и коначни циљ хришћанског живота. Бог „ствара живо биће (тј. човјека) које се овдје припрема и пресељава у други свијет и кроз стремљење ка Богу достиже обожење, што представља крај тајне“ (πέρας τοῦ μυστηρίου; Or. XXXVIII, 11 // PG. 36. col. 324).

Под обожењем Св. Григорије не подразумева промјену људске природе него човјекову цјеловиту причасност Божанском животу. За разлику од платоничара који уче да је немогуће обожење тијела будући да материја увијек остаје зла и непријатељска свему божанском Св. Григорије истиче да се читав човјек (и душа и тијело) обожује: „Путевима уским и тешким, кроз тијесна и за многе непроходна врата, у слављеничком спроводу Христос приводи Богу мене – бога, од земље створенога а не рођенога, мене који од смртног бесмртан постах. Заједно са великим образом Божијим (душом) Он привлачи и тијело, помоћника

мог, слично камену магнетном, што црно гвожђе привлачи“ (Carm. de se ipso 1 // PG. 37. col. 1004–1005).

Попут Св. Иринеја, Св. Атансија и Св. Василија и Св. Григорије истиче кључну улогу Духа Светога у обожењу човјека. За њега је обожење прије свега испуњење духа човјечијег Духом Светим. Дух Свети обнавља и пресаздаје човјека у тајни Крштења (Or. XXXI, 28). Он га „чини храмом, обожује и води ка савршенству...“ (Or. XXXI, 29 // PG. 36. col. 168).

Свети Григорије Ниски

(Γρηγόριος ὁ τῆς Νύσσης; Gregorius Nyssenus)

Један од најобразованијих и најдаровитијих црквених отаца, млађи брат Св. Василија Великог, Св. Григорије Ниски рођен је око 335. године у Неокесарији. Рано дјетињство провео је у кругу породице. О његовом хришћанском васпитању дринуле су се мајка Емилија и бака Макрина. Иако није похађао најпознатије школе тога доба стекао је импозантно философско и богословско образовање, за што су нарочито заслужни брат Василије и сестра Макрина које Григорије назива својим учитељима (Ер. 13, 4; 19, 6). Темељно је изучио Оригена, чија ће мисао извршити снажан утицај на његово богословље. Захваљујући прије свега свом таленту, али и брату Василију, он је успио да превазиђе многе слабости Оригеновог богословља и да створи оригиналан богословски систем.

Крајем педесетих или почетком шездесетих година IV вијека Св. Григорије ступа у црквену службу као чтец при Кесаријској цркви (Greg. Naz. Ер. 11, 4). Из његовог списка „О дјевичанству“ (гл. 3, 1) са знајемо да је био ожењен. Претпоставља се да је његова супруга била Теосевија о којој похвално говори Св. Григорије Богослов у писму (Ер. 197) упућеном Св. Григорију Ниском поводом њене смрти. Изражавајући најдубље саучешће епископу ниском због „престављења свете и блажене сестре“ Теосевије, Св. Григорије Богослов је назива „супругом јереја (ἱερέως σύζυγον), која му је равночасна и достојна великих Тајни“ (ὁμότιμον καὶ τῶν μεγάλων μυστηρίων ἄξιαν).

Убрзо послјеје укидања едикта Јулијана Отпадника (јануар 364), којим је хришћанима било забрањено да предају класичне дисциплине, Св. Григорије запада у краткотрајну религиозну кризу. Одушевљен јелинском философијом и књижевношћу, што истиче у писму чувеном учитељу говорништва Ливанију (Ер. 13), он напушта црквену службу и креће путем свјетске славе. Св. Григорије Богослов га прекоријева због тога што је „одбацио свештене и питке књиге (ἱεράς καὶ ποτήριους βίβλους) које је некада читао народу а узео у руке груде и непитке књиге“ и што „више воли да се назива ритором него хришћанином“ (ρήτωρ

ἀκούειν μᾶλλον ἢ χριστιανὸς ἠθέλησας; *Greg. Naz. Ep.* 11, 3–12 // *PG.* 37. col. 41). Захваљујући највише Св. Григорију Богослову, али и брату Василију и сестри Макрини, Св. Григорије је успио да превазиђе ова искушења и да се врати на прави пут. Касније ће наглашавати бесплодност свјетовне науке „која се све вријеме мучи порођајним мукама и никада не рађа живи плод“ (*De vita Moys.* II, 11).

Нови период у Григоријевом животу наступио је након хиротоније његовог брата Василија за епископа кесаријског 370. године. Када се Св. Василије сукобио са Антимом Тијанским око јурисдикције над новооснованом провинцијом (Кападокија II) он је, желећи да ојача своје митрополитанске позиције, крајем 371. или почетком 372. године посветио свога брата Григорија, против његове воље, за епископа кападокијског градића Нисе (*Greg. Nyss. Ep.* 9; *Basil. Ep.* 100). Григорије је био особа са изузетним спекулативним способностима али није имао дара за администрацију и управљање, што су обилато користили његови противници епископи аријанци, који су га оптужили за економске малверзације, због чега је 376. године на сабору у Ниси свргнут са катедре и послан у изгнанство (*Basil. Ep.* 237; 239). Након погибије проаријански настројеног цара Валента 378, Григорије се тријумфално вратио на своју катедру (*Greg. Nyss. Ep.* 6).

Ускоро умиру двије њему најближе особе – брат Василије и сестра Макрина, са којом је био посебно близак и у сталној преписци. Свети Григорије се последије Василијеве смрти осјетио дужним и обавезним да настави братовљево дјело. Тек тада је дошао до изражаја његов раскошан богословски таленат. Он не само да са великим успјехом води борбу против јеретика на догматском плану, него активно судјелује и у реорганизацији Цркве и учествује у рјешавању готово свих важнијих црквених питања тога времена.

У јесен 379. године Григорије учествује на Антиохијском сабору (*De vita Masc.* 15), који се бавио значајним богословским (Аполинаријева јерес) и црквеним питањима. Сабор му је повјерио да организује избор православних епископа на неке катедре у Понту и Малој Јерменији и тако спријечи намјере јеретика да поставе своје кандидате. Приликом повратка са сабора сазнао је да му је сестра на умору, па је отпутовао у Анису гдје проводи са Макрином последње дане њеног живота (*De vita Masc.* 16–35), а затим одлази у своју епархију да успостави ред који су били нарушили јеретици евномијани. У марту 380. године Св. Григорије у Ивори (Понт) организује избор новог епископа, а у априлу одлази у Севастију (Мала Јерменија) са намјером да учествује у избору митрополита, али је неочекивано и против своје воље он изабран за митрополита севастијског (*Ep.* 19; 22). У „вавилонском ропству“ у Севастии Григорије је остао неколико мјесеци и за то вријеме претрпио многе непријатности од својих противника, који су на њега хушкали и

представнике државне власти (Ер. 5; 19; 22). Пошто је успио да на севастијску катедру постави свога брата Петра, он се крајем 380. године враћа у Нису, гдје наставља започету писмену полемику са Евномијевим јеретичким учењем (Ер. 29).

Веома значајна је била Григоријева улога на Другом васељенском сабору. Својим говорима отварао је саборске сједнице а припала му је и част да одржи надгробно слово Св. Мелетију Антиохијском (Or. funebr. in Melet.), који се упокојио на сабору. Мало је ко од тадашњих саборских отаца био тако добро упућен у тријадологију као он. Зато нема сумње да је био од велике помоћи када је требало срочити текст Никеоцариградског симбола вјере. Постоји предање да је био и његов коначни редактор (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XII, 13*).

Григорије је тада уживао огроман ауторитет и био на врхунцу своје црквене и богословске дјелатности. Послије завршетка сабора цар Теодосије је 30. јула 381. године издао едикт у којем су Григорије, митрополит Еладије Кесаријски и епископ Отрије Мелитински означени као чувари православља у Понту, са којима су остали епископи били дужни да буду у црквеном општењу, јер је то био доказ њихове православности (*Greg. Nyss. Ер. 1, 31; Soz. Hist. eccl. VII, 9, 6*). Године 382. и 383. учествује на помјесним саборима у Цариграду. Одлуком једног помјесног сабора (највјероватније цариградског из 382) Григорије је добио налог да заведе ред у арабљанским црквама (Ер. 2, 12–13). Материјална средства за његову црквену мисију у Арабији обезбједио је цар Теодосије (Ер. 2). Послије успјешно обављене мисије, Григорије је на молбу „предстојатеља свете Јерусалимске Цркве“ посјетио Палестину гдје су јеретичка учења узела маха (Ер. 2; 3; *De vita Masc. 1*). Дио свештенства Јерусалимске Цркве је, због предрасуде да Григоријева христологија садржи хетеродоксне елементе, одбио да се сусретне са њим (Ер. 3). Незадовољан духовним стањем у Светој Земљи, гдје је нашао мало вјере а много нереда и неморала, Григорије није одобравао поклоничка путовања у ту област, нарочито женама, првенствено због опасности да се изгуби чистота и цјеломудреност (Ер. 2).

Године 385. припала му је част да одржи надгробна слова царици Флакили и принцези Пулхерији. У том периоду је упознао чувену ђаконису Олимпијаду, поштоватељицу Св. Јована Златоуста, којој је посветио своје „Тумачење Пјесме над Пјесмама“. О последњим годинама живота Св. Григорија знамо веома мало. Удаљио се се на неко вријеме од црквене политике и догматских спорова и посветио се вођењу своје епархије и унапређењу духовног живота у њој. Из његових писама (Ер. 6; 18; 21) сазнајемо да је основао нови манастир у Ниси. У том периоду написао је нека од својих најзначајнијих дјела („О животу Мојсијевом“, „О циљу живота по Богу“, „Тумачење Пјесме над Пјесмама“). Године 394. учествује на сабору у Цариграду, на којем се расправљало о

арабљанским црквама. То је последњи помен о његовом животу. Претпоставља се да се убрзо и упокојио.

Епископ ниски је још за живота стекао углед „заштитника“ и „стуба“ православља, али је касније, у вријеме оригенистичких спорова, због учења о апокатастази његова слава почела да тамни. Седми васељенски сабор га је „рехабилитовао“ и дао му почасно име „отац отаца“. Св. Максим Исповједник га назива „учитељем васељене“.

Св. Григорије је најплоднији писац међу кападокијским оцима. Дјела су му дубока и снажна и показују сву ширину његовог духа и свестраност његове богословске и философске културе. Можемо их подијелити на: догматско-полемичка, морално-аскетска, егзегетска, бесједи и писма.

У дјелима догматско-полемичког садржаја Григорије углавном побија савремене му тријадолошке и христолошке јереси. Четири трактата упорна против аномејског јеретичког учења обједињена су у једно дјело под називом „Против Евномија“ (*Contra Eunomium*), које спада међу најзначајније догматске радове хришћанске старине. У прва три трактата, настала између 380. и 383, Григорије полемише са догматским ставовима изложеним у спису „Апологија апологије“ (Ἦπερ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία), који је Евномије написао као одговор на Василијево „Побијање апологије безбожног Евномија“. Четврти трактат представља подродну критику „Исповједања вјере“, које је Евномије поднио цару Теодосију 383. године. Пун назив овог трактата је „Побијање Евномијевог исповједања“ (Λόγος ἀντιρρητικός πρὸς τὴν Εὐνομίου ἔκθεσιν; *Refutatio confessionis Eunomii*). У рукописној традицији поредак трактата је измјењен а дјело се састоји из 12 књига. Прву и другу књигу чине први и четврти трактат, а књиге 3–12 трећи трактат, који је подјељен на десет књига. Дванаестој књизи придодат је други трактат као њен други дио. У Мињовој Патрологији дјело је издато под насловом „*Contra Eunomium libri duodecim*“ (Против Евномија дванаест књига). Првобитни поредак васпостављен је у издању сабраних дјела Св. Григорија Ниског које су приредили В. Јегер и Х. Лангербек [Werner Jaeger & Hermann Langerbeck, *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), Leiden 1958–1996]. У овом издању прва три трактата су обједињена под заједнички називом „*Contra Eunomium Libri*“, а четврти има посебно заглавље „*Refutatio confessionis Eunomii*“.

Своју христологију Св. Григорије излаже у краћој расправи „Против аполинариста Теофила“ (Πρὸς Θεοφίλον κατὰ Ἀπολιναριστῶν; *Ad Theophilum adversus Apollinaristas*) и у опширном дјелу „Полемичка ријеч против Аполинарија“ (Πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου ἀντιρρητικός λόγος; *Antirrheticus adversus Apollinarium*). У „Полемичкој ријечи против Аполинарија“ Григорије темељно анализира и побија јеретичке ставове које је Аполинарије изложио у свом дјелу „Доказ Божанског оваплоћења“ (Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως). Учењу аполинаријеваца да је Христово тијело сишло са неба и да је у Христу Логос заузео мјесто људског

ума Григорије супротставља православно учење о сједињењу двију пуних природа (божанске и људске) у личности Исуса Христа.

Трактат „Велика катихетска ријеч“ (Λόγος катηχητικός; *Oratio catechetica magna*) је један од најзначајнијих догматских списа Св. Григорија у којем су систематски изложене основне истине хришћанског вјероучења. Састоји се из предговора и 40 поглавља која по садржају можемо подијелити на три дијела: теолошки, икономијски и светотајински. У теолошком дијелу (гл. 1–4) говори се о једноме Богу у три лица, о једносушности Сина Оцу и о Божанству Св. Духа. У икономијском дијелу (гл. 5–32) се разматра сотириолошка мисија Христова. Почињући од стварања човјека и његовог грехопада Григорије показује како је Христос васпоставио и обновио човјека Својим Оваплоћењем и искупио га од власти ђавола и смрти. У светотајинском дијелу (гл. 33–40) говори се о Тајнама Крштења и Евхаристије и вјери у Св. Тројицу као главним условима спасења сваког човјека. У овом трактату изложено је и погрешно учење о апокатастази (гл. 26, 35 и 40). „Велика катихетска ријеч“ послјије Оригеновог списа „О началима“ представља прво систематско излагање догматског учења Цркве.

„Дијалог о души и васкрсењу“ (Λόγος περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως; *Dialogus de anima et resurrectione*) је настао 380, послјије смрти Григоријеве сестре Макрине коју је светитељ посјетио и с њом разговарао када се враћао са сабора у Антиохији. То је један од најинтимнијих списа овог кападокијског оца гдје износи своја размишљања о смрти и загробном животу. Утицај Платоновог „Федона“ на „Дијалог“ одразио се много више на форму него на сам садржај списа. Григорије заступа хришћанско схватање душе и истиче васкрсење цјелокупног човјека. И у овом спису је изложено учење о апокатастази.

У спису „Против судбине“ (Κατὰ εἰσαρμένης; *Contra fatum*) насталом 382. светитељ излаже учење о слободи воље и побија паганско фаталистичко вјеровање у човјекову зависност од распореда и кретање звијезда у моменту његовог рођења.

Осим наведених, догматској проблематици посвећени су и следећи списи Св. Григорија: „Јелинима о општим појмовима“ (Πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν; *Ad Graecos ex communibus notionibus*), „Симплицију о вјери“ (Πρὸς Σιμπλικιον περὶ πίστεως; *Ad Simplicium de fide*), „Евстатију о Светој Тројици“ (Πρὸς Εὐστάθιον περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος; *Ad Eustathium de Sancta Trinitate*), „О Светом Духу против македонијеваца духодораца“ (Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κατὰ Μακεδονιανῶν τῶν πνευματομάχων; *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*), „О разлици између суштине и ипостаси“ (Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως; *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos*) и „Авлавију о томе да нису три Бога“ (Περὶ τοῦ μὴ οἶεσθαι λέγειν τρεῖς Θεούς, πρὸς Ἀβλάβιον; *Ad Ablabium quod non sint tres dei*).

Трактат „О разлици између суштине и ипостаси“, који је погрешно приписиван Св. Василију Великом (38. посланица), представља један од најзначајнијих догматских споменика. У овом трактату аутор излаже тројично богословље кападокијаца и објашњава кључне тријадолошке термине.

У трактату „О Светом Духу против македонијеваца духобораца“, насталом непосредно пред Други васељенски сабор, Григорије побија духоборачко учење и брани Божанство Св. Духа. Он настоји не само да изложи православну пневматологију него и да поучи вјернике о дјеловању Св. Духа у њиховом животу истичући да човјек без њега не може остварити свој натприродни циљ. Само Бог Дух Свети преображава човјека у ново створење које постаје способно баштинити Царство небеско.

Веома је важан и спис „Авлавију о томе да нису три Бога“ у којем Св. Григорије побија оптужбе за тритеизам и брани вјеру у једног троипостасног Бога.

Рукописна традиција приписује Св. Григорију трактат „Против Арија и Савелија“ (Κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου; *Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio*). Један број научника (K. Holl, F. Loofs, P. Godet, J. Leipoldt) сматра да је Дидим Слијепи аутор овог трактата а његов настанак датирају прије 358. године.

Григорије је написао десетак егзегетских радова у којима дотиче велики број богословских тема. У већини ових дјела он се упушта у шира догматска, антрополошка, духовна и мистичка разматрања, али их сврставамо у егзегетска зато што се директно наслањају на текстове књига Старог и Новог Завјета.

У својој егзегези Григорије је углавном следбеник александријске традиције коју оличавају Филон и Ориген, али не занемарује ни дословно (буквално) тумачење по узору на свога брата Василија.

Његове егзегетске радове можемо подијелити у двије групе. Првој групи припадају списи „О стварању човјека“ и „Апологија шестоднева“, у којима Св. Григорије, по узору на свога брата, користи буквални егзегетски метод. Другој групи припадају остали Григоријеви егзегетски списи, у којима користи алегоријски метод по узору на Филона и Оригена, чије основне егзегетске принципе усваја.

У трактату „О стварању човјека“ (Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, *De orificio hominis*), написаног на молбу свога брата Св. Петра Севастијског као допуна Василијевог „Шестоднева“, Св. Григорије развија хришћанску антропологију засновану на теолошко-философском тумачењу Пост 1, 26. У пропратном писму брату Петру истиче да је у овом спису изложио цјеловито православно учење о човјеку: о његовом првоначалном, садашњем и будућем саставу и стању, и тако испунио задатак који је Петар од њега тражио. Трактат „О стварању човјека“ је најзна-

чајније дјело из области хришћанске антропологије у патристичком периоду, које ће много утицати на писце познијег периода.

„Апологију шестоднева“ (Απολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου; *Apolo-gia in Hexaemeron*) Св. Григорије је, као и претходно дјело, написао са циљем да допуни Василијев „Шестоднев“ и одговори на примједбе настале у вези са њим. „Апологија шестоднева“ написана је на високом научном нивоу. Григорије настоји да усклади библијски извјештај са достигнућима и закључцима ондашњих природних наука. Иако се надовезује на Василијев рад, овај спис представља по своме циљу и обради самостално и независно дјело.

У егзегетском раду „О животу Мојсија законодавца или о врлинском савршенству“ (Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως τοῦ νομοθέτου ἢ περὶ τῆς κατ’ ἀρετὴν τελειότητος; *De vita Moysis*) познатијем под краћим називом „О Мојсијевом животу“, највише простора посвећено је морално-аскетским и мистичко-созерцањским темама. Спис има два дијела који одговарају двјема различитим методима тумачења Светог Писма. У првом дијелу (77 параграфа) аутор излаже основне догађаје из Мојсијевог живота држећи се дословног смисла (ἱστορία), а у другом дијелу (321 параграф), користећи алегоријски егзегетски метод, приказује Мојсијев живот као символ и образац духовног усхођења. У овом спису, насталом око 390, положен је темељ хришћанске мистике, а његов утицај на касније аскетске писце диће огroman.

У „Посланици о врачари (трбухозборитељци) епископу Теодосију“ (Ἐπιστλή διὰ τὴν Ἐγγαστριμυθον πρὸς Θεοδόσιον Ἐπίσκοπον; *De pythonsa ad Theodosium episcopum*) Григорије тумачи епизоду из 1. Књиге Самуилове (28, 3–25) о ендорској врачари, истичући да се Саулу јавио не дух Самуилов него демон који је узео обличје пророка. Спис је уперен против магије и спиритизма као изума ђавола.

„Тумачење Пјесме над пјесмама“ (Ἐξήγησις τοῦ Ἄισματος τῶν Ἄισμάτων, *Homiliae in Santicum santicorum*) Св. Григорије је написао пред крај живота под утицајем истоименог Оригеновог дјела, које љепотом и богословским садржајем увелико надмашује. Овај егзегетски рад чине 15 омилија произнесних за вријеме богослужења а записаних од стране његових слушалаца, које је аутор касније редитовао (око 389) и посветио ђакониси Олимпијади. Под видом једне „брачне пјесме“ описан је, по Св. Григорију, бестјелесни, духовни, и непорочни савез душе са Богом (*In Cant. Santic. 1*).

У „Бесједама на блаженства“ (Λόγοι εἰς τοὺς μακαρισμοὺς, *Orationes de beatitudinibus*) тумачи и сагледава осам блаженства као осам степеница духовног усхођења ка савршенству и блаженом договиђењу. Будући да је сам Бог савршено блажен (1 Тим 1, 11; 6, 15), усходећи по лествици блаженстава ми се све више уподобљавамо Богу који је на врху те лествице (*De beat. 5*).

Осим наведених Св. Григорију припадају и следећи егзегетски списи: „Тумачење Молитве Господње“ (Λόγοι εἰς τὴν προσευχήν; De oratione dominica orationes), „Бесједе на Књигу проповједникову“ (Ομιλίαι εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν; Homiliae in Ecclesiasten), „О натписима псалама“ (Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν; In inscriptiones Psalmorum) и двије Омилије на Прву посланицу Коринћанима (6, 18 и 15, 28).

У дјелу „О натписима псалама“ Св. Григорије раскрива морално-поучни циљ натписа псалама. Он доказује да су сви псалми у Псалтиру распоређени не по хронолошком него по систематском поретку са циљем да читаоца постепено узводе на више ступњеве савршенства. Таквих ступњева има пет а у складу са тим и псалтир је подјељен на пет дијелова: први (пс. 1–40) - обраћање врлинском живљењу; други (пс. 41–71 - радост због тога; трећи (пс. 72–88) - созерцање небеског; четврти (пс. 89–105) - презрење према свему земаљском и просвјећење Божанском свјетлошћу; пети (пс. 106–150) - сједињење са Богом.

Свој први аскетски спис „О дјевичанству“ (Περὶ παρθενίας; De virginitate) Григорије је написао 371. године на молбу брата Василија. Он је од Св. Григорија тражио да као врстан ретор и теолог напише рад у којем ће образложити смисао манастирског живота. „Περὶ παρθενίας“ представља похвалу и апологију дјевствености, а циљ му је да код читалаца пробуди стремљење ка врлинском животу.

Своје најзначајније аскетско дјело „О циљу по Богу и истинском подвижништву“ (Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως; De instituto christiano) Св. Григорије је написао пред крај живота. Овај трактат представља врхунац Григоријевог монашко-аскетског учења и његов духовни тестамент. У њему је дата синтеза ауторових главних мисли о духовном животу изложених у његовим ранијим дјелима. У првом дијелу трактата (гл. 1–5) Григорије расуђује о циљу подвижничког живота који се огледа у достизању савршенства. За достизање тог циља неопходно је темељно очишћење и припрема душе која треба да постане сасуд божанске љубави. У основи цјелокупног подвига мора, по Св. Григорију, да стоји принцип синергије (сарадње) Божанске благодати и човјекове слободне воље. Други дио трактата (гл. 6–9), који је посвећен различитим питањима монашког живота је готово идентичан са другим дијелом „Велике посланице“ која припада *Макаријевском корџу*. Њемачки научник В. Јегер (Werner Jaeger † 1961) заступа тезу да је аутор „Велике посланице“ имао пред очима трактат Св. Григорија Ниског, те је према томе зависио од њега. Не мали број новијих истраживача заступа становиште да трактат Св. Григорија Ниског представља прераду „Велике посланице“. Спис „О циљу по Богу и истинском подвижништву“ је дио веома популаран у аскетским круговима и значајно је утицао на развој монаштва.

„Посланица о животу преподобне Макрине“ (Επιστλή εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης; Vita sanctae Macrinae) настала је између 380. и 383.

године. Овдје Св. Григорије описује животни пут своје сестре Макрине, настојатељице женског манастира у Аниси и своје духовне учитељице, приказујући је као узор подвижничког живота. Иако овај спис има форму посланице он по свом обиму и садржају излази из граница епистоларног жанра.

Св. Григорију припадају још два аскетска трактата: „Монаху Олимпију о савршенству“ (Πρὸς Ὀλύμπιον περὶ τελειότητος; De perfectione christiana ad Olympium monachum) и „Армонију о томе шта значи име хришћанин“ (Πρὸς Ἀρμόνιον περὶ τοῦ τί τοῦ Χριστιανῦ ἐπάγγελμα; De professione christiana ad Harmonium).

У првом трактату своја расуђивања о хришћанском савршенству Св. Григорије заснива на христолошким текстовима апостола Павла кога истиче као најбољег руководиоца (ἐπωνυμία) за хришћане. Он наводи и темељно анализира имена Христова која срећемо у посланицама апостола Павла (*Божија сила, Божија њремудрост, Јединородни Син, Господ славе, велики Архијереј* итд.) доказујући да се савршенство достиже само ако слиједимо Христа, јер је Христос врлина, светост и савршенство највећој могућој мјери. Зато најприје треба да упознамо Христа да би смо кроз подражавање врлинама и красоти Првообраза достигли савршенство.

У другом трактату епископ ниски истиче да хришћанин није онај који је то само по имену већ онај који то својим животом свједочи. Онај ко се представља под тим именом а не пројављује у животу хришћанске врлине „тај лажно носи ово име“. Јер као што Господ не би могао да буде Христос (помазаник) ако Он не би био правда, чистота, истина и отуђење од сваког зла исто тако не може да буде хришћанин онај ко не пројављује у животу хришћанске врлине.

Од 29 тематски разноврсних бесједа Св. Григорија издвајамо следеће: „О Божанству Сина и Духа и похвала праведном Авраму“ (Περὶ θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος καὶ ἐγκώμιον εἰς τὸν δίκαιον Ἀβραάμ, De deitate Filii et Spiritus Sancti), „На дан Рођења Спаситеља“ (Εἰς τὸ γενέθλιον τοῦ Σωτῆρος, Oratio in diem natalem Christi), „Похвална слова Св. првомученику Стефану 1–2“ (Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον πρωτομάρτυρα Στέφανον Α'– Β', Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem 1–2); „Слово о животу Св. Григорија Чудотворца“ (Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ, De vita Gregorii Thaumaturgi), „Похвално слово брату Василију“ (Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Βασίλειον ἀρχιεπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, In Basilium fratrem), „Против оних који одлажу крштење“ (Πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα, De iis qui Baptismum differunt) и бесједе „О сиромашљудљу 1–2“ (De pauperibus amandis 1–2).

У бесједи „О Божанству Сина и Духа“ произнесеној на Цариградском сабору 383, Св. Григорије побија аријанско учење о Светој Тројици и осуђује празне разговоре о Богу којима је у то вријеме народ био

склон. Бесједа „На дан Рођења Спаситеља“, произнесена 25. децембра 1986, садржи важна свједочанства о начину празновања Божића у IV вијеку. У „Похвалним словима Св. првомученику Стефану“ (386) светитељ брани дожанско достојанство Светог Духа и побија мишљење да је Св. Стефан у моменту смрти видио само два лица Свете Тројице, а такође тумачи правилно израз „с десне стране Оца“ (Дап 7, 56). У „Слову о животу Св. Григорија Чудотворца“ говори о подвизима и врлинама неокесаријског епископа, а у „Похвалном слову брату Василију“, произнесеном 1. јануара 381, на годишњицу братовљеве смрти, износи важна свједочанства о личности и карактеру Св. Василија кога пореди са Јованом Крститељом и апостолом Павлом. У бесједи „Против оних који одлажу крштење“ (381) Григорије савјетује катихуменима да не одлажу крштење да не би умрли у гријеху. У бесједама „О сиромохаљубљу“ светитељ оштро критикује оне који се немилосрдно и без поштовања односе према болеснима и сиромашнима: „Не презири оне који су непокретни, као да ништа не вриједе. Размисли ко су (да су створени по лику Божијем) и открићеш које им је достојанство... Буди великодушан са овом браћом, жртвама несреће. Дај гладноме оно што одузмеш од свога стомака... Не мисли да је све твоје! Један дио мора бити и за сиромаше, за те пријатеље Бога... Чему ти користи пост и уздржавање од меса, ако онда у својој злоби непрестано кудиш свога брата? Каква ти је корист од тога пред Богом ако одузимаш из руку сиромаша оно што је његово?“ (De pauperibus amandis // PG. 46. col. 456–465).

До нас је дошло 28 писама Св. Григорија која су настала у периоду његовог епископског служења. У писмима налазимо важне аутобиографске податке и занимљива расуђивања на догматске и морално-аскетске теме.

Ниједан од отаца четвртог вијека није се у свом богословствовању више користио многобожачком философијом од Св. Григорија Ниског. Иако често критикује философију указујући да она нема апсолутно и независно значење и да је сама по себи бесплодна, он истовремено истиче да је она корисна и неопходна за формулисање и излагање хришћанских истина. Као што су блага која су сакупили Египћани била предначинена за Јевреје, који су их приликом изласка из Египта понијели са собом и користили се њима, тако и хришћани, по Св. Григорију, морају да се односе према философији коју треба ослободити многобожачког ропства и користити је као слушкињу хришћанског богословља (De vita Moys. II, 115–116).

Ниједно питање није заокупљало пажњу Св. Григорија као питање богопознања. Одређену представу о Богу човјек може да створи сагледавањем творевине која носи у себи отиске творачких сила и енергија и тако указује на премудрог Творца (De beat. 6). Представа о Богу усађена је у саму људску природу (De beat. 5 // PG. 44. col. 1249). Богопознање је

могуће кроз самопознање будући да је човјек створен по лику и подобију Божијем (In Cant. Cant. 2 // PG. 44. col. 805). Кроз познање у себи специфичних црта лика Божијег човјек спознаје Бога као свој Прволик. Неопходан услов богопознања је очишћење лика Божијег у човјеку од прљавштине гријеха (De virg. 11, 5) „јер чистота, бестрашће, отуђење од сваког зла јесте Божанство (καθαρότης γὰρ, ἀπάθεια, καὶ κακοῦ παντὸς ἀλλοτριώσις ἢ θεότης ἐστίν), зато ако је то у теби онда је без сумње у теби Бог“ (De beat. 6 // PG. 44. col. 1272). У души, очишћеној подвигом и ддијењем, одражава се Бог.

У трактату „О Мојсијевом животу“ и у „Тумачењу Пјесме над Пјесмама“ Григорије описује три степена богопознања на примјеру боговидца Мојсија. Мојсијево духовно усхођење започиње виђењем свјетлости, затим му се Бог обраћа у облаку, а када се Мојсије успео навише видио је Бога у примраку и био посвећен у најдубље богословске тајне.

Први степен богопознања, који је симболички описан у књизи Изласка (3, 1–8) када се Бог јавља Мојсију у несагоривој купини, представља очишћење (κάθαρσις). Прије тог првог сусрета са Богом Мојсије је био дужан да скине обућу своју с ногу, што по Св. Григорију симболизује ослобођење од „кожне одјеће“ (De vita Moys. II, 22), тј. од страсти и гријехова који оптерећују човјека још од његовог изгнанства из раја. На овом степену хришћански гностик се удаљава од лажних многобожачких представа о Богу и прелази из таме незнања у свијетлост богопознања.

Ослобођен од порока, страсти и свјетских заблуда хришћански гностик јасно сагледава видљиву творевину или природу (θεωρία φυσική) и присуство Божије у њој. Он види свијет онакав какав јесте, без икаквих фантазија и предрасуда, у којем свака ситница и сваки детаљ добијају свој смисао и своје значење, али истовремено стиче свијест о скривеним стварима, о невидљивом свијету. „Ова свијест је нека врста облака, који надсјењује све виљиво и полако води душу и навикава је да гледа према ономе што је скривено“ (In Cant. Cant. 11 // PG. 44. col. 1000).

Мојсијев сусрет са Богом у (при)мраку симболизује улазак душе у тајне одаје божанског знања, у мистичко богословље (μυστική θεολογία), гдје је она одсјечена са свих страна божанским (при)мраком (In Cant. Cant. 11 // PG. 44. col. 1000). То је иступљење (ἐκστασις) душе изван свих појмова, слика и представа, нека врста „трезвене опијености“ (νηφάλιος μέθη) или „будног сна“ (ξένος ύπνος καὶ ἐγρήγορις) душе која је сједињена духовним савезом са Богом. Улазак душе у Божански (при) мрак (θεῖος γνόφος) представља прекраћивање сваке тјелесне и мисаоне дјелатности и ступање у „унутрашње светилиште“ (τὸ ἐνδότερον), гдје она непосредно долази у додир са Богом (In Cant. Cant. 1). Овај непосредни однос (савез) душе са Богом, који представља највиши степен богопознања, можемо окарактерисати и као обожење (θέωσις),

причасност (μετουσία), сједињење (ἀνάκρασις). Тражено, тј. Бог превазилази свако знање и окружен је са свих страна непостижношћу као са некаквим мраком (De vita Moys. II, 162). Божански (при)мрак (θεῖος ὑνόφος) означава управо ту непознатљивост, несхватљивост и несагледивост Божанске суштине. Узрок непостижности (непознатљивости) Божанске суштине је, по Св. Григорију, њена безграничност: „Блажена, вјечна и изнад сваког ума природа (ἢ μακαρία καὶ αἰδιος καὶ πάντα νοῦν ὑπερέχουσα φύσις), која сва бића собом обухвата (πάντα τὰ ὄντα ἐν ἑαυτῇ περιέχουσα), не може се обухватити никаквом границом (οὐδενὸς περιέχεται ὄρου)... све што се доводи у везу са њом се при умовању распршује у бесконачност и неодређеност“ (In cantic. cantic. 5 // PG. 44. col. 873)

Поистовјећивање знања и посједовања (ἔχειν) представља важан гносеолошки принцип код Св. Григорија. Знање, по Св. Григорију, означава исто што и посједовање и зато онај који познаје Бога посједује сва божанска добра: вјечни живот, нетрулежност, блаженство, незалазно царство, весеље, свјетлост итд (De beat. 6 // PG. 44. col. 1265).

Са учењем о безграничности и непостижности Божанског бића повезан је други важан аспект Григоријевог учења о богопознању – *εἰλεκτῆσις* (ἐλέκτασις). Термин *εἰλεκτῆσις* означава „стремљење напријед“ (ἢ τῶν ἐμπροσθεν ἐλέκτασις). Код Св. Григорија овај термин указује на то да се хришћанско савршенство састоји у сталном кретању напријед, у бесконачном кретању душе ка Богу. Примичењен на богопознање ἐλέκτασις означава постојано стремљење да познамо Бога који је по својој природи безграничан и самим тим непознатљив (In Cant. Cant. 6; De vita Moys. I, 7). Зато не постоји никаква граница која би могла прекинути усхођења ка Богу и узрастање у богопознању (De vita Moys. I, 8). Богопознање, по Св. Григорију, није неко статично посматрање Бога већ динамичко учествовање у бескрајној пуноћи Божанског бића. То је перманентан процес који нема и не може имати границу.

Значајан аспект учења о богопознању Св. Григорије развија у својој полемици са Евномијем о именима Божијим. Сва имена не потичу од Бога него од човјека који има способност да изналази, измишља и открива непознато (Con. Eun. XII // PG 45. col. 969). Ту способност он најчешће назива ἐπίνοια, а понекад διάνοια. Измишљање је увијек стварање нечег новог, нечег што у природи не постоји. И имена саздана измишљањем, у свијету каквог га је створио Бог, не постоје. Имена којима означавамо неке ствари нису саме ствари већ њихови симболи и знаци који су нужни да бисмо разликовали једну ствар од друге и као средство за саопштавање наших мисли: „Ставивши их на ствари као неке знаке и користећи их, ми по неопходности један другоме објашњавамо покрете ума. И уколико би било могуће на неки други

начин исказивати покрете ума, ми бисмо престали да се користимо периодичном употребом имена“ (Соп. Eun. XII // PG 45. col. 1041). Будући да су сва имена Божија измислили људи она нису постојала прије стварања човјека. Она су творевина самодјелатности човјечијег ума који тумачи опит договиђења и описује и утемељује своја сагледавања и нагађања. Бог не може бити обухваћен ни именом, ни мишљу, јер је изнад свега створеног, неименљив и неизрецив. Зато, по Св. Григорију, не постоји ниједно име које би изразило саму суштину Божију па је самим тим и Евномијева теорија имена лажна (Соп. Eun. XII // PG 45. col. 1108).

Подјела имена Божијих на она која се налазе у Светом Писму и она која су саздана човјековим „домишљањем“ је, по Св. Григорију, вјештачка. И имена која налазимо у Светом Писму су људске ријечи – продукт нашег „домишљања“. Ако сам Бог користи те ријечи то не значи да то чини зато што их је Он смислио или што има потребу за њима, већ зато што човјек једино на тај начин може да створи неку представу о Богу. Бог нисходи нашој немоћи и говори људским језиком да бисмо створили представу о Њему. Као што не можемо назвати глухонијемим некога ко комуницира са глухонијемим помоћу знакова, тако не можемо приписивати Богу људске ријечи зато што се Он због снисхођења користи људским језиком (Соп. Eun. XII // PG 45. col. 1049 –1052).

Иако је Бог по својој суштини изнад сваког имена људи му, по Св. Григорију, дају разна имена у складу са Његовим енергијама или дејствима у односу на њих. Називају Га „свјетлошћу када растјерује таму, животом, када дарује бесмртност“, а такође Га називају и „стубом кријепости, и источником, и виноградом, и љекаром, и васкрсењем“ сагласно Његовим различитим дејствима на њих (Соп. Eun. X, 1 // PG 45. col. 832). Ова потврдна или катафатичка имена се не односе на суштину Божију него на Његова дејства или енергије „које се дотичу нашег живота“. Она указују на неизрециву славу Божију и „многообразност Његовог промислитељског домостроја“ (Соп. Eun. III, 7 // PG 45. col. 612). Кроз ове енергије, које су у ствари Његово самооткривање и самопоказивање, ми познајемо Бога: „Наиме онај који је невидљив по природи, видљивим постаје у својим дјелима те се уз помоћ разума могу познати о њему одређене појединости“ (De beat. 6 // PG. 44. col. 1268–1269); „Божанство се, као савршено непостижно и ни са чим упоредиво, познаје само кроз енергије“ (διὰ μόνης τῆς ἐνεργείας; In Cant. Cant. XI // PG. 44. col. 1013).

У Григоријевом учењу о Богу примјетан је утицај неоплатонске философије. Бог је савршено биће, Добро и Љепота. Он је биће у себи и од себе, тј. биће у сопственом смислу, по самој Својој природи, док ванбожанска стварност има биће по својој причасности Богу. Једино је Бог истински постојећи (ἀληθῶς τὸ ὄντως ὄν) јер свагда остаје такав такав

јесте, не увећава се нити се умањује и није подложен било каквој измјени (De vita Moys. II, 25). Као истински постојећи (Сушти) Он је безначалан, бесконачан, вјечан и надилази свако временско и просторно ограничење (Соп. Eun. I // PG 45. col. 364 – 365; 457). Као слободан од сваког временског ограничења Бог у своме животу „нема ничег будућег ни прошлог већ све постоји у садашњости“ (In inscript. ps. II, 13 // PG 44. col. 569). Вјечност божанског живота „не може се мјерити вјековима ни протоком времена“; она остаје непостижна загонетка за људски ум и „созерцава се само вјером“ (Соп. Eun. I // PG 45. col. 368).

Бог дарује живот и Он сам јесте Живот. Пуноћа Божанског живота изражава се у тајни једносутне и нераздјељиве Тројице. Тројичност ипостаси не нарушава Божанско јединство које се потврђује кроз јединство силе (δύναμις), воље (θέλημα, βούλημα) и дејства (ἐνέργεια). За разлику од Оригена Св. Григорије одбацује расподјелу дејстава (ἐνέργεια) по ипостасима. Не постоје посебна дејства сваке ипостаси, већ Тројица све савршава нераздјељиво. Све што Бог чини ad extra дјело је Свете Тројице. Свако дејство (ἐνέργεια) које се од Бога распростире на творевину а које именујемо различитим појмовима, производи од Оца, простира се кроз Сина и савршава се у Духу Светом (Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 48. 20–49. 1). Јединство Божанског дјеловања (ἐνέργεια) доказ је, по Св. Григорију, да је Божанска природа једна и јединствена и да нису три Бога него један Бог (Ad Eustath. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 14. 18–15. 3).

Монархија (једноначалије) Оца је, по Св. Григорију, такође темељ јединства лица Св. Тројице. У спису „Јелинима о општим појмовима“ Св. Григорије каже: „Једно је и исто лице Оца из Којега се рађа Син и исходи Свети Дух (ἐν γὰρ πρόσωπον καὶ τὸ αὐτό, τοῦ πατρός, ἐξ οὗτος ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται). Зато ми смјело називамо један узрок (тј. Оца) и оно што је из узрока (тј. Сина и Св. Духа) једним Богом у сопственом смислу“ (Ad Graec. ex com. not. // PG 45. col. 180). У односу на узрок безначалан је само Отац али у односу на вријеме сабезначалне су и савјечне све ипостаси Свете Тројице (Соп. Eun. I).

Ипостасна својства лица Свете Тројице разликују се по начину њиховог постојања (τρόπος τῆς ὑπόστασεως). Бог Отац постоји као нерођен (ἀγεννήτως εἶναι), безузрочан (ἀνευ αἰτίας εἶναι) и безначалан (ἀνάρχως); Бог Син постоји као рођен (γεννητὸν) и као онај који има узрок (ἐξ αἰτίας εἶναι) непосредно у Оцу; Бог Дух Свети постоји као исходећи, тј. као онај који исходи (ἐκπορευόμενον) и као онај који има узрок (ἐξ αἰτίας εἶναι) у Оцу али не непосредно већ посредством (τῆς μεστέας) Сина (Ad Ablab. // PG 45. col. 133).

Супротстављајући се јеретичима духовборцима Св. Григорије одлучно брани божанско достојанство Св. Духа. Дух Свети „је Божанство и природа Божанска“ (Θεῖόν ἐστι καὶ φύσεως Θείας; Adver. Maced. 14 // PG. 45. col. 1317). Онај ко исповједа Оца и Сина а не признаје божан-

ско достојанство Духа Светога „лажно носи име хришћанина“ (Adver. Maced. 15 // PG. 45. col. 1320). „Дух Свети је свет по природи исто тако као што су Отац и Јединородни свети по природи. Такав је Дух Свети и по животворности и по непропадљивости и по неизмјенљивости. Он је вјечан, праведан, мудар, владичанствен, благ, силан, дароватељ свих добара а прије свега самог живота“ (Adver. Maced. 22 // PG. 45. col. 1328). Они који унижавају божанско достојанство Духа сматрајући га створењем хуле, по Св. Григорију, не само на Св. Духа већ на Св. Тројицу „јер као што се благодат излива на достојне нераздјеливо од Оца кроз Сина и Светога Духа тако се и хула на Светога Духа распростире и на Сина и Оца“ (Adver. Maced. 20 // PG. 45. col. 1325).

Своју космологију Григорије је развијао у полемици са античком концепцијом о поријеклу свијета. Бог је слободно, својом ипостасном Премудрошћу створио свијет из ничега (ex nihilo). Као настала из небића (ἐξ οὐκ ὄντων) творевина је измјенљива, нестална и пропадљива и таква ће бити све док не достигне пуноћу. Она постоји и опстаје захваљујући свдржитељској сили Божијој која прожима цјелокупно биће.

У стварању свијета Св. Григорије разликује два момента: 1) тренутно стварање непосредним творачким актом Божијим свих сила и потенција тварних бића; 2) постепено остварење тих потенција током шест дана по законима положеним у њих.

Бог ствара свијет једновремено (Apol. in Hex. // PG. 44. col. 69–71). У првом тренутку стварања све је било у потенцији и у стварности нису постојале све ствари појединачно. Реално постојање и образовање свијета почело је из нематеријалних стихија, односно елемената, којима Бог даје силу саморазвоја (Apol. in Hex. // PG. 44. col. 72). На тај начин васељена се постепено уобличава.

Све што је Бог створио дијели се на духовно или умно (τὸ νοητόν) и тјелесно или чулно (τὸ αἰσθητόν; Apol. in Hex. // PG. 44. col. 76). Духовном свијету припадају анђели, који су као и све створено ограничени временом и простором. Анђели не владају свудаприсутношћу али могу да се појаве гдје год желе не трошећи за то вријеме (De anima et resurr. // PG. 46. col. 80). Свети Григорије каже да су првостворени анђели имали могућност размножавања док се није успоставио њихов коначан број. Начин њиховог размножавања је човјеку непознат (De hom. orif. 17). Анђели су разврстани јерархијски зависно од степена достигнутог савршенства (In Cant. Cant. 6).

Човјек је приведен у биће на самом крају стварања. Бог га је последњег увео у творевину „не зато што је као презрен био одбачен међу последње, него зато што је призван да постане цар свему, што му је потчињено“ (De hom. orif. 2 // PG. 44. col. 133). Он најприје ствара и украшава свијет ради човјека да би човјек, одјенут порфиром врлина и награђен скиптром непропадљивости и вијенцем славе, могао да живи

у њему као у свом дворцу (De hom. orif. 4). Творац је као „најизврснији умјетник (αριστοτέχνης) саздао нашу природу као својеврстан сасуд, неопходан за царско дјелање, устроивши је тако да она и по душевним преимућствима, па чак, и по свом тјелесном изгледу буде онаква какву захтјева царевање“ (De hom. orif. 4 // PG. 44. col. 135). Човјеку је такође било дато да царује и господари над својим жељама и по томе је он подобје Божанске царске власти (De hom. orif. 5). О високом достојанству човјека и његовој богосличности говори надахнуто Св. Григорије у „Тумачењу Пјесме над пјесмама“ (Hom. II // PG. 44. col. 805): „Није небо начињено по лику Божијем, ни мјесец, ни сунце, ни љепота звијезда, нити ишта друго што се спомиње у стварању. Само си ти (људска душо) начињена као слика природе која надилази сваки ум, само си ти слика непролазне љепоте, отисак правога божанства, заклон блаженога живота, слика истинскога свјетла, у које гледајући и ти постајеш оно што је Он, јер по одсјају који произлази из твоје чистоте ти подражаваш Њега који сија у теби. Ништа од постојећих ствари није тако велико да би се могло упоредити с твојом величином... Онај који је толико свесилан и свеобухватајући, који читаву твревину држи на длану сам се свецјело смјестио у тебе и обитава у теби ходајући, непритјешњен, по твојој природи“.

Начин на који Бог ствара човјека се, по Св. Григорију, битно разликује од начина на који ствара осталу твар. За разлику од остале твари која је приведена у биће само Божанском заповијешћу, стварању човјека претходи предвјечни савјет (βουλή προαιώνιος) Божији (De hom. orif. 3 // PG. 44. col. 133). Логос Божији ствара човјека, по Свом лику и подобју, из преизобиља своје љубави, да би га учинио причасником божанских добара (Or. catech. 5 // PG. 45. col. 21). Човјек је створен као мост између духовног и тјелесног (материјалног) свијета. Он је постао „проводник“ Божанске благодати за све створено, тако да сав свијет кроз човјека и преко човјека постаје причастан Богу (Or. catech. 6 // PG. 45. col. 25–28).

Св. Григорије назива човјека „малим свијетом“, „микрокосмосом“ (μικρὸς κόσμος) зато што садржи у себи све елементе тварне природе и посједује исти ред и склад као макрокосмос, али и зато што је створен по лику и подобју самог Творца. Он није сагласан са античком концепцијом човјека као „микрокосмоса“ јер она умањује достојанство и величину човјека. Ако би човјек био подобан само створеном свијету он, по Св. Григорију, не би био ништа већи и бољи од „комарца или миша“. Човјекова величина и узвишеност се не састоји у томе што је подобан творевини него у томе што је он слика (лик) и прилика (подобје) самог Творца (De hom. orif. 16 // PG. 44. col. 180).

За разлику од Св. Иринеја, Оригена и Св. Василија, Св. Григорије готово да не прави разлику између лика или слике (εἰκών) и подобја

или прилике (ὁμοίωσις, μίμημα) Божије у човјеку. Под ликом Божијим у човјеку треба сматрати, по Св. Григорију, сва она својства и способности која одражавају Божанска савршенства (De hom. orif. 16). Једно од тих својстава јесте самовласност или слобода (αὐτεξουσίον), коју Св. Григорије сматра „највриједнијим и најдрагоцјенијим“ од свих божанских добара датим човјеку. „Када би нека нужност (ἀνάγκη) била над људским животом, онда би у том дијелу слика (Божија) била лажна јер би се несличношћу отуђила од (свог) Архетипа. Јер како бисмо природу која је потчињена и поробљена неким нужностима могли назвати сликом (εἰκόν) царске природе? Према томе, оно што је у свему уподобљено Божанству треба, без сумње, да посједује у својој природи слободу и самовласност, да би учешће у добрима (Божијим) било награда за врлине“ (Or. catech. 5 // PG. 45. col. 24). Слобода или самовласност је, по Св. Григорију, неопходан услов за стицање врлине јер оно што се стиче принудно и против воље, не може се назвати врлином: „Наиме врлина није потчињена никаквој власти и добровољна је док принудно и насилно не може бити врлинско“ (De hom. orif. 16 // PG. 44. col. 184).

У библијском извјештају стварању човјека Свети Григорије разликује два момента који се хронолошки подударају: 1) „И створи Бог човјека по обличју Својему, по обличју Божијем створи га“; 2) „мушко и женско створи их“ (Пост. 1, 27). Бог у првом моменту, по Св. Григорију, није створио појединачну људску личност него човјека као родоначелника човјечанства у коме је био обухваћен читав будући људски род: „Наиме овдје се створено не именује као Адам, као у казивању које затим слиједи и име створеног човјека (ὄνομα τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ) није овдје појединачно него опште (καθόλου)... у том првом стварању је Божанским предзнањем и силом (θεῖα προγνώσει καὶ δυνάμει) обухваћено васцијело човјечанство“ (De hom. orif. 16 // PG. 44. col. 185). Бог је предвиђајући и предзнајући грехопад створио мушкарца и жену о чему говори други дио библијског извјештаја. Први дио библијског извјештаја о стварању човјека указује да је по првоначалном Божијем плану човјек требао да остане бесполан и да се размножава на бестрасан начин слично анђелима (De hom. orif. 17 // PG. 44. col. 189). Подјела на половине не припада суштини човјекове природе јер га она чини сличним животињама. Бог је, међутим, предвидио гријех и његове последице. Да би осигурао размножавање и трајање људског рода, створио је мушкарца и жену (De hom. orif. 16–17). Животињски начин репродукције, који је човјеку постао неопходан, удаљио га је од Бога као јединства и простоте (De hom. orif. 18 // PG. 44. col. 192–193).

Наша природа је, по Св. Григорију, двоструко устројена: с једне стране имамо сличност са Божанском природом, о чему говори први дио библијског извјештаја (*Створени Бој човјека, њо образу Божијем створени ја*), а с друге стране имамо сличност са бесловесном и скотском

природом, о чему говори други дио библијског извјештаја (*Мушко и женско створи их*). „У људској грађи може се учити и једно и друго од наведеног; од Божанског - словесност и разумност (τὸ λογικὸν καὶ διανοητικὸν), који не допуштају подјелу на мушко и женско, а од бесловесног - устројство и форма тијела, које је раздјељено на мушко и женско. И једно и друго обавезно постоје у свему што је причасно човјечијем животу“ (De hom. orif. 16 // PG. 44. col. 181).

Св. Григорије изричито одбацује Оригеново учење о преезистенцији душе. Првостворени човјек је имао душу и тијело које је било префињено и духовно, другачије од овог садашњег огреховљеног и грубог.

До грехопада човјек је живио равноанђеоски (De hom. orif. 17 // PG. 44. col. 188). Био је нетрулежан, самовластан, украшен словесношћу и мудрошћу и свим богоподобним добрима. Његова душа је била господарица свих порива и нагона и није била подложна страсти: „Бестрасан бјеше по природи будући да је био подобије Бестраснога“ (Or. catech. 6 // PG. 45. col. 29) . У рају није било ни смрти ни болести (In Eccl. 6, 4 // PG. 44. col. 708). Дрво живота је, по Св. Григорију, било истински добро, а дрво познања добра и зла привидно добро. Оно је споља изгледало добро али је унутар себе скривало нешто погубно, нешто што ће произвести смртоносни гријех (De hom. orif. 20; Or. catech. 5–6). Не разликујући јасно добро од зла човјек је уобразио да доброту може остварити својим личним напором. Почео је да тражи доброту само за себе и тако је постао пријемчив ђаволској превари.

Пресудну улогу у човјековом паду одиграо је сатана који је завидио човјеку што га је Бог створио по свом лику и подобију и што му је додијелио тако високо достојанство (Or. catech. 6 // PG. 45. col. 28). Пошто га није могао директно навести на зло, јер је човјек био у себи добар, он му је понудио зло под (при)видом добра. Обманут спољашњом маском, човјек је прихватио „привидно добро“ умјесто стварног добра. Тако га је сатана на превару заробио поставивши му замку (Or. catech. 6 // PG. 45. col. 29). „Превара не би била дјелотворна, да привид добра није попут мамца био привезан на удицу зла“ (Or. catech. 21 // PG. 45. col. 60). Човјек је захваљујући својој несмотрености и „лудости“ умјесто бољег одабрао горе и својевољно пристао на гријех, „потчинивши самог себе непријатељу живота“ (Or. catech. 21).

Падом у гријех човјек је отпао, одступио од Бога и истинских божанских добара. Сам чин грехопада Св. Григорије објашњава тиме што је човјек, иако створен по лику и подобију Божијем, за разлику од Бога био измјенљив по свом произвољењу (De hom. orif. 21; Or. catech. 6; 21). Он је могао да изабере добро и да остане у заједници са Богом али је такође могао да изврши и супротан избор и да падне у гријех. Човјек је „својевољно“ пристао на преступ те тако постао „самоубица и властити крвник“ (Or. catech. 6 // PG. 45. col. 29).

Резултат грехопада је унижење човјековог високог достојанства: „Онај који је саздан по обличју Небеског оземљио се (τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου γενόμενον, ἀλεγεῖώθη); онај који је постављен да царује био је поробљен; онај који је створен за бесмртност поражен је смрћу“ (τὸ εἰς ἀθανασίαν κτισθὲν, κατεφθάρη θανάτῳ; De beat. 3 // PG. 44. col. 1228).

Последице пада, по Св. Григорију, су: помрачење и оскврњење лика Божијег у човјеку (Or. catech. 5); потчињење ума плоти кроз желатељну силу душе и одатле производећа склоност ка тјелесним насадама и пороцима (De orat. Dom. 4); ропство човјека ђаволу, гријеху и смрти (Or. catech. 15); актуализација животињског начина постојања и размножавања (De virgin. 12); изгнанство људи из раја и из друштва анђела, губљење вјечног живота, страдања и болести (De beat. 3).

Најкобнија последица пада јесте смрт, коју Св. Григорије назива „најстрашнијим злом“ и „безизлазном тамницом“ (Or. catech. 8). Смрт није улазила у исконску Божију замисао о човјеку, већ је дошла накнадно. Символ смрти су „кожне хаљине“ којима је Бог огрнуо пале прародитеље (Or. catech. 8). Самим тим што одјећа симболизује смрт, видимо да она не припада самој човјековој суштини, него да је као и свака одјећа нешто што је додато и површинско (Or. catech. 8).

Иако је назива „најстрашнијим злом“ смрт, по Св. Григорију, има своју добру страну. Бог ју је „праведно“ додијелио човјеку и она је одраз божанског доброчинства и доказ Божије бригае о човјеку (Or. catech. 8 // PG. 45. col. 33). Након прародитељског гријеха зло се населило не само у душу већ и у тијело. Гријех је као отров захватио читаво тијело, које је као посуда било испуњено последицама прародитељског преступа. Јавила се потреба да се тијело „очисти и ослободи од нечистоће“ гријеха а та улога припала је смрти. Она раздваја душу од тијела али не уништава тијело већ га враћа у стихије из којих је састављено (Or. catech. 8 // PG. 45. col. 33). При том из тијела нестаје нагомилана „прљавштина“ као што течност отиче из разбијене посуде. Тијело постаје чисто и спремно да се приликом васкрсења поновно и заувјек сједини са душом.

У смрти се раздвајају душа и тијело. Остављено тијело (σῶμα) не ишчежава потпуно и коначно, него се разлаже на честице од којих је састављено. Те честице чувају своје специфичне знаке који свједоче о њиховој припадности одређеном тијелу. Душа на њима, као на воску, утискује свој особени печат (σφραγίς). Силом овога печата душа свагда препознаје своје тијело и зна какво је било док је имало свој спољашњи изглед (De hom. orif. 27; De anima et resurr. // PG. 46. col. 76–77). Након разлагања тијела она се не може „збунити“ у распознавању „свога“ и врло ће га лако пронаћи и васпоставити приликом васкрсења (De hom. orif. 27 // PG. 44. col. 225).

И након пада човјек није у потпуности изгубио Божији лик. Гријех није толико овладао њиме да би га учинио неслободним. Човјек је

сачувао слободно произвољење, нешто неропско и самовласно, а самим тим и подобје са својим Творцем (Or. catech. 8; De hom. orif. 21). Ако би се разумна и мислећа природа лишила самовласности и слободног произвољења она би, по Св. Григорију, аутоматски изгубила дар словесности и богоподобје па се не би могла ни назвати човјеком (Or. Cathic. 31 // PG. 45. col. 77).

Своју христологију Св. Григорије излаже у полемици са Аполинаријем и Евномијем. Он јасно разликује двије савршене и пуне природе у Христу – Божанску и човјечанску: „Господ наш Исус Христос будући Логосом, Животом, Свјетлошћу, Истином, Богом, Премудрошћу и свим оним што он јесте по природи (κατὰ φύσιν)... јавио се у подобју човјека (ἐν ὁμοίωσιν ἀνθρώπου) и постао заједничар наше природе у свему осим гријеха... да би нас спасио“ Cont. Eun. II // PG. 45. col. 465–468). Приликом описивања начина сједињења двију природа у Христу, Григорије користи разне изразе: *сједињење* (ἕνωσις), *сливање* (ἀνάκρασις), *здружење* (συνάφεια), *мијешање* (μίξις) итд. Неке од ових ријечи користиће присталице христолошких јереси у каснијем периоду, али оне код Григорија нису научни термини него просто неадекватне ријечи које он користи за описивање начина сједињења. Термини *μίξις* (мијешање) и *ἀνάκρασις* (сливање) у контексту његове христологије немају монофизитско значење. Они код Св. Григорија означавају свецијело, несливено и нераздјеливо сједињење двију природа у Христу при чему свака од њих задржава своје специфичне карактеристике.

Св. Григорије одлучно брани јединство Христове личности: „Он је увијек један и исти будући увијек себи раван па ко ће нас онда принудити да његово јављање у тијелу назовемо двојицом синова...“ (Ad Theoph. adv. apoll. // PG. 45. col. 1276). Захваљујући јединству Богочовјечанске личности једној природи можемо приписати својства друге природе и обрнуто: „Због додира и сједињења двију природа, атрибути својствени свакој припадају објема; тако да Господ прима ударце намијењене слуги, док је слуга прослављен славом Господњом“. Из истог разлога и „имена се узајамно замјењују (преносе) тако што човјечанско називамо Божанским а Божанско човјечанским именима“ (Ad Theoph. adv. apoll. // PG. 45. col. 1277). У складу са учењем о општењу својстава (ἀντιθέτασις τῶν ὁνομάτων, communicatio idiomatum) Божанске и човјечанске природе Св. Григорије назива Дјеву Марију Богородицом (ἡ Θεοτόκος Μαρία; De virgin. 13 // PG. 46. col. 377) а одбацује израз човјекородица (ἀνθρώποτοκος; Ep. 3 // PG. 46. col. 1024) који ће касније користити јеретици несторијанци. Сам појам Богородица (Θεοτόκος) говори по Св. Григорију о нераскидивом јединству двију природа у Богочовјеку Христу. Свако друго јединство било би несавршено и мање чврсто и имало би негативне сотириолошке последице. Да би се показало да је Бог искупио човјека и да се човјек обожио неопходно је Пресвету Дјеву Марију звати Богородицом.

Специфичну црту христологије Св. Григорија представља учење о својеврсној трансформацији човјечанске природе у Христу након Васкрсења. Он каже да човјечанска природа у Христу након Васкрсења губи своја карактеристична својства и задобија божанска својства. „Ако би се у неизрецивом Божанству Сина откривала некаква природа другог рода са својим особеним карактеристикама“ онда би, по Св. Григорију, било могуће изводити закључак о постојању двојице синова будућу да би „у Њему једно било слабо, мало и пропадљиво а друго – силно, велико, непропадљиво и вијечно“ (Ad Theoph. adv. apoll. // PG. 45. col. 1276). Св. Григорије овдје има у виду 1 Кор 15, 42–44 гдје се Христовом васкрсом тијелу приписују божанска својства „нераспадљивост“, „слава“, „сила“ и „дух“. Својства божанства и тијела остају несливена (ἀσύγυτος) када се сагледавају сама по себи (ἐφ' αὐτοῦ).

Попут Св. Јустина, Св. Иринеја и Оригена и Св. Григорије пореди улоге Богородице и Еве у домостроју спасења: „Жена је ступила у заштиту жене: прва (жена) је отворила врата гријеху, а друга послужила као врата праведности; прва је прихватила савјет змије, а друга нам даровала Уништитеља змије; прва је помоћу дрвета увела гријех, а друга на дрвету принијела добро, јер дрво је био крст, а плод тога дрвета – вјечноцвјетајући и нескверни живот“ (In nat. Christ. // PG. 46. col. 1148).

Своје учење о спасењу (сотириологију) Св. Григорије најподробније излаже у „Великој катихетској ријечи“. Централни догађај у историји спасења јесте Оваплоћење Логоса који се из љубави према човјеку одјенуо у нашу природу да би је исцијелио и учинио непорочном (ἀκίρατος) и чистом (ἐκκαθαρθεῖσαν) од свих страсти (In Cant. Cant. 13). Оваплоћење Св. Григорије назива свадбом на којој се слави вјенчање Логоса Божијег са људском природом. Тада је установљена Црква, мистично тијело Христово, која ће постати извор спасења за цијели људски род.

Да би извео људски род из „црног и мрачног мора човјековог живота“ Бог је морао непосредно дотакнути нашу природу. Логос се непосредно сјединио са тијелом и са душом са којима ће остати у јединству и након смрти на крсту. Док је један број теолога, његових савременика, Христову смрт тумачио као одвојење Његовог Божанства од Његовог човјештва, Григорије је правилно схвата као раздвајање „душе и тијела“ (Adv. Apoll. 55 // 55 PG. 45. col. 1257). Он још додаје да је Логос и послје смрти на крсту остао сједињен и са душом и са тијелом (Adv. Apoll. 55 // 55 PG. 45. col. 1257; Or. catech. 16) и одатле извлачи веома важне сотириолошке закључке.

Пошто је и након смрти на крсту Христово тијело остало сједињено са Божанством које га је чувало од пропадљивости, Христовим полагањем у гроб задат је коначан ударац ђаволу и извојевана побједа над њим (Adv. Apoll. 55). Адом је до Христа владао ђаво који је под својом влашћу имао све преминуле. Силаском у ад Логос је надјачао силу која

је свако тијело снагом смрти враћала у ништавило. Сатанска сила није била способна да „задржи“ Христово тијело, јер је због сједињености с Божанством остало нетакнуто и нераспаднуто. Тако се Господња смрт показала као оживотворење и васкрсење људске природе.

Са процесом оживотворења и ослобођења човјека од смрти Св. Григорије тијесно повезује његово обожење у Христу. Он јасно разликује двије фазе у обожењу човјечанске природе у Христу. Прва фаза, до Васкрсења, представља вријеме лијечења послушањем. Смрт која се појавила због непослушања првог човјека изгони се „послушношћу другог човјека“. Христовим Васкрсењем започиње друга фаза Богочовјечанског живота. То је коначно обожење и прослављање човјечанске природе која је потпуно срасла са Божанском, а њена природна својства преобразила су се у божанска, тако да међу њима нема никакве разлике (Ad Theoph. adv. apoll. // PG. 45. col. 1276). Бог се помијешао са људском природом да би је потпуно обожио и васкрсао све пало.

Један од најинтересантнијих детаља у сотириологији Св. Григорија јесте учење о давању откупа (λύτρον) ђаволу ради ослобађања човјечанства од његове власти. По овом учењу ђаво се при завођењу човјека није послужио силом. Човјек се својевољно предао у ропство ђаволу који га је „затворио у тамницу смрти“. Тако је он с правом држао човјека у својој власти и господарио над њим. У оно вријеме важио је закон да онај ко своју слободу прода за новац постаје купчев роб. Нико га није смио на силу отети господару. Једина правна могућност за издвљење из ропства био је откуп који ће власник слободно и добровољно прихватити (Or. catech. 22 // PG. 45. col. 60).

Да би избавио човјека из ропства Бог није против ђавола употребио насиље нити испојио пуну власт према њему, већ је пронашао „праведан облик спасења“ који се састајао у томе што му је оставио на вољу да у замјену за заробљеника тражи врсту откупа коју сам жели. Ђаволу је за око запео Христос, који га је очарао необичношћу живота и чудима и зато је Њега одабрао као откуп. Он се надао да ће уколико кроз смрт овлада Његовим тијелом, одмах овладати и свом силом која је у Њему (Or. catech. 23 // PG. 45. col. 61). План обмањивача је пропао. Христово тијело је због Божанства које је и у смрти остало с њиме сједињено уништило окове смрти и тако разорило царство ђавола. „Затвореници“ су пуштени на слободу, „тамница смрти“ је разорена, а ђаво је изгубио власт над људима. Тако је „варалица преварен... прогутавши мамац тијела, он се упецао удицом Божанства“ (Or. catech. 24 // PG. 45. col. 65). Бог је, по Светом Григорију, поступио праведно јер обмањивача треба обмањивати. Ово учење налазимо и код Св. Иринеја и Оригена, али је оно код њих мање разрађено.

Своје учење о Светим Тајнама Крштења и Евхаристије Св. Григорије је изложио у завршним поглављима (33–40) трактата „Велика катихетска ријеч“.

Крштење (βάπτισμα) светитељ назива разним именима: „друго рођење“, „спасоносно рођење“, „вишње рођење“, „рођење одозго“, „новорођење“, „бања домостроја“ (ή κατά τὸ λουτρόν οἰκονομία), „просвјетљење“ итд. Супротстављајући се паганима који су изругивали Крштење питајући се „шта вода има заједничко са животом“ који се, по хришћанима, добија Крштењем, и аријевцима који су Крштење сматрали празним и безначајним, Св. Григорије објашњава суштину ове Свете Тајне. Он истиче да се у Светој Тајни Крштења показује велика благодат коју је Бог због свог човјекољубља даровао људима. Крштењем се „новорођени“ просвећен свјетлошћу истине уводи у бесмртни живот (Or. catech. 33). Душа и тијело се чисте од зала која су их до тада притискала. Гријех и његове последице ишчезавају. Крштењска вода их спира и односи са собом (Or. catech. 35). Крштењем се воспоставља првоначална красота коју је при стварању у нас утиснуо Бог као највеличанственији Умјетник.

Живот добијен на Крштењу разликује се од пређашњег живота који је потицао од „распадљиве природе“ и зато био подложен „распадљивости“. Нови живот је „јачи од распадљивости којој је узрок смрт“ и не подлијеже јој (Or. catech. 33 // PG. 45. col. 84). Григорије Крштење уско повезује са Васкрсењем. Крштење је почетак Васкрсења и излазак из „лабиринта“ овога живота. Лабиринтом светитељ сликовито назива „безизлазну стражу смрти која држи у заточеништву јадни људски род“ (Or. catech. 35 // PG. 45. col. 88).

Ново рођење, по Св. Григорију, вјерник треба да оправда животом и да тако раскрије своје подобје са Богом. За оне чији је живот послјије Крштења сличан животу до Крштења и чија душа са себе није збацила страсну нечистоту „вода остаје вода, будући да се у рођеном уопште не показују дарови Духа Светога“ (Or. catech. 40 // PG. 45. col. 101). Са Христом, који је у себи сјединио човјека са Богом, може да буде сједињено само оно што је достојно сједињења са Богом.

Из трактата „О Светом Духу против македонијеваца духобораца“ (15–16) сазнајемо да је трократном погружавању у воду претходило помазање јелејем (Миропомазање), што је била пракса сиријске цркве. Послијекрштењско помазање Св. Григорије не помиње. За помазање се користио освештани јелеј кога Григорије некад назива ἔλαιον а некад μύρον, а на једном мјесту га назива „таинственим јелејем“ (τὸ μυστικὸν ἔλαιον). Помазање освештаним јелејем јесте, по Св. Григорију, помазање Духом Светим. Помазање читавог тијела онога ко се припремао за Крштење значило је проницање силе Светога Духа у целокупно његово биће.

Хришћански живот достиже свој врхунац у Св. Тајни Евхаристије која је, по Св. Григорију, саставни дио Божанског домостроја спасења. Домострој се без ње не може ни замислити јер се остварује посредством ове Св. Тајне. Евхаристија оживљава човјекову природу и даје јој бесмртност и нетрулежност. Кроз причешће вјерних нетрулежним

и бесмртним Даровима (Тијелом и Крвљу) са којима је нераздјеливо сједињено Христово Божанство и у којима присуствује његова „животворна сила“, сами вјерујући постају причасници нетрулежности и бесмртности и обожују се (Or. catech. 37 // PG. 45. col. 93). Бог Логос „силом благослова (τῆ τῆς εὐλογίας δυνάμει) природу видљивог вештаства (хљеба и вина) преображава (μεταστοιχειώσας) у своје Тијело“ (Or. catech. 37 // PG. 45. col. 97). И када вјерујући прима претворене и бесмртне Дарове (Тијело и Крв Христову), онда они, улазећи у тијело вјерујућег „читаво претварају и прелажу у себе“ (ὅλον πρὸς αὐτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν; Or. catech. 37 // PG. 45. col. 93). Тако Бог Логос „по домостроју благодати саопштава (ἐνσπείρει) Себе свим вјерујућим посредством Плоти, која је сама састављена од вина и хљеба (ἥς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου τε καὶ ἄρτου) да би сједињењем са бесмртним и човјек постао причасник нетрулежности“ (Or. catech. 37 // PG. 45. col. 97). Очигледно је да Св. Григорије евхаристијско тијело (Св. Дарове) поистовјећује са Христовим васкрслим тијелом и у њему види извор спасоносног дејства Св. Дарова на нашу природу.

Св. Григорије назива Евхаристију „лијеком“ и „противотровом“. Дјеловање гријеха слично је отрову који раствара нашу природу. Тијело се одвојило од душе и постало мртво. Евхаристија је „лијек“ који „својим противдејством отклања штету коју је нанио отров“ (Or. catech. 37 // PG. 45. col. 93). Она оживљава и чисти тијело. Када се тијело очисти примањем Евхаристије оно поново постаје способно да се заувјек сједини са душом. Тако се Евхаристија показује као темељ „сједињења разједињеног“ (Or. catech. 37// PG. 45. col. 93).

Есхатологија је најкрхкији и најпроблематичнији дио богословља Св. Григорија Ниског. Под утицајем Оригена Св. Григорије је учио да ће се свјетски процес завршити васпостављањем свега створеног у стање првобитне чистоте и светости (ἀλοκατάστασις τῶν πάντων).

Прије првородног гријеха, по Св. Григорију, владало је потпуно сагласје (симфонија) између духовнога и материјалнога свијета. Космосом је одзвањала пјесма хвале Богу Творцу у којој су били сједињени сви гласови. Космичка литургија је нестала након грехопада, а Христос је дошао да је поново успостави и окупи сва жива и нежива бића под „шатор“ небески. Тада ће зло ишчезнути из области постојећег а боголика љепота поново ће засијати у свима. Наступиће „дан осми“, „дан велики“, у којем Сунце Правде неће залазити и гдје неће бити временског тока.

Григоријево учење о апокатастази тијесно је повезано са његовим поимањем природе добра и зла. Бог је апсолутно добро и само Он има самостално ни од чега зависно биће, што значи да је добро вјечно по својој суштини, док је зло недостатак добра. Зло паразитира на добру и нема самостално и независно постојање и биће. Уколико зло није вјеч-

но оно треба да има крај, јер само оно што нема почетка може да буде вјечно. Вјечно постојање зла неспојиво је и са Божијом добротом. Бог је толико добар да се не може појмити да уз Њега постоји нешто што је заувјек одбачено. То значи да ће Божја доброта на крају обузети свако биће јер ће Бог бити „све у свему“.

Апокатастаза је код Св. Григорија космички догађај и она обухвата не само људска бића него цјелокупну творевину. Ако зло буде одстрањено (нестало) из цијеле творевине било би недоследно искључити из пуноће створених бића ђавола и зле духове. На крају времена ће се и сам ђаво вратити у првоначално блажено стање. Треба истаћи да Григорије говори о спасењу ђавола јер вјерује у универзалну искупитељску жртву Сина Божијег. Тврдити да ђаво не може бити искупљен крвљу Христовом за Св. Григорија значи умањивање спаситељске силе Божанске жртве. Тродневни боравак у гробу је символ пуноће искупљења који је Господ извршио. Господ је током тродневне смрти исцијелио сва три сасуда зла: женски пол, мушки пол и ђаволску природу. Тај рок и број дана су по њему пророчки симболи долазеће апокатастазе. У „Слову на свету Пасху“ каже: „У три дана биће истријеђљено зло из свега постојећег – из мушкарца, из жене и из рода змијиног...“ (Εν τρισίῃ ἡμέραις τῶν ὄντων τὸ κακὸν ἐξοικίζεται ἐξ ἀνδρῶν ἐκ γυναικῶν καὶ ἐκ τοῦ γένους τῶν ὄφεων; PG. 46. col. 612). Григорије сматра да ће се, када зло буде уништено, ђаво лишити свога царства и власти, признаће Христа и Његово искупљење и приближити се спасењу.

Свето Писмо, по Св. Григорију, не само да не противрјечи учењу о апокатастази већ свједочи у њену корист. Он је налазио аргументе за своје учење и у Старом и у Новом Завјету.

Стих из 37. Псалма: „Још мало, па неће бити безбожника; погледаћеш на мјесто његово, а њега нема“ упућује, по Св. Григорију, на временост гријеха и Божију намјеру да га оконча и уништи. Стих из Проп 1, 11: „Не помиње се шта је прије било; ни оно што ће послѣ бити неће се помињати у оних који ће послѣ настати“, показује да ће послѣ окончања свеопштег очишћења, када Господ васпостави цјелокупну творевину, нестати зло и сваки помен о њему.

Григорије се најрадије позивао на стих из 1 Кор 15, 28: „А кад му све покори, онда ће се и сам Син покорити Ономе који му све покори, да буде Бог све у свему (ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν ᾧ σὺν)“. Те ријечи, по њему, говоре да изван Бога неће бити никаквог живота и постојања и сходно томе зло неће моћи да постоји, јер ће све постојеће бити у Богу.

Григорије на неким мјестима говори о вјечности адских мука што наизглед противрјечи његовом учењу о апокатастази. Треба међутим имати у виду да израз αἰεῖ који означава вјечност у апсолутном смислу Григорије никада не везује за мучење већ израз αἰών који означава времену вјечност или вјекотрајност. Апсолутна вјечност адских мука, за

Григорија Нисијског, неспојива је са Божијом Сведобротом и Његовим домостројем спасења.

Треба напоменути да се Григоријево учење о апокатастази у неким аспектима значајно разликује од Оригеновог. Он одбацује учење свог претходника о преезистенцији и сељењу душа. Он такође говори о васпостављању цијелога човјека (душе и тијела) у нераскидиво јединство. Материјални свијет, видљива творевина не губи код њега своје назначење као код Оригена. Она се спасава заједно са човјеком и преко човјека. Свети Григорије заобилази још једну од потешкоћа Оригена. Творевина, по њему, није савјечна Богу, она се први пут обићетворује у јединственом историјском процесу. Вријеме и историја не представљају некакво испадање из вјечности због грехопада као код Оригена, већ „оквире“ у којима се одвија цјелокупни Божији домострој. То радикално мијења смисао апокатастазе и спасава потврдни смисао историје. Григорије одбацује и Оригеново учење о бесконачности свјетова, падова и искупљивања. Таква бесконачност је несагласива са Божијим промислом по коме је човјек саздан ради заједничарења са Богом, а и са чињеницом да богозаједничарење не може постати презасићено, нити противрјечи човјековој слободи већ је афирмише и подиже на највиши могући степен. Из наведених разлога Григоријево учење о апокатастази није осуђено заједно са Оригеновим учењем на Петом васељенском сабору 553. године.

Свети Јован Златоуст

(Ιωάννης ὁ Χρυσόστομος; Ioannes Chrysostomus)

Св. Јован је рођен између 344. и 354. године у Антиохији, великом центру јелинистичке културе и трећем по значају граду Римске империје. Његови родитељи Секунд и Антуса припадали су вишим слојевима антиохијског друштва. Пошто је рано остао без оца бригу о Јовановом васпитању преузела је мајка Антуса, која је у њега удахнула префињену људску осјећајност и дубоку хришћанску вјеру.

Златоуст је стекао блиставо класично и хришћанско образовање. Одлично је познавао грчку књижевност, историју, географију, геометрију и реторику коју је, по свједочанству историчара Сократа (*Socr. Hist. eccl.* VI, 3) и Созомена, (*Soz. Hist. eccl.* VIII, 2) изучавао код знаменитог учитеља говорништва Ливанија. Након стицања класичног образовања Св. Јован је похађао хришћанску школу *Аскейиријум* на чијем се челу налазио познати антиохијски богослов и егзегета Диодор Тарсијски. У овој школи су, осим о основним принципима и методама тумачења Светог Писма, ученици стицали знање и из аскетске практике. Златоустови школски другови на *Аскейиријуму* били су Теодор

Мопсуестијски (осуђен као јеретик на Петом васељенском сабору) и епископ селевкијски Максим (*Socr. Hist. eccl. VI, 3*).

Године 367. Златоуст се упознао са Св. Мелетијем Антиохијским који га је крстио (вјероватно 369) и рукопроизвео за чтеца (371. или 372). Мелетије је био узоран архијереј који је својом правдољубљивошћу и кротошћу „покорио“ срца антиохијских хришћана, тако да је, по казивању самог Златоуста, сваки од њих желио своје сину да надјене његово име мислећи да ће тако и самог светитеља увести у свој дом (*De s. Melet. Antioch.*). Након мајчине смрти 372. године, Златоуст одлази у једну од манастирских обитељи на оближњој планини Силпио, гдје се током четири године подвргао суровој аскези под духовним руководством искусног подвижника сиријца, а потом је двије године провео као анахорет у једној пештери. Пошто је био човјек снажног духа али слабашне физичке конституције строги аскетски начин живота негативно се одразио на његово физичко здравље, због чега је био принуђен да се врати у Антиохију 378. године. Његов биограф Паладије каже да је болест дошла по промислу Божијем у правом тренутку, како би Јовану омогућила да слиједи свој прави позив – позив пастира (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrys. 5*). Сам Јован ће у својој 6. бесједи о свештенству написати да би ако би морао да бира између недаћа управљања Црквом и мира монашкога живота хиљаду пута радије одабрао пастирски позив. То никако не значи да се Златоуст одрекао аскетског идеала. Манастир и подвижнички живот оставили су дубок печат на његовој личности и он је у свијету постао још ватренији поборник и заштитник аскетског идеала него раније, о чему свједоче његови многобројни списи. Он сам је до краја живота остао пастир-подвижник који се борио за унутрашњу независност од спољашњих околности и услова живота и тежио да преобрази живот градова и успостави у њима хришћански поредак.

Св. Мелетије је крајем 380. или почетком 381. рукоположио Златоустог за ђакона, а Мелетијев прејемник на антиохијској катедри Флавијан I посветио га је у чин свештеника 386. године. Захваљујући изванредном бесједничком дару Св. Јован се врло брзо прочуо као проповиједник ријечи Божије. Он је своје слушаоце доводио до усхићења и окупуао у црквама велико мноштво народа. У фебруару 387, пред почетак Великог поста, десио се у Антиохији догађај који ће бити повод да снага Златоустове живе ријечи дође до изражаја. У знак протеста против повишења пореза народна маса је разбила статуе цара и чланова његове породице и разбацала их по улицама. Цар Теодосије се раније сурово обрачунао са учесницима сличне побуне у Солуну, па је пријетила опасност да се нешто слично деси и у Антиохији. Св. Јован је током Великог поста изговорио своје знамените „Бесједе о статуама“ у којима је сјединио великопосну проповијед на тему покајања са актуелним догађајем. Ове сјајне бесједе умириле су побуњене антиохијце, па

им је, захваљујући посредништву епископа Флавијана, цар Теодосије опростио побуну (*Ioan. Chrys. Ad popul. Antioch. III; XXI*).

Златоуст је као свештеник изговорио већину својих бесједа и протумачио највећи дио Светог Писма. Из тог периода, осим већ поменутих „Бесједа о статуама“, треба посебно издвојити омилије на Матеја и Јована.

Стекавши огромну славу и углед у хришћанском свијету, Св. Јован је после смрти архиепископа Нектарија позван на цариградску катедру. На доласку Златоустог нарочито је инсистирао први министар Евтропије, који је желио да украси престоничку катедру личношћу сјајног антиохијског проповиједника, мислећи да ће му то помоћи да додатно оснажи своју политичку позицију у Империји и оствари своје властољубиве амбиције. Назначење Св. Јована на цариградску катедру није било по вољи Теофилу Александријском. Он је предложио за Нектаријевог наследника осамдесетогодишњег александријског презвитера Исидора, који је примио посвећење од Св. Атанасија Великог и био познат многим у Риму и Цариграду. Теофил је желио да избором Исидора добије могућност да спроводи своју црквену политику у престоници империје и да истовремено ојача свој утицај на царском двору (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrys. 6*). Цариград ни под којим условима није желио контролу од стране Александрије – ни политичку ни црквену. Златоуст је једногласно изабран од стране клира и народа за архиепископа престоничке катедре (*Socr. Hist. eccl. VI, 2; Soz. Hist. eccl. VIII, 2*). Ипак је ради „законитости хиротоније“ (διὰ τὸ ἁγιόπιστον τῆς χειροτονίας) сазван сабор источних епископа у Цариграду, на којем је присуствовао и Теофило Александријски (*Socr. Hist. eccl. VI, 2*). Он је под притиском царског министра Евтропија прихватио Златоустов избор и узео учешће у његовој хиротонији. Интронизација Златоустог била је према Синаксару Цариградске цркве 15. децембра 397, а према историчару Сократу Схоластику 26. фебруара 398. године. Претпоставља се да је епископска хиротонија била 15. децембра а интронизација 26. фебруара.

Прве Златоустове проповиједи у Цариграду, уперене против јеретика аномејаца, изазвале су одушевљење вјерних и освојиле њихова срца. У својим каснијим проповиједима он изобличава неморал и лицемјерје становника престонице са намјером да их духовно обнови и препороди. Посебно је изобличавао свештенике који су били безосјећајни за своје призвање и који су својим дјелима саблажњавали народ. Златоустов начин проповиједана и његови етички погледи, који су се слабо уклапали у лакомислени амбијент престонице, изазвали су отворено непријатељство једног дијела клира, лутајућих монаха и властодржаца. Златоуста је одушевљено прихватио прост народ који је у њему видио бескомпромисног борца за истину и заштитника сиромашних и угњетених, и зато је хрлио на његове проповиједи које је, по казивању историчара Созомена, имао обичај да изговори сједећи на амвону чтеца.

Да бисмо боље схватили сукоб Златоустог са царским двором неопходно је да се упознамо са његовим погледима на царску власт и однос Цркве и државе. У једној од шест бесједа на Ис 6, 1 он истиче да је свештеник изнад цара и ауторитет Цркве изнад царског ауторитета зато што свештеник помазује и благосиља цара који преклања главу под његове руке, а већи увијек благосиља мањег. Златоуст одриче цару било каква сакрална права и у њему види истакнутог члана цркве – мирјанина који добија власт да се брине само о дјелима земаљским. Смисао помазања цара није, по Златоусту, у признавању некаквих, њему припадајућих сакралних права, већ у добијању благослова за дјела милосрђа. Полазећи од оваквих претпоставки Златоуст је сматрао својом обавезом да се брине о моралном стању чланова царске породице: да их хвали за добре а изобличава за лоше поступке, који нису у складу са јеванђелским духом.

Немамо много података о односима Св. Јована и цара Аркадија, који је имао само формалну власт и био пасивна фигура у Империји. Реална власт била је концентрисана у рукама првог министра Евтропија, а полије Евтропијевог свргнућа у рукама царице Евдоксије, са којом је Златоуст у почетку свог архипастирског служења на цариградској катедри био у добрим односима. Евдоксија се доста срдечно односила према њему и финансијски и материјално помагала Цркву. Иако је Златоуст хвалио царицу за добра дјела он истовремено није хтио да прихвати раскошан живот царског двора и његове церемонијалне формалности, које за њега нису биле ништа друго него манифестација људске сујете и славољубља. Златоуст је замишљао идеалног владара хришћанина који презире раскош и спољашњи сјај и живи у духу јеванђеља. Његови строги духовни захтјеви изазвали су негативну реакцију и непријатељско расположење у вишим друштвеним круговима. Проповиједи против раскоши, свјетовних забава, разузданости и богатства нарочито су погађале сујетну царицу, која ће постати његов љути непријатељ.

Долазак строгог и правичног старјешине на цариградску катедру био је тегобан и за сам клир и монаштво престонице. За вријеме Нектарија нико се није узнемиравао због недостатка дисциплине, па је Јованов труд да среди прилике у цариградској архиепископији и искоријени многобројне злоупотребе и неправилности изазвао непријатељско расположење једног дијела клира и монаштва према свом архипастору.

У интригама против Златоустог посебно су предњачили епископи Акакије Веријски, Северијан Гавалски, Антиох Птолемаидски и Теофил Александријски. Овај последњи је био изразито непријатељски настројен према Златоусту, а један од разлога такве настројености био је и ривалитет између Александрије и Цариграда који датира од раније. Александрија је дуго времена била један од најзначајнијих административних, културних и политичких центара у Римској империји. Са

јачањем улоге нове престонице Цариграда у политичком и културном животу Империје доћи ће до постепеног опадања значаја Александрије. Супарништво између ова два центра нарочито је било изражено на црквеном пољу. Други васељенски сабор (трећи канон) уздигао је цариградску катедру на друго мјесто по рангу које је раније припадало Александрији. Александријски архиепископи нису могли да се помире да архиепископ нове „скоројевићке“ престонице буде по рангу изнад архиепископа древне престонице хришћанског истока, због чега је супарништво понекад прелазило у отворен сукоб какав се десио између Теофила и Златоустог. Теофил је по сваку цијену желио не само да дискредитује Св. Јована Златоуста него и да деградира „скоројевићку“ цариградску катедру, па је чекао само адекватан повод да оствари свој циљ. Када је Златоуст пружио уточиште нитријским монасима, тзв. Дугачкој браћи (ἀδελφοί μακροί), који су под оптужбом за оригенизам прогнани из Египта, Теофил је то сматрао идеалном приликом да отпочне своје нападе на њега. Златоуст није желио да се ослони само на причу прогнаних монаха, па је упутио писмо Теофилу у којем тражи разјашњење читаве ствари (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrys. 7–8*). Овај га је оптужио да својим уплитањем у овај случај прекорачује границе своје јурисдикције противно одлукама црквених сабора. „Треба да знаш, писао је он Јовану, одредбе Васељенског сабора. Нећеш ми ти судити, него египатски епископи: ствари треба да се рјешавају на подручју оптуженога“.

Још тежа оптужба против Златоуста била је да је давањем уточишта прогнаним „јеретицима оригенистима“ и сам постао следбеник и заштитник оригенизма и да је као такав недостојан да буде цариградски архиепископ. Теофил је успио да за „своју ствар“ придобије и фанатичног противника Оригена Св. Епифанија Кипарског, који је у прољеће 403. године стигао у Цариград да изнесе Златоустом оптужбе против њега. Он је у приградској цркви Јована Претече, без Златоустовог знања, одслужио Литургију и рукоположио једног ђаконa чиме је нарушио канонска правила. Златоуст се према овоме понио великодушно и позвао је Епифанија код себе, али је Епифаније одбио његов позив и, по наговору Теофилових интриганата, упутио се у храм Светих Апостола са намјером да анатемисе Оригена и његове присталице. У храму га је дочекао ђакон Св. Јована Златоустог који му је објаснио ситуацију и упозорио га да својим поступцима изазива немире који Цркви не могу донијети ништа добро. Епифаније је тада схватио да је заведен од стране александријског папе, па је разочаран и огорчен напустио престоницу изговоривши чувену реченицу: „Остављам вам катедру, двор и лицемјерје“.

Ускоро је у Цариград стигао и Теофил који је одмах сагледао прилике у престоници и видјевши да Св. Јован има много непријатеља искористио такву ситуацију да се коначно обрачуна са њим. Он је успио да

окупи све непријатеље Златоустог и да прикупи све оптужбе (већином лажне) против њега како би остварио свој циљ. За Теофила су посебно биле важне оне оптужбе против Јована које су долазиле од неких малоазијских епископа који су били кивни на њега због догађаја на подручју Ефеске митрополије (401. године) када је Златоуст рашчино неколико епископа (црквени историчари наводе различите податке о броју рашчињених епископа) због канонских и моралних преступа. Теофил је овај поступак оквалификовао као неканонско ширење јурисдикције цариградског епископа и понижавање достојанства древних апостолских катедри. Он је лако убиједио царски пар у неопходност смјене престоног архиепископа, па је на његово инсистирање одржан сабор у августу 403. у близини Халкидона, у царској *вилу Руфинијани* (Villa Rufiniana). Вила Руфинијана је због свог положаја названа *Под храстом* (Επί Δρύν), па је под тим именом познат и овај сабор на којем је суђено Златоустом.

Сабрани епископи, од којих су огромну већину чинили египћани, осудили су Златоустог на основу 29 тачака оптужбе, већином измишљених. Осим за тобожње канонске преступе и кривице Јован је оптужен и за подривање царске власти и увреду царског величанства (*Phot. Bibl.* 59). Златоуст је збачен са катедре и послан у прогонство у Витинију (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrys.* 9). Народна побуна принудила је царицу Евдоксију да опозове Јованово прогонство. Златоуст се вратио на своју катедру на опште одушевљење вјерних и том приликом изговорио бесједу „По повратку из прогонства“.

Нове невоље задесиле су Златоустог у вријеме постављања царичине статуе у близини саборног храма у Цариграду, када је за амвоном изговорио знамениту бесједу „Опет бијесни Иродијада, опет тражи на тањиру главу Јованову“, за коју је Евдоксија сматрала (не без основа) да је уперена против ње. Критике и напади на Златоустог одмах су се појачали. Покренуто је питање легалности његовог повратка на катедру. Четвртим правилом Антиохијског сабора, на које су се позивали епископи непријатељски настројени према Златоустом, повратак на катедру без претходног поништења саборске пресуде санкционише се лишавањем чина и губљењем права, па чак и у случају да је саборска пресуда била неправедна. Св. Јован није признавао овај сабор и његове одлуке, јер су га водили антиникејски (проаријански) настројени епископи. Непријатељи Златоустог су ипак успјели да издејствују његово свргавање са цариградске катедре. Деветог јуна 404. он је ухапшен и прогнан у мјесто Кукуз у Малој Јерменији. Његово друго прогонство изазвало је негодовање народа и уличне немире током којих су спаљени Сенат и Дворац као и саборна црква Свете Софије. Власт се жестоко обрачунала са Златоустовим присталицама „јованитима“ (тако су их називали) оптуживши их за подметање пожара. Многи од њих били су

сурово погубљени. Да би спријечиле честе посјете вјерника и сломили отпор прогнаника власти су 407. наредиле да се светитељ из Кукуза протјера у Питуинт, забачено мјесто на источној обали Црног мора. На путу за Питуинт у насељу Комане у Понту завршио се Златоустов мученички ход. Тамо је на смрти однесен у капелу Св. мученика Василиска, у којој је предао душу Богу 14. септембра 407. године. Његове последње ријечи биле су: „Слава Богу за све“ (Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκα; *Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrys. 11*).

Борба против Св. Јована настављена је и послје његове смрти. На инсистирање Теофила Александријског, који је Златоустог оптуживао за оригенизам, његово име било је избачено из диптиха. Лаж је ликовала привремено. Истина и правда биле су на страни Св. Златоустог, а сјећање на њега живо је чувано у народу који га је много поштовао и волио. Многбројне присталице Златоустог у Цариграду и Антиохији нису признале Атика и Порфирија за законите епископе, због чега је настао јованитски раскол. Порфиријев наследник на антиохијској катедри Александар (414–424) први је унио име Св. Јована у диптих (*Theodor. Hist. eccl. V, 35*) и тако начинио значајан корак ка превазилажењу раскола. Већ 417. године име Св. Јована стављено је у диптихе свих помјесних цркава осим александријске, на чијем челу се налазио Теофилов рођак Св. Кирило Александријски. Касније ће и Св. Кирило схватити неоснованост оптужби против Св. Јована и ставити његово име у диптих.

Слављен и уважаван од стране народа још за живота, Св. Јован је постхумно постао још славнији и популарнији. На иницијативу Св. Прокла Цариградског († 446) његове мошти су 27. јануара 438. тријумфално пренесене из Комана у Цариград и положене у храм Светих Апостола. Врло брзо је прихваћен као „васељенски учитељ и светитељ“ чији је ауторитет био неспоран. У шестом вијеку је због свог изузетног бесједничког дара добио почасно име Златоуст (Χρυσόστομος), које ће бити општеприхваћено и по коме ће постати познат диљем хришћанске васељене.

Св. Јован Златоуст је, послје Оригена, најплоднији писац међу грчким оцима. Највећи дио његовог стваралаштва представљају бесједе које су сачуване у облику редигованих стенографских биљешки. Остатак Златоустовог литерарног наслеђа чине трактати и писма.

Златоустове бесједе можемо тематски подијелити на неколико група: егзегетске, догматске, морално-аскетске, празничне, пригодне, похвалне и аутобиографске.

Најзначајније и најбројније су егзегетске омилије које представљају круну његовог стваралаштва. Златоуст је протумачио у омилијама велики дио Старог и Новог Завјета користећи историјско-филолошки егзегетски метод карактеристичан за антиохијску школу. Ниједан цр-

квени писац није тако темељно и са толико осјећаја тумачио текст Светог Писма као Златоуст. Његова тумачења постаће примјер и образац за касније тумаче ријечи Божије.

„Бесједе на Књигу Постања 1–9“ (*Sermones 1–9 in Genesim*) свети-тељ је изговорио током Великог поста 386. године. Ове бесједе обухватају прве три главе Књиге Постања.

„Омилије на Књигу Постања 1–67“ (*Homiliae 1–67 in Genesim*) обухватају цјелокупну Књигу Постања; прве 32 омилије произнесене су током Великог поста а осталих 35 послѣ Педесетнице 388. или 389. године.

„Тумачење Псалама“ (*Ἑρμηνεῖα εἰς τοὺς ψαλμοὺς; Expositio in psalmos*) настало је између 394. и 397, а обухвата 58 псалама: 4–12, 43–49, 108–117, 119–150.

„Тумачење Књиге о Јову“ (*Ἑπόμνημα εἰς τὸν μακάριον Ἰώβ; Commentarius in Iob*) обухвата највећи дио овог старозавјетног списка. Златоустово ауторство увјерљиво је доказао на основу спољашњих и унутрашњих критеријума француски научник Henri Sorlin, који је приредио и прво критичко издање овог списка у Паризу 1988. године.

„Тумачење Књиге пророка Исаије“ (*Ἑρμηνεῖα εἰς τὸν προφήτην Ἰσαΐαν; In Isaiam*) је најраније егзегетско дјело Св. Јована настало у вријеме његове ђаконске службе као припремни рад за касније проповиједи. Текст тумачења у потпуности је сачуван само у јерменском преводу у једном рукопису из XII вијека, док је на грчком изворнику сачувано тумачење на првих 8 глава. Касније се Св. Јован више пута враћао тумачењу одређених стихова из Књиге пророка Исаије. Њему припада шест бесједа на Исаију 6, 1 које је светицељ изговорио у различито вријеме и бесједа на Исаију 45, 7 произнесена у храму Св. Ирине у Цариграду послѣ 498. године.

Бесједе „О Ани 1–5“ (*Περὶ τῆς Ἄννης; De Anna sermones 1–5*) из 387. представљају тумачење 1. главе Прве књиге Самуилове. На примјеру Св. Ане, мајке пророка Самуила, Златоуст показује да ништа није тако моћно као усрдна молитва и искрена вјера.

Омилије „О Давиду и Саулу 1–3“ (*Εἰς τὰ κατὰ τὸν Δαυῖδ κα τὸν Σαοὺλ; De Davide et Saule homiliae 1–3*) настале су 387. године, а представљају наставак тумачења на Прву књигу Самуилову. Златоуст наводи као примјер љубави према непријатељу цара Давида који није смишљао и нанио никакво зло Саулу, због чега га је Бог обилато наградио.

Омилија „О Илији и удовици“ (*Εἰς τὸν Ἥλιαν; In Heliam et viduam*), чије су мјесто и вријеме настанка непознати, представља тумачење приче о Илији и удовици из Сарепте Сидонске која је пророку указала гостопримство (1 Цар 17).

Двије омилије „О нејасности пророка“ (*De prophetiarum obscuritate hom. 1–2*) настале су највјероватније 386. године. Св. Јован истиче да пророци нису могли јасно и откривено да говоре о доласку Христовом

за којим је слиједила апостазија Израиља, разрушење Јерусалима и призивање многобожаца у крило Цркве, већ су то увили у форму нејасних пророштава зато да би избјегли расправе са Јудејима који су их слушали.

Омилија на стихове „Знам, Господе, да пут човјечији није у његовој власти“ (Јер 10, 23) произнесена је око 387. године. Смисао ових ријечи, по Златоустом, није у томе да ништа није у власти људи и да они који чине добра дјела нису достојни похвале а они који гријеше не подлијежу казни, већ у томе да ђаво може побиједити човјека само ако му Бог то допусти.

Сачувани су такође и фрагменти Златоустових тумачења на Јеремију и Данила за које не знамо са сигурношћу да ли су то одломци из посебних тумачења ових књига.

Златоустова новозавјетна тумачења су далеко опширнија од старозавјетних и обухватају готово цио Нови Завјет. Сагласно лексикону „Суда“, Златоуст је саставио коментаре на сва четири јеванђеља, али омилије на Марково јеванђеље нажалост нису дошле до нас, а од тумачења на Јеванђеље по Луки сачувани су само фрагменти.

„Омилије на светог јеванђелиста Матеја 1–90“ (Ὑπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον Ματθαῖον τὸν Εὐαγγελιστήν; In Matthaеum homiliae 1–90) произнесене су око 390. године. Ове омилије сачуване су на грчком изворнику у великом броју рукописа, а преведене су у V вијеку на латински, јерменски и сиријски језик. Осим тумачења јеванђелског текста аутор разматра особености четири јеванђеља; говори о начинима тумачења Светог Писма; истиче јединство Старог и Новог Завјета супротно манихејцима и маркионитима; побија аријанце доказујући да је Син раван Оцу; хвали монаштво и хришћанске врлине.

„Омилије на Светог апостола и јеванђелиста Јована 1–88“ (Ὑπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Ἀπόστολον καὶ Εὐαγγελιστήν; In Ioannem homiliae 1–88), настале 391, сачуване су такође на грчком изворнику. Ове омилије су краће од оних на Матеја и имају израженију догматско-полемичку црту зато што су аријанци, нарочито аномејци, често наводили цитате из Јеванђеља по Јовану као доказ и оправдање за своје јеретичке ставове.

„Омилије на Дјела апостолска 1–55“ (Ὑπόμνημα εἰς τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων; In Acta apostolorum homiliae 1–55) светитељ је изговорио у Цариграду крајем љета или почетком јесени 400. године. У првој омилији Св. Јован изражава жаљење што се књига Дјела апостолских мало чита у цркви и остаје практично непозната простим вјерницима, због чега је преузео на себе обавезу да је детаљно протумачи и каже нешто о њеном аутору. У рукописној традицији текст омилија је сачуван у двије редакције који се значајно разликују: прва није редигована и сматра се првобитном верзијом, док је друга редигована и исправљена и представља каснију верзију.

„Бесједе на почетак Дјела 1–4“ (In principium Actorum homiliae 1–4) произнесене су током пасхалне седмице 388. године. У првој десједи аутор говори о називу (наслову) књиге; у другој о почетку књиге и о феномену чуда; у трећој о користи читања Светог Писма; у четвртој објашњава зашто се књига Дјела апостолских чита током Педесетнице.

„Тумачење Посланице Римљанима“ (Ερμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν; In epistulam ad Romanos homiliae 1–32) настало је највјероватније 392. године. О овом егзегетском дјелу Св. Исидор Пелусиот каже: „Тумачење Посланице Римљанима понајвише изобилује мудрошћу премудрог Јована. Јер мислим, и нека ми се то не сматра за пристрашност, да кад би и сам догорјечити Павле ... себе протумачио, да не би ни он другачије тумачио неголи овај предречени муж, јер му је тумачење тако украшено дубином мисли и љепотом и вјерношћу ријечи“. У овом тумачењу преовладавају морално-практичне теме.

„Омилије на Прву Посланицу Коринћанима 1–44“ (Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους πρῶτην ἐπιστολὴν; In epistulam I ad Corinthios argumentum et homiliae 1–44) и „Омилије на Другу Посланицу Коринћанима 1–30“ (Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους δευτέραν ἐπιστολὴν; In epistulam II ad Corinthios argumentum et homiliae 1–30) настале су крајем 392. или почетком 393. године. У седмој омилији на Прву посланицу Коринћанима Златоуст говори о непостижности Бога и Божанског домостроја и оштро критикује аномејце због њихове склоности ка потпуној рационализацији хришћанства и одрицања у њему мистичних елемената. У 40. омилији налазимо важно свједочанство о историји Тајне Крштења и о „тајној дисциплини“ (disciplina arcana).

„Тумачење Посланице Галатима“ (Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Γαλάτας ἐπιστολὴν; In epistulam ad Galatas commentarius) настало је у Антиохији 393. године.

„Омилије на Посланицу Ефесцима 1–24“ (Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολὴν; In epistulam ad Ephesios argumentum et homiliae 1–24) произнесене су или 402/403. године или између првог и другог прогонства. На крају 11. омилије Златоуст помиње „раскол“ који је изазван тако што је дио његове пастве прешао на страну његовог супарника. Овдје је највјероватније ријеч о епископу Северијану Гавалском, љубимцу императорке Евдоксије и личном конкурету Св. Јована у проповједничкој слави.

„Омилије на Посланицу Филипљанима 1–15“ (Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλιππησίους ἐπιστολὴν; In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae 1–15) настале су 399. године. У 7. бесједи Златоуст драни црквено учење о Богооваплоћењу и критикује учења докета, маркионита, следбеника Павла Самосатског и аријанаца; истиче да је Христос имао двије савршене природе: божанску и човјечанску, које су несливено и нераздјељиво сједињене.

„Омилије на Посланицу Колошанима 1–12“ (Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολήν; In epistulam ad Colossenses homiliae 1–12) изговорене су највјероватније 399. године. У њима се светитељ дотиче великог броја догматских и етичких тема. У првој омилији говори о облицима пријатељства међу људима; трећа омилија посвећена је христолошким питањима; у четвртој омилији расуђује о томе зашто Христос није дошао у свијет раније; у петој говори о непостижности Бога и домостроја спасења; у шестој о искупљењу; у седмој о Светој Тајни Крштења; у осмој хвали врлину благодарења; у деветој омилији позива на усрдно читање Светог Писма и говори о користи читања и пјевања Псалтира; у дванаестој омилији супротставља хришћански брак, који је освештан Христом и анђелима, многобожачким свадбеним пировима.

„Омилије на Прву посланицу Солуњанима 1–11“ (Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Θεσσαλονικεῖς πρώτην ἐπιστολήν; In epistulam I ad Thessalonicenses homiliae 1–11) и „Омилије на Другу посланицу Солуњанима 1–5“ (Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Θεσσαλονικεῖς δευτέραν ἐπιστολήν; In epistulam II ad Thessalonicenses homiliae 1–5) Златоуст је изговорио највјероватније после Ускрса 402. године. У овим омилијама светитељ између осталог говори и о погрешном паганском учењу о сељењу душа (метемпсихози) и о хришћанској вјери у васкрсење мртвих.

„Омилије на Прву посланицу Тимотеју 1–18“ (Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον πρώτην ἐπιστολήν; In epistulam I ad Timotheum argumentum et homiliae 1–18) и „Омилије на Другу посланицу Тимотеју 1–10“ (Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον δευτέραν ἐπιστολήν; In epistulam II ad Timotheum argumentum et homiliae 1–10) произнесене су 402. године. Овдје се Златоуст се дотиче разних тема као што су поријекло јереси, смиреномудрије апостола Павла, узвраћање добрим за зло, достојанство епископа и слично.

„Омилије на Посланицу Титу 1–6“ (Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τίτον ἐπιστολήν; In epistulam ad Titum homiliae 1–6) произнесене су највјероватније у Антиохији 397. године. Златоуст овдје доста говори о архијерејском позиву, тешкоћама епископске службе и обавезама епископа.

„Омилије на Посланицу Филимону 1–3“ (Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολήν; In epistulam ad Philemonem argumentum et homiliae 1–3) настале су највјероватније 402. године. Златоуст разматра питање ропства које сматра неиздјежним али истовремено и неприродним, зато што се оно јавља као последица гријеха. Он истиче да Црква не признаје разлику између роба и слободног човјека и позива робовласнике да ослободе своје робове или да се бар опходе с њима човјечно и достојанствено, као са браћом у Христу.

„Омилије на Посланицу Јеврејима 1–34“ (Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίουσ ἐπιστολήν; In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae 1–34) произнесене су највјероватније у Антиохији 396–397. године, али

су објављене постхумно по стенографским записима које је сабрао антиохијски свештеник Константин, због чега се дуго времена сматрало да су настале у Цариграду у последњим годинама архијерејског служења Св. Јована.

Осим ових опширних тумачења Златоуст је аутор и многобројних бесједа на одређена мјеста из Новог Завјета. У ту групу спадају следеће бесједе: 7 бесједа „О Лазару“ (Εἰς τὸν Λάζαρον; De Lazaro conciones); „О раслабљеном“ (Εἰς τὸν παραλυτικόν; In paralyticum demissum per tectum); „О четвородневном Лазару“ (Εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον; In quadriduanum Lazarum); 2 бесједе на Матеја 18, 23–35 и 9, 37; 2 бесједе на Јована 5, 17 и 5, 19; 2 бесједе „О Јудиној издаји“; 2 бесједе „О крсту и разбојнику“; 4 бесједе „О промјени имена“; 3 бесједе на Рм 5, 3; 8, 28 и 16, 3 (о Акили и Прискили); 3 бесједе на I Кор 7, 2; 10, 1 и 11, 19; 3 бесједе на II Кор 4, 13; бесједа на II Кор 11, 1; бесједа на Гал 2, 11; бесједа на II Тим 3, 1; бесједа на Флп 1, 18.

Збирка од 12 бесједа које у рукописној традицији имају заједнички назив „Против аномејаца“ (Πρὸς Ἀνομοίους, Contra Anomaeos) су најпознатији Златоустови списи на догматске теме. Већина ових бесједа посвећена је побијању аномејства и разјашњењу тешких мјеста из Светог Писма на која су се јеретици позивали да би поткријепили своје учење о иносушности Оца и Сина. Неке од њих (6, 9. и 11.) баве се и другим темама.

Првих пет бесједа „Против аномејаца“, које се још називају „О непостижном“ (Περὶ ἀκατάληπτου; De incomprehensibili Dei natura), произнесено је крајем 388. године у Антиохији. У првој бесједи „О непостижном“ Златоуст побија учење аномејаца о спознатљивости Божанске суштине и износи аргументе у корист православног учења о непостижности и несхватљивости Бога по суштини и Његовој спознатљивости по енергијама; у другој исмијава тврдње аномејаца да они познају Бога као што Он познаје самог Себе; у трећој истиче да онај који хули на Бога не може никад да му нашкоди; у четвртој и петој бесједи Златоуст расуђује да ни људи ни анђели на знају Онога који обитава у неприступној свјетлости и да само Син и Свети Дух савршено познају Оца, будући да су једносуштни и равнчасни са Њим.

Бесједа „О блаженом Филогонију“ (Εἰς τὸν μακάριον Φιλογόνιον; De beato Philogonio) или 6. бесједа „Против аномејаца“ произнесена је 20. децембра 386. у Антиохији, на дан успомене на Св. Филогонија који је раније био антиохијски епископ. Ова бесједа се тематски разликује од претходних и у њој Златоуст говори о поменутом светитељу и његовом призивању од Бога за епископско служење, а такође говори и о томе колико је важно да се вјерни достојно припреме за долазећи празник Рођења Христовог и за примање Светих Тајни.

Седма бесједа која припада овој збирци носи назив „О једносушности“ (Τοῦ ὁμοούσιον εἶναι τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ ἀπόδειξις; De consubstantiali),

а изговорена је у јануару 387. године. У њој аутор наставља антианомејску полемику.

У осмој бесједи „О молби мајке синова Заведејевих“ (Εἰς τὴν αἴτησιν τῆς μητρὸς τῶν υἰῶν Ζεβεδαίου; De petitione matris filiorum Zebedaei) Златоуст говори о Христу као Судији, а такође разјашњава молбу мајке синова Заведејевих (Мт 20, 20–23), као и одговор Спаситеља: „није моје да дам“, који не значи да Христос није раван Оцу по Божанству.

Бесједа „О четвородневном Лазару“ (Εἰς τὸν Τετραήμερον Λάζαρον, In quatruiduanum Lazarum) или 9. бесједа Против аномејаца произнесена је на Лазареву суботу или током пасхалне седмице 387. године. У њој се говори да молитва Христова која претходи Лазаревом васкрсењу не може дати повод за одрицање једносуштности Сина и Оца, зато што је Спаситељ васкрсавао људе и без молитве (Мк 5, 41; Лк 7,14). Молитва је била произнесена због икономије, ради користи народа који је био присутан када је Лазар васкрснут.

Бесједа 10. из ове збирке носи назив „О Христовим молитвама“ (Εἰς τὰς εὐχὰς, αἷς ὁ Χριστὸς ᾤξαστο; De Christi precibus), а произнесена је послије Лазареве суботе 387. године. Има научника који сумњају у Златоустово ауторство 9. и 10. бесједе *Против аномејаца*.

Бесједу 11. „Против аномејаца“ (Πρὸς Ἀνομοίους, Contra Anomaeos) и 12. бесједу „О раслабљеном“ (Εἰς τὸν παραλυτικόν; De Christi divinitate) Златоуст је изговорио 398. на почетку свог архијерејског служења у Цариграду. У њима светитељ доказује да Стари и Нови Завјет сагласно говоре о једносушности Оца и Сина и истиче Христова чуда као доказ Његове равночасности са Оцем.

Осам бесједа „Против Јудеја“ (Κατὰ ἰουδαίων; Adversus Judaeos orationes) Златоуст је изговорио крајем 386. године. Оне су упућене јудејствујућим хришћанима који су наставили да славе празник Сукот, јеврејску Нову годину и Пасху 14. нисана, и да чувају суботу и обрезају своју дјецу. Св. Јован истиче да су Јудеји не само одбацили обећаног Месију већ су га сурово погубили, због чега их је стигла заслужена казна. Закон доноси корист само онда када вјерника приводи Христу, у супротном он доноси само штету. Они који следе јудејске обичаје, а формално су хришћани, уносе раздор и неслогу међу хришћане и представљају велику опасност која угрожава јединство Цркве.

До нас је дошло и 13 Златоустових „Катихетских омилија“ (Ὀμιλίαι κατηχητικά πρὸς τοὺς μέλλοντας φωτίζεσθαι; Catecheses ad illuminandos), које потичу из антиохијског периода његовог дјеловања и које можемо убројати у његове догматске радове. У овим катихезама осим литургијских и моралних поука оглашенима Златоуст излаже и тумачи основне истине вјере. До почетка 20. вијека биле су познате само три катихетске омилије Св. Јована. Руски научник грчког поријекла Папандопуло-Керамевс († 1912) издао је 1909. у Петрограду још три

до тада непознате катихезе, а католички историчар Антоан Венгер (Antoine Wenger † 2009) пронашао је на Светој Гори у једном рукопису из XI вијека још седам до тада непознатих катихеза.

Омилије „О васкрсењу мртвих“ (Περὶ τῆς τῶν νεκρῶν ἀναστάσεως) и „Против катара“ имају такође догматски карактер.

Златоуст је аутор многобројних бесједа са морално-аскетском тематиком. Овдје ћемо поменути само неке.

У бесједи „О томе да не треба разглашавати гријехове драће и молити се за пропаст непријатеља“ (Περὶ τοῦ μὴ δημοσιεῦειν τὰ ἀμαρτήματα τῶν ἀδελφῶν, μηδὲ κατεύχεσθαι τῶν ἐχθρῶν; *Pecata fratrum non evulganda*) критикују се они који у молитви траже од Бога не опростење гријехова него казну за своје непријатеље.

Бесједе „О ђаволу 1–3“ (Περὶ τοῦ διαβόλου; *De diabolo tentatore homiliae 1–3*) произнесене су током Великог поста 386. године. Светитељ објашњава зашто Бог допушта да људи буду искушавани од стране ђавола и наводи различите путеве и начине дјеловања ђавола на људе. Бог допушта дјеловање нечастивог зато да би нас учинио јачим и привео ка већој слави. Онима који су укријепили вољу у добру ђаво никада не може нашкодити.

Бесједа „О наслађивању будућим добрима и ништавности садашњих“ посвећена је теми духовне слободе. Истинску слободу и власт има онај ко умије управљати својим страстима, а они који управљају људима а нису у стању да обуздају властите страсти више су робови него слободни људи.

Бесједу „О милостињи“ (Περὶ ἐλεημοσύνης; *De eleemosyna*) Златоуст је изговорио у зиму 387. послѣ потресног призора на тргу у Антиохији на којем је лежао велики број сиромашних и ништих о којима нико није водио бригу. Мало је бесједа у историји које су се са толико осјећаја дотакле економског стања које раздваја сиромашне од богатих.

У „Бесједи на Нову годину“ (Λόγος ἐν ταῖς καλάνδαῖς; *In Kalendas*) произнесеној у Антиохији 388. Златоуст изобличава многобожачко сужељење, претјеривање у весељу и разврат током слављења овог многобожачког празника.

У морално-аскетске спадају и 9 бесједа „О покајању“ (Περὶ μετανοίας; *De poenitentia homiliae 1–9*). Седма бесједа се у данашње вријеме приписује Северијану Гавалском, а ауторство девете бесједе је сумњиво и не може се са сигурношћу приписати Св. Јовану. Бесједе „О покајању“ настале су у периоду Златоуствог презвитерског служења. Златоуст истиче неопходност покајања као љекарства за ране које су души нанесене гријехом и недопустивост очајања. Очајање, које је последица гријеха и угодно је ђаволу, изгони се из душе покајањем, које чини покајног хришћанина туђим ђаволу. У овим бесједама се говори и различитим путевима покајања: први пут – исповијест пред Богом, други – оплакивање својих гријехова, трећи – смирење, четврти – милостиња, царица

врлина и пети пут – непрестана молитва. „О многим путевима покајања говоримо, каже Златоуст, да бисмо знали да нам је кроз разноврсне путеве лакше остварити спасење“.

Од празничних бесједа Св. Јована поменућемо само оне чије ауторство није спорно: „На дан Рођења Господа нашег Исуса Христа“ (Εἰς τὴν γενέθλιον ἡμέραν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; In diem natalium), произнесена 25. децембра 386; „О Крштењу Спаситеља“ (Εἰς τὸ βάπτισμα τοῦ Σωτῆρος; De baptismo Christi), произнесена 6. јануара 387; „О Јудиној издаји“ – 1. бесједа (Εἰς τὴν προδοσίαν τοῦ Ἰουδα; De proditione Iudae homiliae 1), произнесена највјероватније 388. или 389; „О крсту и раздојнику 1–2“ (Εἰς τὸν σταυρὸν καὶ εἰς τὸν ληστήν; De cruce et latrone homiliae 1–2), произнесене највјероватније на Велики петак 388; „На свету Пасху“ (Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα; Homilia in sanctum Pascha), произнесена у Антиохији; „На Вазнесење Господње“ (Εἰς τὴν Ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου; In ascensionem Domini nostri Iesu Christi), произнесена 386; „На свету Педесетницу“ – 1. бесједа (Εἰς τὴν ἁγίαν Πεντηκοστήν; De sancta pentecoste homiliae 1), произнесена 386; „Против оних који се опијају и о Васкрсењу“ (Κατὰ μεθύοντων καὶ εἰς τὴν Ἀνάστασιν, Adversus ebriosos et de resurrectione), произнесена на Пасху 1. априла 389.

У бесједи „На Рођење Господа“ Златоуст објашњава својој пастви зашто се Рођење Христово празнује у тај дан а не, као што је раније у Антиохији био обичај, 6. јануара заједно са Богојављењем, а такође говори и о смислу овог празника. У бесједи „На Вазнесење“ објашњава значење Христовог Вазнесења на небо и сједења с десне стране Оца, видећи у том догађају савазнесење и обожење цјелокупне људске природе. У бесједи „На Педесетницу“ доводи у тијесну везу овај празник са претходним празником Вазнесења, истичући да је наша природа, која се претходно вазнијела на царски престо, сада силаском Духа Светога ослобођена од ропства гријеху и богоусиновљена.

Златоуст је аутор великог броја похвалних бесједа које се односе на одређена библијска и црквена лица. Најпознатије и најпопуларније су бесједе „О апостолу Павлу 1–7“ (Εἰς τὸν ἀπόστολον Παῦλον; De laudibus sancti Pauli apostoli homiliae 1–7), које је Златоуст изговорио око 390. (седму нешто касније). У овим бесједама апостол Павле је представљен као највиши образац врлине и као човјек који је стекао савршену љубав Христову. Златоуст говори о обраћању апостола, о његовој првој проповиједи у Дамаску, о путовању у Рим и о његовој одлучујућој улози у ширењу јеванђелске благовијести по цијелом свијету. Међу познатије бесједе које имају похвални карактер спадају: три бесједе „О светим Макавејима“, „О свештеномученику Игњатију Богоносцу“, „О светом Мелетију“, „О мученику Варламу“, „О светом мученику Лукијану“.

Од Златоустових пригодних бесједа најпознатије су и најзначајније раније поменуте бесједе „О статуама народу Антиохијском 1–21“ (Εἰς

τοὺς ἀνδριάντας; Ad populum Antiochenum homiliae 1–21), које представљају ремек-дјело црквеног говорништва. У пригодне спадају и две бесједе „О Евтропију“, бесједа „О примању Северијана“, као и још неколико бесједа које је Златоуст изговорио у разним приликама и околностима током своје пастирске службе.

Бесједе „По рукоположењу за презвитера“ (386), „Пред одлазак у прогонство“ (403), „По повратку из прогонства“ (403) и „О повратку“ (401. или 402) имају аутобиографски карактер.

Златоуст је аутор већег броја трактата које по садржају можемо подијелити на догматско-полемичке, морално-аскетске, педагошке и пастирске.

Трактат „О блаженом Вавили, против Јулијана и многобожаца“ (Εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν κατὰ τοῦ Ιουλιανοῦ κατὰ τὸν Ἕλληνα; De s. Babyla contra Julianum et gentiles) Златоуст је написао 378. или 379. године. Овај догматско-апологетски спис уперен је против Јулијана Апостате и многобожаца који су из шуме у Дафни код Антиохије одстранили мошти свештеномученика Вавиле, пострадалог 250. у вријеме гоњења Декија Трајана, и на том мјесту увели култ Аполону. Пожар који је убрзо након тога уништио Аполонов храм као и изненадну смрт Јулијана Апостате Златоуст сматра видљивим доказима снаге мученика и тријумфа хришћанства над многобоштвом.

У трактату „Доказ против Јудеја и многобожаца да је Христос Бог“ (Πρὸς τὸν ἰουδαίου κατὰ Ἕλληνας ἀπόδειξις ὅτι ἐστὶ Θεὸς ὁ Χριστός, Contra Judaeos et gentiles quod Christus sit Deus) насталом 387. године, свети-тељ доказује Божанство Христа на основу пророчанстава старозавјетних пророка и самог Христа.

Списе „Ко себи не чини неправду нико му не може нашкодити“ (Ὅτι τὸν αὐτὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐδὲς παραβλάψαι δύναται; Quod nemo laeditur nisi a se ipso) и „О Божијем промислу“ (Περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ προνοίας) Златоуст је написао за вријеме другог изгнанства у Кукузу. У првом спису светитељ говори о томе да нико не може нашкодити човјеку без његове сагласности, јер увијек постоји могућност да човјек издјегне то што му може нашкодити. Он такође истиче да се истинска вриједност људског живота не састоји у здрављу, положају или богатству, јер ће се свега тога на крају лишити, него у чувању правог учења и праведног живота.

Трактат „О судбини и промислу“ (Περὶ εἰσαρμένης κατὰ προνοίας; De fato et providentia), за који не знамо када је и гдје написан, састоји се из шест слова или књига (λόγοι). Уперен је против многобожачке представе да у свијету ништа не зависи од човјекове воље и да су сви догађаји продукт случаја или слијепе судбине. Овакво мишљење, по Св. Јовану, није ништа друго него богохулство и лаж коју шири сам отац лажи ђаво. Оно је у супротности са хришћанским учењем да свијетом управља

промисао Божија која се саображава са слободним поступцима људи. Човјек је створен као слободан и има могућност да слободно бира између врлине и порока.

Највећи број Златоустових трактата дави се морално-аскетским темама. Трактат „Теодору палом и о покајању“ (Πρὸς Θεόδωρον ἐκλεσόντα κατὰ τὴν μετανοίαν; Ad Theodorum lapsum lib. 1) написан је у Антиохији између 380. и 386. године. Раније се мислило да је овај спис адресован Теодору Мопсуестијском али су најновија истраживања показала да је адресован непознатом монаху знатног поријекла Теодору, који је оставио монашки живот ради жене по имену Хермиона. Златоуст укоријева младог човјека због такве одлуке и, указујући на високо достојанство монашког пута, позива га да се покаје.

Трактат „Против непријатеља монашког живота“ (Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσι; Adversus oppugnatores vitae monasticae libri 1–3) састоји се из три књиге, а написан је између 378. и 385. године. У овом спису Златоуст брани монашки позив од оних који га клеветају или спречавају омладину да одлази у монаштво.

„Подстицајно слово Стагирију подвижнику опсједнутом демоном“ (Λόγος παραινετικὸς πρὸς Σταγείριον ἀσκητὴν δαίμονωντα; Ad Stagirium a daemone vexatum lib. 1–3) састоји се из три књиге а написано је око 381. Стагирије, младић знатног поријекла, оставио је свјетски живот и кренуо монашким путем, али је почео да страда због напада демона, што га је навело на помисао да одузме себи живот. Пошто није имао могућност да се лично сретне са њим Св. Јован му шаље овај спис у којем га позива на трпљење и прихватање жалости и невоља као дио промисла Божијег и наводи му као примјер трпљења свете људе из Библијске историје, почев од праоца Аврама па до апостола Павла, који су такође били изложени невољама и страдањима.

Трактат „О дјевствености“ (Περὶ παρθενίας; De virginitate) настао је 382. у Антиохији. Св. Јован наглашава високо достојанство дјевственог живота и његову предност над браком. Као најузвишенији примјер дјевствености наводи земаљски живот Господа Исуса Христа који се оваплотио да би учинио људе равним анђелима и научио их небеском животу.

Спис „О скрушености“ (Περὶ κατανύξεως; De compunctione), у двије књиге, Златоуст је написао за вријеме свог монашког подвига на молбу двојице монаха, Димитрија и Стелехија. Светитељ наглашава да је скрушеност (срца) неопходна за духовно узрастање подвижника.

Спис „Младој удовици“ (Εἰς νεωτέραν χηρεύσασαν; Ad viduam junioem), настао око 380, представља утјешну ријеч упућену младој удовици чији је муж имао пред собом одличну каријеру али се изненада упокојио. Овдје Златоуст говори о достојанству удовиштва и позива ову младу жену да не ступа у други брак.

Групи списа са моралним садржајем припадају и двије кратке расправе: „Против оних који живе под истим кровом са дјевственицама“ (Πρὸς τοὺς ἔχοντες παρθένους συνεισάκτους; Contra eos qui subintroductas habent virgines) и „О томе да дјевственице не треба да живе заједно са мушким особама“ (Περὶ τοῦ τὰς κανονικὰς μὴ συνοικεῖν ἀνδράσιν; Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant). Овдје Златоуст иступа против раширеног обичаја да подвижнице и подвижници живе заједно под истим кровом.

Трактат „О сујети и о томе како родитељи треба да васпитавају дјецу“ (Περὶ κενοδοξίας κα ὅπως δεῖ τοὺς γονεάς ἀνατρέφειν τὰ τέκνα, De inani gloria et de educandis liberis) има педагошки карактер, а написан је крајем 393. или почетком 394. године. Састоји се из два дијела. У првом дијелу Св. Јован говори против сујете, комфора и уживања који поробљавају човјека и вежу га за пролазне ствари, а у другом указује родитељима на прави пут хришћанског васпитавања дјеце, коју треба везивати за духовне и непролазне ствари. Златоуст наглашава да се последице доброг васпитања простиру на далеко потомство.

Трактат „О свештенству“ (Περ ἱερωσύνης; De sacerdotio lib. 1–6) је најзначајнији светоотачки спис о пастирском служењу. По историчару Сократу Схоластику спис је настао убрзо након Златоустовог посвећења за ђакона, али су најновија истраживања показала да је настао касније, око 387. године. Састављен је по узору на „Апологију због дјекства“ (Ἀπολογίατικὸς) Св. Григорија Богослова, а састоји се из шест књига (бесједа) писаних у форми дијалога између Св. Јована и његовог пријатеља Василија. У првој књизи Златоуст прича о томе како се у вријеме његовог подвизавања са пријатељем Василијем пронио глас да њих двојицу хоће да посвете у чин епископа. Пошто се уклонио, по смирењу, од прихватања овако високог звања, Св. Јован оправдава Василију, тада већ епископу, свој поступак. У другој књизи истиче да свештеничко служење захтијева висока морална својства и благородство душе. Св. Јован сматра себе још духовно незрелим за прихватање овако високе дужности која носи са собом огромну одговорност и бројне тешкоће. У трећој књизи Златоуст објашњава да узрок његовог неприхватања високе дужности нису гордост и сујета, јер само епископство даје много више повода за сујету. У четвртој књизи говори о томе како треба бити веома опрезан приликом избора кандидата за свештенство, који мора да буде не само искусан проповиједник него и заштитник своје пастве од напада јеретика и многобожаца, а као најсвјетлији примјер таквог пастира наводи апостола Павла. Пета књига посвећена је вјештини проповијedaња и може се назвати руководством за проповиједнике. У шестој књизи се упоређује свештеничко служење са монаштвом. Док је монах одговоран само за своја дјела и брине се за спасење своје душе свештеник је одговоран и за друге људе и за њихово спасење.

О Златоустовом спису „О свештенству“ Св. Исидор Пелусиот каже: „Тај мудри тумач тајни Божијих, саставио је овај спис са толико префињености и тачности садржаја, да они који своју свештеничку дужност врше онако како то Бог жели и они који се са немарношћу односе према њој, у овој књизи налазе представљене и своје врлине и своје погрешке“ (Epistolae // PG 78 col. 1416). У лексикону „Суда“ се каже да овај трактат узвишеношћу мисли и љепотом и елеганцијом стила превазилази остала дјела Св. Јована (Suda. I, 463).

Сачувано је и око 240 Златоустових писама, од којих је већину написао за вријеме другог прогонства. Најважнијим се сматрају писма упућена његовој вјерној следбеници ђакониси Олимпијади (укупно 17), која се трудила да му ублажи невоље и страдања током прогонства.

Златоуст је био прије свега човјек праксе, проповиједник, учитељ морала и истински пастир душа. Иако није имао призивање за спекулативно богословље он није био адогматични моралиста, како га неки аутори представљају. Златоуст вјерно излаже догматско учење Цркве и зато има велики значај као свједок вјере и „чувар“ црквеног предања. Нерадо се упуштао у философско детаљисање сматрајући да такво богословље, засновано на рационалним премисама и закључцима, представља безизлазни лавиринт. Трудио се да основне истине вјере изложи простим, свима разумљивим језиком.

Догматско и морално богословље су, по Златоустовом мишљењу, тијесно повезани и неодојиви једно од другог. Чистота живота свједочи о чистоти вјере (In Matth. 64, 4; In Ioan. 28, 2). Само се кроз чистоту живота достиже чистота вјере, док неморалан живот обично порађа погрешна учења.

Учење о Евхаристији је једна од најомиљенијих Златоустових догматских тема. Због темељног и јасног излагања овог учења он је у новије вријеме назван „учитељем Евхаристије“ (Doctor Eucharistiae). У разумијевању ове Свете Тајне Златоуст нагиње директном реализму. Евхаристија је трајна и стварна Христова присутност међу људима. Тијело и Крв Христова којим се ми причешћујемо потпуно су истовјетни са Тијелом и Крвљу историјског Христа. Евхаристијско Тијело је оно исто Тијело које је рођено Од Дјеве Марије и које је пострадао и васкрсло (In 1 Cor. 24, 3–5; In Eph. 3, 3). Ова стварност Христове присутности у Евхаристији је, по Златоусту, готово физички очигледна: „Он је људима који то желе дао не само да Га виде него и опипају и окусе и зубима додирну Његову плот“ (In Ioan. 46, 3).

Поистовјећивање евхаристијског и историјског Тијела Христовог има за Св. Јована сотириолошко значење. Ми се причешћујемо оним Тијелом које је примио и у самом Себи исцијелио и обожио оваплоћени Син Божији. Кроз причешће овим Тијелом и наша природа добија исцјељење, а ми постајемо носиоци обоженог Тијела Христовог.

Евхаристија на тај начин спаја искупитељско дјело Христово са нама, актуализује у вјерујућим искупљење које је савршио сам Господ Исус Христос. Без Евхаристије, без причешћа обојеним Тијелом Христовим, искупљење остаје нереализовано.

Светитељ истиче да у Евхаристији долази до пресуштаствљења, односно до онтолошке измјене хљеба и вина у Тијело и Крв Христову под дејством Светога Духа. Онтолошка измјена хљеба и вина у Тијело и Крв јесте натприродни догађај који се не може савршити људским моћима и силама. Њега савршава сам Христос као првосвештеник Новог Завета, али дејством Духа Светога (In 1 Cor. 10, 1; De sacerd. 3, 4). Тако се христолошки аспект Евхаристије допуњује пневматолошким. Без благодати Духа Светога не би било таинственог Тијела и Крви.

Златоустово тумачење Христовог страдања и смрти прожето је такође дубоким евхаристијским реализмом. Када је копље римског војника пробало ребро Христово у том тренутку се савршила страшна Голготска Евхаристија. Из ребра Христовог, противно свим природним законима, потекли су вода и крв (Јн 19, 34). Св. Јован каже да је вода која је потекла из ребра била вода Крштења, а да је крв која је потекла из ребра била Крв Евхаристије; прва уводи у Цркву а друга је оживотворује. Овај догађај Златоуст често помиње и када говори о причешћу: „Када ти приступаш страшној Чаши, приступи тако као да пијеш из самог ребра Христовог на Голготи“ (In Ioan. 85; De roenit. 9). Било би можда логичније да Златоуст савјетује вјерне да приступе тако као да примају Тијело и Крв из руку самог Господа, али он намјерно помиње овај догађај на Голготи и тиме евхаристијски реализам доводи до крајњих граница. Тајна Вечера се лако може тумачити „духовно“, али Крв Христова на Голготи не може се тумачити „духовно“ већ дословно.

Иако у својим списима много говори о Евхаристији, Златоустова тумачења и расуђивања не објашњавају саму суштину ове Свете Тајне, јер претварање Светих Дарова је натприродни догађај који противречи „здравом разуму“ палог човјека. Тумачења и објашњења служе само као помоћна средства за прихватање вјером онога што је Христос говорио о своме Тијелу и Крви. Ако нема личне вјере никакви докази не помажу (In Matth. 82, 4). Златоуст полази од претпоставке да ријечи Светог Писма нису просте ријечи него ријечи Духа Светога који говори кроз пророке и јеванђелисте (In Psalm. 115, 2). Свака ријеч Божија је истинита и непролазна, а то значи да када Христос говори о својем Тијелу и Крви, говори истину и ту истину треба прихватити вјером.

Са учењем о Евхаристији тијесно је повезано и Златоустово учење о Цркви. Евхаристија је положена у темељ Цркве и кроз Евхаристију Црква се осуштаствљује као Тијело Христово.

Златоуст разликује двије димензије Цркве: христолошку и пневматолошку, које су тијесно повезане. Црква је Тијело Христово, а то за

Златоустог значи апсолутно реално јединство вјерујућих са Христом и једних са другима, подобно различитим удовима тијела који су сједињени једни са другима и са својом главом (In Eph. 3, 2; In 1 Cor. 30, 1; De sacerd. 5, 2). Као што се дух човјеков од главе распростире на остале дјелове тијела, оживљавајући их и дајући им различите моћи и различита дејства, тако се и у Тијелу Цркве кроз Христа као његове Главе различитим члановима саопштавају животворни дарови Духа саобразно мјери духовног узрастања сваког члана (In Eph. 11, 3). Дух Свети силази и дотиче се сваког члана и по мјери његове пријемчивости дјелује у њему. У томе се састоји пневматолошка димензија Цркве. То што се Црква сабрала или саставила (συνίσταται) јасно показује, по Св. Јовану, да је у њој присутан Дух (Πνεῦμα πάρεστι; De st. Pent. 1, 4). Када не би био присутан Дух Црква се не би саставила (συνίσταται).

Као једну од главних карактеристика Цркве Св. Јован истиче њено јединство. Само име „Црква“ означава сједињење, сабрање (In Ps. 149, 1); то није име раздјељења него јединства и сагласја (In 1 Cor. 1, 1). Постоји само једна васељенска Црква (ἡ ἐν τῆς οἰκουμένης μία Ἐκκλησία), распрострањена по многим мјестима, које повезује у једно „заједнички за све Христос“. (In 1 Cor. 1, 1; 32, 1). Црква је тијело Христово; као што тијело и глава чине једног човјека тако су Црква и Христос једно (In 1 Cor. 30, 1). Јединство Цркве се манифестује прије свега у јединству вјере (νότης πίστεως; In Eph. 11, 3). Разарање јединства вјере у Цркви које узрокују јеретици Златоуст је сматрао великим злом и тешким гријехом који се не може сапрати ни крвљу мучеништва (In Eph. 12, 4–5; In 1 Cor. 3, 1). На црквени раскол светитељ је гледао као на „заклање самог Христа и Његово расијецање на дјелове“ (In Eph. 12, 5–6), а као главне узроке раскола наводи властољубље (φιλαρχία) и љубав према распрама (φιλονεκία).

Не постоји, по Св. Јовану, ништа силније и јаче од Цркве, ни на небу, ни на земљи, ни под земљом, зато што је сам Бог утврдио и сачувао Цркву својом свемогућом силом (In 1 Tim. 11, 1; Serm. ant. iret in exsil. 1–2). Господ је основао своју Цркву на стијени – апостоу Петру, тј. по тумачењу светитеља, на Петровом исповиједању тврде вјере у Христа као „Сина Бога Живога“. Није сам Петар, по мишљењу светитеља, темељ Цркве већ његово постојано исповиједање вјере у Божанство Христово (In Galat. 1, 1; In Matth. 54, 2). Апостол Петар је био символ и израз праве вјере у древној Цркви кога је из тог разлога сам Христос изабрао да „руководи над браћом“ (τὴν προστασίαν τῶν ἀδελφῶν – In Ioan. 88, 1) као „началник хора, уста свих ученика, предстојатељ цијеле васељене и горљиви љубитељ Христов“ (In illud: Nos scitote. 4; De poenit. 3, 4; In Matth. 32, 3). Сви апостоли су началници рукоположени од Бога (ἄρχοντες ὑπὸ Θεοῦ χειροτονηθέντες), који су добили духовну власт, не у различитим народима и градовима, већ им је повјерена цијела васељена (In princip. Act. 3. 4). И за апостола Петра каже да га је Христос

поставио да буде учитељ васељене (τῆς οἰκουμένης διδάσκαλον; In Ioan. 88, 1) и нигдје не повезује његов особен положај међу апостолима са римском катедром.

Приликом излагања учења о Светој Тројици, по садржају у потпуности сагласног са учењем Никејског сабора, Златоуст најчешће употребљава изразе карактеристичне за антиохијско догословље и омиу-сијанску партију. Да би изразио јединство и једносупштност лица Свете Тројице он ријетко користи израз ὁμοούσιος (укупно пет пута) и углавном прибјегава следећим изразима: „у свему подобан“ (κατὰ πάντα ὅμοιος), „подобан по суштини“ (ὁμοιος κατὰ τὴν οὐσίαν), равночастан (ὁμότιμος, ἰσότητος), једне суштине (μία οὐσία), једне власти (μία ἐξουσία, μία αὐθεντία) и слично.

У Светој Тројици Златоуст разликује једну суштину и три ипостаси (ἢ μὲν οὐσία Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος μία, τρεῖς δὲ αἱ ὑποστάσεις). Оца не можемо назвати Сином, ни Сина Оцем, ни Духа Светога осим Његовим именом, јер сваки од њих обитава у сопственој ипостаси (ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει) и посједује исту моћ (τὴν ἴσην δύναμιν). Син је рођен од Оца на бестрасан (ἀπαθῶς), неизрецив (ἄρρητος) и непостижан начин, и савјечан је Оцу будући да је као Бог „изнад времена и вијекова“ (In Ioan. 4, 2; Catech. III, 1, 21). Син потпуно и савршено познаје Оца као што Отац познаје Сина (In Ioan. 15, 2; Contr. Anom. 4, 4). За ипостас Светог Духа каже од исходи од Оца али наглашава да је начин тог исхођења као и начин рађања Сина непостижан за наш разум: „Ја знам да је Он (Отац) родио Сина, али како – то не разумијем; знам да је Дух из Њега (τὸ Πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ), али како из Њега (πῶς ἐξ αὐτοῦ), то не знам“ (Contr. Anom. 1, 3).

Проблем богопознања Златоуст разматра са практичне и дидактичке стране и у историјској перспективи. Бог је на почетку људске историје непосредно бесједио са људима и положио у њих „знање о себи“ (In Rom. 3, 2), учећи их „не путем Писма него преко својих дјела“ (Ad romul. Antioch. 9, 2). Предложио им је „умјесто учења“ своју творевину која је, будући хармонично устројена, указивала на Творца. Бог је обдарио људе умом и разумом (νοῦν καὶ διάνοιαν) помоћу којих су били способни да созерцавањем красоте и склада творевине узносе своје мисли ка Творцу и достигну потребно знање о Њему (In Rom. 3, 3; In Matth. 1, 1). Када су људи сагријешили, удаљили су се од Бога и изгубили непосредну везу са Њим. Они си извратили и знање које им је Бог првонајично дао и умјесто Творцу почели су да одају поштовање творевини. Изгубивши исконско знање о Богу, обавијени тамом незнања, људи су пали у идолопоклонство (In Rom. 3, 2). Бог није хтио да их остави у тако биједном стању па им је саопштио знање о себи и о својој вољи преко Светог Писма „како би посредством њега обновили пређашњу дружбу“ (In Gen. 2, 2). За разлику од Старог Завјета Нови Завјет није,

по Св. Јовану, био дан апостолима у виду Писма, већ је био непосредно положен у њихова срца Духом Светим. Али када су вјерујући почели да се удаљавају од истинског учења и од чистоте живота, апостоли су записали то што им је Христос открио и Свети Дух положио у њихова срца (In Matth. 1, 1).

Свето Писмо је, по Св. Јовану, темељ и извор богословља и богопознања. Он стално истиче да је неопходно изучавати Свето Писмо као саму ријеч Божију и основу хришћанске вјере и морала. Непознавање Светог Писма сматрао је узроком свих биједа и невоља (In Rom. Praef. 1; In Col. 9, 1). Духовна свјетлост богопознања, која се налази у Библији, може да обасја душу само посредством вјере (In Ioan. 5, 4). Познање Бога и Његових чуда немогуће је без вјере, јер само вјером можемо достићи то што превазилази наш разум и наше појмове; само вјера при садејству благодати Светог Духа може, по Златоустом, подарити човјеку истинско знање (In Psalm. 115, 1–2; Catech. II 3, 3).

Учење Златоустог о првородном гријеху није до краја јасно, због чега је различито тумачено од стране учесника у богословским споровима на Западу почетком V вијека. У полемици са Августиним на Златоустог су се позивали Пелагије и његов следбеник Јулијан Еклански. Овај последњи у једном спису упереном против Августина наводи цитат из Златоустове III катихетске омилије као доказ да је светитељ учио да првородни гријех није наследан. Тај цитат гласи: „Зато ми и крстимо дјецу, иако они немају гријехова, да би примили освјећење, праведност, усиновљење, наслеђе, братство, да би постали удови Христови и обиталиште Духа Светога“ (Catech. III 3, 6). Августин не прихвата Јулијаново тумачење Златоустог и истиче да грчка ријеч *ἁμαρτία* (гријех) у наведеном цитату стоји у множини, а то значи да светитељ нема у виду првородни гријех него личне гријехе, које дјеца немају (Aug. Con. Jul. I, 6, 22).

Иако истиче да су се последице Адамовог гријеха (трулежност и смрт) одразиле не само на њега лично него и на све његове потомке, Златоуст нигдје експлицитно не каже да су потомци Адамови наслиједили и његов гријех. Када набраја дарове којих се удостојавају дјеца на Крштењу, у „Тумачењу Прве посланице Коринћанима“, Златоуст не помиње „отпуштање гријехова“ вјероватно претпостављајући да су дјеца слободна од сваког гријеха. На другом мјесту упоређује душу новокрштенога са душом новорођенчета и наглашава да она (тј. душа новокрштенога) постаје чиста као и приликом рођења, а о рано умрлој дјечи каже: „Душе праведника су у руци Божијој, а ако се то догађа са душама праведника онда се исто то догађа и са душама младенаца, јер су њихове душе непорочне“ (In Matth. 28, 3). У „Бесједама на књигу Постања“ Златоуст тврди да је Каинов гријех био већи од Адамовог гријеха, па је и проклетство које је Бог наложио на Каина било веће од проклетства које је наложио на Адама (In Gen. 19, 3). За Еноха каже да је захваљују-

ћи савршеној врлини „могао да исправи Адамов гријех“, због чега му је Бог сачувао живот и вазнио га на небо (In Gen. 21, 4).

Гријех, кога апостол Павле назива „другим законом“, противи се, по учењу Св. Јована, „природном закону“, тј. „закону ума“ или „закону савјести“, који води са њим непрестану борбу (In Rom. 13, 3). Закон Мојсијев дат је човјеку као допуна и помоћ природном закону, али ни тај ни други закони у тој борби нису помогли да се оствари суштински циљ – ослобађање од власти гријеха. Зато је гријех не само побјеђивао него и поробљавао човјека „законом греховним“, тј. својом силом и влашћу. Само благодат Духа Светога, коју апостол Павле назива „законом Духа живота у Христу Исусу“ (Рм 8, 2), може окончати овај рат са гријехом; само она може умртвити гријех и учинити борбу са њим лаком (In Rom. 13, 4). Златоуст посебно наглашава да човјек није пасивни прималац благодати. Бог најприје испитује нашу вољу и наше намјере и тек онда даје благодат (Ad Demetr. 1, 9). Ономе ко има жељу и тежњу да стекне дарове благодати Бог даје све, а ономе ко то нема и ко не улаже лични напор Бог не даје Своје дарове (In Matth. 45, 1). Благодат је увијек отворена за сарадњу а да ли ће до ње доћи зависи од наше слободне воље. Бог никога не принуђује да чини добро против своје воље, него подстиче оне и садејствује са онима који сами то желе, који су слободно одабрали добро и врлински живот. Призвани (κλήσις) и изабрани (ἐκλογή καὶ ἡ αἵρεσις) од стране Бога јесу, по Златоустом, они који су слободно одабрали врлину без икакве принуде (In Ioan. 10, 1; 47, 4). Када је у питању призивање и изабрање одређеног човјека од самог рођења, Златоуст каже да је то „дјело предзнања“ (προγνώσεως) Божијег (In Rom. 16, 6). Бог прије поступака или дјела зна добра стремљења тог човјека и бира га додајући „благородству његовог произвољења“ своју благодат и на тај начин показујући да је он достојан тог изабрања (In Rom. 16, 6). Св. Јован истиче да изабрање и предодређење зависи истовремено и од незаслужене љубави Божије према нама и од наших врлина; ако би зависило само од љубави Божије онда би сви били спашени, а ако би зависило само од човјекових врлина и праведности онда би цјелокупан домострој Христов био излишан (In Eph. 1, 2).

Златоуст је најзначајнији као тумач Светог Писма. Његова тумачења имају морално-практични карактер. Основни циљ им је да допринесу духовном и моралном препороду људи. Свето Писмо је, по Златоустом, неисцрпни извор моралног поучавања и најбољи учитељ истинске вјере и врлинског живота (In Gen. 45, 1). У сваком стиху „скривена је велика сила“, па се темељним и савјесним тумачењем може извући из тога корист за душу и духовно назидање (In Gen. 14, 1; In Tit. 3, 2).

Златоуст је у егзегези слиједио традицију Антиохијске школе, што значи да је користио историјско-филолошки или буквални метод тумачења Светог Писма, који је тежио да развије и побољша обједињавањем темељног егзегетског истраживања, бесједничке поуке и

богословско-догматске анализе. Он није био присталица грубог „ду-квализма“ или чистог „историзма“ који не иде даље од ријечи и који би се нужно претворио у „јудаизам“. Тумач, по Златоустом, мора да проникне испод површинског слоја, даље или дубље од ријечи (In illud: Pater, si possibile. 1). За њега Свето Писмо представља „неисцрпну ризницу смисла“ (πολὺς θησαυρός, πολὺς νοημάτων πλοῦτος) скривеног у дубини слова и слогова, а задатак тумача је да тај смисао извуче и објасни (In Gen. 21, 1; In illud: Pater, si possibile. 1; De Anna. 5, 2).

Неке дјелове библијског текста треба, по Златоустом, схватити дословно – тако како је написано (ὡς εἶρηται ἐκληπτέον), као што је извјештај о Божијем стварању неба и земље (Пост 1, 1); друге – супротно њиховом дословном значењу (ἀπεναντίας ταῖς λέξεσιν), тј. духовно, као на примјер пророштво Исаијино о томе да ће вук и јагње пасти заједно (Ис 65, 25), пошто под животињама овдје треба схватити карактере људи описане преко ликова животиња; треће треба схватити тако што ћемо примијенити и један и други смисао (κατὰ διπλὴν ἐκδοχήν) и „разумијевајући чулно извући духовно“ (τά τε αἰσθητὰ νοοῦντες, κα τὰ νοητὰ ἐκδεχόμενοι), као што је жртвоприношење Исака (Пост 22, 12–13), или заповијест Бога о пасхалном јагњету (Изл. 12, 3–13), гдје је садржана истина историјског догађаја али и указано на Христово крсно страдање (In Psalm. 9, 4; 46, 1).

Духовни садржај текста Светог Писма Св. Јован извлачи кроз созерцање или сагледавање (θεωρία) његовог дуквалног смисла. Θεωρία представља раскривање праслика или праобраза (типологија) и претпоставља историјску реалност догађаја које је описао библијски аутор. Ιστορία и θεωρία не само да не противрјече једна другој, већ су онтолошки повезане и стоје у односу једна према другој као скица и завршени рад умјетника.

Код Св. Јована је учење о прасликама и праобразима (типологија) развијеније него код осталих антиохијских егзегета. Управо тако је библијска мјеста објашњавао и апостол Павле, који је Златоустом у свему био узор.

Свети Јефрем Сиријски

(mār 'ap̄rēm suryāyā ; Εφραῖμ ὁ Σύρος; Ephraem Syrus)

Највећи сиријски богослов, егзегета, проповиједник и пјесник рођен је почетком IV вијека у Низибидији, главном граду сјеверо-источног дијела Месопотамије или у његовој околини. По сиријским изворима он је био син незнабожачког свештеника, а по свједочанству самог светитеља његови родитељи били су хришћани (Hym de Virg. ; Hym. contra Naer.).

По природи пламен и раздражљив он је у младости често долазио у сукоб са околином: свађао се са комшијама и вршњацима због ситница, према странцима је био крајње нељубазан а према сиромашнима груб. Не имајући неки јасан животни циљ личио је, како сам каже, на лађу без кормилара.

Један догађај ће препородити младог Јефрема и потпуно промијенити његов дотадашњи начин живота. Пошто је био лажно оптужен за крађу ухапшен је и послан у тамницу. Заједно са њим у заточењу су била двојица људи који су такође били лажно оптужени: један за прељубу а други за убиство. Страдање невиних људи дубоко је погодило Јефрема и помогло му да схвати Промисао. Ријешо је да остатак живота проведе у молитвеном и покајном расположењу служећи Богу и људима. На мјесто гњевљивог, свадљивог и нељубазног младића ступио је смирени и скрушени подвижник који је дан и ноћ оплакивао гријехове своје младости.

Св. Јефрем је духовно узрастао под руководством Св. Јакова Низибидијског који га је рукоположио за ђакона. У том чину ће по властитој жељи остати до краја живота. Под руководством Св. Јакова он се не само подвизавао, већ је изучавао Свето Писмо и припремао се за дужност хришћанског учитеља. Осим матерњег сиријског знао је добро и јеврејски језик, који ће бити од велике користи његовој егзегези. Заједно са својим учитељем основао је хришћанску школу у Низибидији и био снажно укључен у живот хришћанске заједнице у том граду. Као ђакон је проповиједао ријеч Божију, руководио пјевањем и поретком на богослужењу и помагао сиромашне и болесне.

Када је Низибидија 363. године ушла у састав Персије, Јефрем је напустио град и преселио се у Едесу, гдје је наставио списатељску, пастирску, учитељску и харитативну дјелатност све до своје смрти 373. године.

У Едеси је био на челу чувене библијске школе коју су звали *Персијска*, због тога што је већина ученика била из Персије. Како се тада у њој предавало можемо судити само на основу библијских коментара Св. Јефрема, јер других поузданих података о њеном раду у том периоду немамо. Поузданије информације о начину рада ове школе потичу из каснијег периода, када је грчки утицај постао много јачи. То је била школа семитског типа организована као неко братско општежиће. Вјероватно је исти тип школе био и у вријеме Св. Јефрема. Главни предмет изучавања било је Свето Писмо које је детаљно тумачено, а тумачења учитеља ученици су записивали и проучавали. На тај начин се стварала нека врста „школског предања“. За потребе ове школе Св. Јефрем је написао коментаре на књиге Светог Писма и велики број списа у поетској форми на различите богословске теме.

Св. Јефрем је велики значај придавао црквеном пјевању. У Едеси је управљао хором дјевственица које су се звале *Кћери завјетна* (на

сиријском *bnāt quāmā*). *Kḥeri zavjēīa* су биле неудате дјевојке које су добровољно изабрале подвижнички живот. Оне нису биле монахиње у строгом смислу те ријечи јер облик монаштва који се појавио у Египту и који се задржао до данас (отшелнички и анахоретски) није постојао у Сирији све до краја IV вијека. *Kḥeri zavjēīa* су чиниле аскетску групу унутар црквене општине, која је одржавала традицију древног хришћанства. Св. Јефрем је био духовно веома близак са овим дјевственицама које су стварале амбијент погодан за његово стваралаштво. О *Kḥerима завјетиа* и о *Синовима завјетиа* Св. Јефрем говори у „Мадрашу о дјевичанству“ (Hymni de Virginitate).

Св. Јефрем се истицао и на харитативном пољу. Непрестано је водио бригу о сиромашним, немоћним и болесним, трудећи се да организује њихово прехрањивање и лијечење. Упокојио у Едеси 373. године као жртва заразе коју је добио бринући се за обољеле од куге. Убрзо након упокојења канонизован је за светитеља.

Још за живота је уживао велики углед у читавој Цркви, како због свог човјекољубља и светости живота тако и због својих дјела непролазне вриједности. Јероним свједочи да су његови списи били толико популарни да су у неким црквама читани одмах послѣ Светог Писма (De vir. ill. 115). О популарности Јефремових дјела говори и податак да су многа од њих преведена са сиријског на грчки језик још за његовог живота (Soz. Hist. eccl. III, 16).

Св. Јефрем је наслиједио различите културне традиције – древномесопотамску, иранску, јудејску и грчку, које су у већој или мањој мјери утицале на његово стваралаштво. Месопотамски утицај примјетан је у његовој фразеологији и у коришћењу неких синтагми карактеристичних за сумерско-акадску литературу. Он у свом стваралаштву користи и неке жанрове карактеристичне за месопотамску литературу (нпр. „спор о првенству“ у „Мадраши о Низибиди“). Идеја о персонификацији човјекoвих гријехова на Страшном суду је плод иранског утицаја. Јудејски утицај је најснажнији у егзегези, нарочито у коментарима на књиге Постања и Изласка. У Јефремовој поезији се такође осјећа утицај пост-библијске јудејске литературе. Утицај грчке културе присутан је у његовим „Побијањима у прози“, која је написао током свог боравка у Едеси. Из појединих дјела се види да је Св. Јефрем добро познавао грчку митологију.

Св. Јефрем је био веома плодан и разноврстан писац. Његова дјела можемо по књижевној форми подијелити на прозна и пјесничка.

Прозна дјела можемо разврстати у двије групе: на обичну прозу и умјетничку прозу. У прву групу спадају његова библијска тумачења и „Побијања у прози“. Врло је вјероватно да је Св. Јефрем протумачио све књиге Старог и Новог завјета. У „Похвали Св. Јефрему“, која се приписије Св. Григорију Ниском (ауторство спорно), каже се да је „... протумачио тачно од ријечи до ријечи цијело Свето Писмо, почев од

космогоније па све до последње књиге Благодати“. На сиријском изворнику сачувана су „Тумачења на књиге Постања и Изласка“ и око $\frac{3}{4}$ текста „Тумачења на Дијатесарон“ (јеванђелска хармонија коју је саставио Татијан Асирац на темељу четири канонска јеванђеља). На сиријском изворнику сачувани су и одломци из тумачења на Исаију, Јону, Наума, Авакума, Софонија, Агеја и Плач Јеремијин у катенама Севера Антиохијског. Пуни текст „Тумачења на Дијатесарон“ сачуван је само у јерменском преводу. „Тумачење на Дјела апостолска“ и „Тумачења на посланице апостола Павла“ (изузев Посланице Филимону) сачувана су такође само у јерменском преводу.

„Побијања у прози“ је заједнички назив за неколико списа догматско–полемичког карактера у којима Св. Јефрем побија јеретичка учења. Ови списи садрже важна свједочанства о системима Маркиона, Вардесана и Манија.

Од дјела написаних у форми ритмичке умјетничке прозе најважнија су „Слово о Господу нашем“ (*Sermo de Domino nostro*) и „Посланица Публију“.

Св. Јефрем је аутор бројних пјесничких дјела на догматске, егзегетске, морално-аскетске и црквено-историјске теме. Један је од највећих пјесника патристичког периода. Снажно је утицао на развој химнографије у Сиријској и Византијској цркви. Због свог пјесничког дара добио је назив „Харфа Духа Светога“. Његово богослужбено пјесништво има дидактички карактер. Оно је у то вријеме било ефикасно средство за ширење црквеног учења и катихезацију хришћанске заједнице.

Јефремово пјесничко наслеђе се дијели на „мадраше“ и „мемре“. Мадраши су химне које су биле намијењене за хорско пјевање уз пратњу харфе, а мемре пјесничке омилије које су биле намијењене за читање наглас, за складно декламовање. Његове мадраше карактерише прецизан силабички ритам који их је чинио прикладним за пјевање. Строфе су се завршавале истим рефреном који се понављао кроз цијелу химну. За разлику од мадраша мемре нису биле подијељене на строфе.

Од химни Св. Јефрема које су дошле до нас (око 400) најзначајније су: „Мадраши о Цркви“ (*Hymni de Ecclesia*), „Мадраши о Низибидији“ (*Carmina Nisibena*), „Мадраши о Рођењу“ (*Hymni de Nativitate*), „Мадраши о вјери“ (*Hymni de Fide*), „Мадраши о рају“ (*Hymni de Paradiso*), „Мадраши о дјевичанству“ (*Hymni de Virginitate*), „Мадраши против јереси“ (*Hymni contra Haereses*), „Мадраши о исповиједницима“ (*Hymni de Confessoribus*), „Мадраши о Распећу“ (*Hymni de Crucifixione*), „Мадраши о Богојављењу“ (*Hymni de Epiphania*), „Мадраши о посту“ (*Hymni de Ieiunio*), „Мадраши о Васкрсењу“ (*Hymni de Resurrectione*), „Мадраши о бесквасним хљебовима“ (*Hymni de Azymis*) итд.

Најпознатије пјесничке омилије (мемре) Св. Јефрема су: „Мемре о вјери“ (*Sermones de Fide*), „Мемре на свету седмицу“ (*Sermones in*

Hebdomadam Sanctam), „Мемре о Јосифу“ (Sermones de Joseph), „Мемре о Јову“ (Sermones de Iob), „Мемра о последњем крају“ (Sermo de Fine Extremo), „Мемра о свршетку и подстицању“ (Sermo de Fine et Admonitione), „Мемра о грешници“ (Sermo de Peccatrice), „Мемра против Јудеја“ (Sermo Adversus Iudaeos), „Мемра о подстицању и покајању“ (Sermo de Admonitione et Poenitentia), „Мемре о хвали за трапезом“, „Мемра о чудима која је учинио Мојсије у Египту“, „Мемра на пролог Јеванђеља по Јовану“ (сачувани одломци), „Мемра о Никомидији“ (сачувани одломци), „Мемра против Вардесана“ (сачувани одломци) итд.

Од списа аутобиографског карактера приписаних Св. Јефрему само би „Завјештање“ и „Исповијести“ могли да буду аутентични. Највећи дио текста „Завјештања“, које је сачувано на сиријском, грчком и јерменском језику, највјероватније припада Св. Јеврему. У тексту постоје и бројне интерполације које потичу из каснијег периода. Један од најбољих познавалаца дјела Св. Јефрема, Arthur Vööbus, супротно неким ранијим истраживачима сматра да су „Исповијести“ такође аутентично Јефремово дјело и да је текст на грчком језику (на коме је спис сачуван) превод са сиријског изворника (Vööbus A., *Literary, Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockh. 1958).

Нека од Јефремових дјела сачувана су само у грчком преводу. То је тзв. *Грчки Јефрем*, збирка у коју су уврштени и бројни списи других аутора који су потписивани именом славног сиријског оца. Дјела која припадају овој збирци превођена су са грчког на латински, словенски, арапски и друге језике.

Свети Јефрем је веома значајан као тумач Светог Писма. Одлично знање јеврејског језика, који је сродан са његовим матерњим сиријским језиком, помогло му је да тачније одреди смисао неких ријечи и израза у Старом Завјету. Од велике помоћи његовој егзегези било је и његово познавање историје Истока и живота и обичаја Јевреја који су у великом броју у то вријеме живјели у Месопотамији.

Свето Писмо тумачи у духу јеврејске егзегезе (мидраша) користећи сликовит начин говора и слиједећи стазу парадокса и симбола. Приликом тумачења полази од директног, дословног смисла библијског текста, а онда, гдје је то потребно, раскрива виши духовни, праобразно-пророчки смисао. Нигдје код њега духовно, праобразно-пророчко објашњење не уништава историјски смисао него га само надграђује.

Св. Јефрем се углавном користи Пешитом, сиријским преводом Старог Завјета са јеврејског језика, али се позива и на Септуагинту, коју због непознавања грчког језика највјероватније користи или преко сиријског превода са грчког или уз помоћ рјечника на маргинама примјерка који је посједовао. Понекад се позива и на јеврејски текст и на јеврејска објашњења, али без директног указивања на мјеста.

Да бисмо боље разумјели богословље Св. Јефрема упоредићемо га са богословљем грчких отаца. Грчки оци су се трудили да тачно изложе основне истине хришћанске вјере у облику догматских дефиниција и тако поставе јасну границу између православне вјере и јеретичких заблуда. За ту сврху су изградили јасну и прецизну богословску терминологију, најчешће „позајмљивану“ из паганске филозофије, која је често добијала ново значење у контексту хришћанског богословља. Св. Јефрем је имао исти задатак као и његови грчки савременици. Он је такође, супротстављајући се јеретичким учењима, формулисао за своје сиријске читаоце богословско учење Цркве, али је за остварење тог циља користио потпуно другачија средства и другачију методологију. Језику богословских трактата он претпоставља језик богослужбених химни, а грчком типу излагања, који тежи апстрактним филозофским дефиницијама – семитски тип заснован на сликама и метафорама преузетим из природе, свакидашњег живота и Библије. Богословствовати за њега не значи говорити о Богу или размишљати о Богу него пјевати Бога у молитви. Истине хришћанске вјере треба по њему доживјети у молитвеном опиту Цркве.

У учењу о богопознању Св. Јефрем наглашава Божију трансцендентност и непостижност. Људски разум је неспособан да схвати природу Творца а сваки покушај такве спознаје Јефрем осуђује као преузношење творевине („праха и пепела“) над Творцем. Између Творца и творевине постоји огромна провалија коју може премостити само Творац прекривајући је Својом љубављу. Откривајући се човјеку Бог даје могућност да се о Њему добије неко знање. Богопознање постаје могуће кроз созерцање тајни и симбола (*rā'zē*) присутних скривено у природи и у Светом Писму, које Јефрем назива „свједоцима“ Бога. Иако су симболи (*rā'zē*) увијек присутни у природи и у Светом Писму њих је могуће видјети само очима вјере и што је созерцатељ тајни Божијих више укријепљен у вјери тим више је способан да схвати те тајне. У сваком символу присутна је скривена сила (*haylā kasyā*) која га повезује са том реалношћу на коју указује. Та повезаност симбола са реалностима на које указују манифестује се и реализује на хоризонталном плану (између Старог и Новог Завјета и између Новог Завјета и живота Цркве) и на вертикалном плану (између овог свијета и Царства небеског).

Откривење тајни у историји спасења Св. Јефрем посматра не просто као саопштавање неког новог знања него као процес у који се „увлачи“ сам Бог. Остављајући у природи симболе и знакове свог откривења, сам Бог, који пребива изнад сваке слике и сваког имена, „облачи“ се у њих наговјештавајући и антиципирајући тиме своје пуно откривење које се савршава његовим „облачењем“ у човјека у личности Господа Исуса Христа.

У контексту нисхођења Бога из простоте вјечности у сложеност историје можемо, по Св. Јефрему, говорити о „измјенама“ (*šuhlāpē*) које

Бог због свог човјекољубља усваја. Будући бесконачан сам по Себи, Бог „умањује“ и „ограничава“ Себе при стварању свијета и приликом Оваплоћења. То „умањење“ и „ограничење“ је такође тајна величине Божије. Повезујући се са ограниченом творевином Он остаје безграничан, а својим улажењем у вријеме остаје ванвремен и вјечан. „Измјене“ се односе само на вољу (*ḥebūānā*) Бога у којој је доминантна жеља да се људски род спаси и избави од трулежности и смрти.

Са богословским осмишљењем улазака Бога у свијет и историју Св. Јефрем повезује и тајанствено сједињење два плана постојања: вјечног и временог. Благодарћи тајанственом сједињењу вјечног и временог плана постојања, кључни догађаји Божанског домостроја као што су Рођење, Крштење, Распеће и Васкрсење Христово, који су се десили и који су засвједочени некада у историји, остају увијек актуелни. Благодарћи том сједињењу такође је могуће прозрење и визија догађаја који се дешавају на ванисторијском плану.

Код објашњења тројичног догмата Св. Јефрем се користи сликом сунца, свјетлости и топлоте: „Зрак сунца није послје сунца, није било времена када он није био са сунцем. Свјетлост његова је друго (у односу на сунце), топлота – треће; они нису послје њега али нису ни истовјетни са њим... Видиш како једно чини три и три су једно... Сунце је слика Оца, свјетлост слика Сина, а топлота слика Духа Светога“ (Hym. de Fide. 40; 73). Имена Отац, Син и Свети Дух нису само имена, она означавају стварно постојеће личности, јер „ако нема личности, онда је име празан звук“. Св. Јефрем истиче да је Отац природно, а не по некаквој неопходности, родио Сина и извео Светог Духа (не родивши га) из Своје суштине.

У слободи, која је по Св. Јефрему најдрагоцјенији и најважнији Божији дар човјеку, открива се Његова сличност са Богом. Слобода (*ḥērūtā*) је темељ одговорности и темељ подвига. У вези са њом Јефрем развија своје учење о поријеклу смртности. Слично Св. Теофилу Антиохијском, он истиче да Бог није створио човјека ни смртним ни бесмртним. Од Адамовог избора је зависило да ли ће човјек добити бесмртност или ће постати смртан. Чување заповијести и кушање са дрвета живота водило га је ка бесмртности, а нарушавање заповијести и кушање са дрвета добра и зла водило га је ка смртности.

Човјек који је био створен за вјечни живот са Богом преступањем заповијести отпада од таквог живота, постаје смртан и бива изагнан из раја. Изгнанством из раја прародитељи се лишавају одежди свјетлости и славе у које су били „одјевени“ прије грехопада. Повратак човјека у изгубљени рај и поновно „облачење“ у одежде свјетлости и славе је, по Св. Јефрему, циљ цјелокупног домостроја спасења. Читав земаљски живот човјеков није ништа друго него плач за изгубљеним рајем.

Изгубљени рај се васпоставља у Цркви, у Евхаристији чији је центар Христос – дрво живота. Христа, Који је сада скривен од очију свије-

та, могуће је видјети очима вјере, духовно у Евхаристији. Тијело и Крв Христову Јефрем назива лијеком живота (*sam ḥayyē*). Исцјељење човјечанства је, по Св. Јефрему, космички чин који обухвата сва кољена и све родове. Оно већ започиње Оваплоћењем и Рођењем Христовим. У „Мадрашу о Рођењу“ Ева се радује у царству мртвих „... јер је Син њене кћери Дјеве Марије сишао к нама као лијек живота, да би оживио прамајку своје мајке“. У Евхаристији, која рекапитулира у себи све спасоносне догађаје у Божанском домостроју, продужава се и савршава тајна исцјељења човјечанства.

Да би сликовито приказао величину благодати коју хришћанин добија у Евхаристији Јефрем користи причу из Књиге пророка Исаије (6, 6) о Серафиму који кљештима узима жар и њиме додирује усне пророкове како би их очистио. Хришћанин не само да додирује него и гута Жар, а то је сам Христос: „У твојем хљебу крије се Дух који се не може јести; у твојем је вину пламен који се не може пити. Дух у твојем хљебу, пламен у твојем вину: то је дивота коју наше усне примају. Серафим не могаше прсте приближити жару, који бијаше само приближен уснама Исаијиним; нити су га прсти дотакли, нити су га усне прогутале; но нама је Господ обоје дозволио“ (Hym. de Fide. 10, 8–10).

Првоначално рајско стање разликује се, по Св. Јефрему, од есхатолошког. У првоначалном рајском стању бесмртност је понуђена Адаму као могућност док у есхатолошком рајском стању човјек добија вјечни живот кроз сједињење са Христом. Спасоносни подвиг Христов дарује човјеку не само повратак у стање првоствореног Адама већ и испуњење онога за што је Адам био призван.

И Св. Јефрем, као и многи писци прије њега, пореди улоге Еве и Пресвете Богородице у домостроју спасења. Као што је Ева саткала Адаму прљаву одежду тако је Дјева Марија саткала Христу (новом Адаму) одежду чистоте; као што је Ева била лијево око човјечанства, слијепо и замрачено, тако је и Дјева Марија постала његово десно око, јасно и свијетло, из којег силази свјетлост небеска. Св. Јефрем нарочито истиче мудрост одговора Дјеве Марије на благу вијест архангела Гаврила, као супротност неразумном одговору прамајке Еве на заводљиве ријечи змијине.

Теме дјевичанства, подвижништва и цјеломудрености срећемо често у дјелима Св. Јефрема. Као и Св. Григорије Ниски, Св. Јефрем учи да полови и сексуалност не припадају правој природи човјека, него земљи и земаљском битисању. Подјела на полове последица је Божијег предвиђања човјековог грехопада. Дјевичанство је истинска природа човјекова. Будући да је Христос преодабрао Дјеву за свој стан, дјевичанство је антиципација коначног рајског стања и оно ће при повратку човјека у рај бити васпостављено.

Смисао подвига је уподобљење Христу. Подвижник се уподобљује Христу кроз уједињење (*iḥidāyūā* = уједињеност, усамљеност,

издвојеност). Подвижник је у вријеме Св. Јефрема давао завјет *ihidāyutā*, чија је суштина живот у безбрачности, састрадавање са онима који страдају и непрестани плач над собом и палим свијетом. *Ihidāyutā* је била средство за постизање унутрашњег јединства, цјеловитости, цјеломудрија, чији је коначни циљ постизање христоподобија. У IV вијеку то је била аскетска пракса карактеристична за сиријски свијет коју не треба поистовјећивати са монашвом (општежитељним и анахоретским). Ова пракса се спроводила унутар црквене општине а не у манастирима или отшелништву. *Ihidāyā* је дио назив за онога ко је спроводио ту праксу. Иако је сиријска ријеч *ihidāyā* етимолошки еквивалентна са грчким изразом монах (μοναχός) она ће добити то значење тек крајем IV и почетком V вијека, када су се у Сирији оформиле прве монашке заједнице по угледу на египатске.

Свети Епифаније Кипарски

(Επιφάνιος ὁ τῆς Κύπρου; Eriphanus ep. Salaminis)

Епифаније је рођен у Палестини, у селу (κώμη) Висансдук (Βησανδοούκη) код Елефтеропоља (*Soz. Hist. eccl. VI, 32, 3*), око 315. године. По питању његове религиозне припадности постоје двије тезе: 1) да је васпитан у јудејској вјери, па је у зрелом узрасту примио хришћанство; 2) да су његови родитељи били хришћани који су се придржавали никејске вјере. Прва теза се ослања на Епифанијево житије, а друга на „Посланицу императору Теодосију“, која се приписује Епифанију, а чије је ауторство спорно.

Епифаније је стекао добро образовање, што се види из његових дјела, а говорио је пет језика (грчки, сиријски, јеврејски, коптски и латински), због чега га Јероним Стридонски назива „Eriphanus pentaglottos“ (*Hieron. Adv. Rufin. 2, 22; 3, 6*). Још као млад заволио је монашки живот и кренуо у Египат, гдје се дуго подвизавао у једном манастиру организованом по уставу Св. Пахомија Великог. По повратку из Египта (око 335) зближио се са оснивачем монаштва у Палестини Св. Иларионом и основао општежитељни манастир у близини Елефтеропоља (*Soz. Hist. eccl. VI 32, 3; Hieron. Ep. 82*), којим је управљао тридесетак година.

Када је због религиозне политике Јулијана Отпадника, који је желио да васпостави многобоштво у читавој империји, разрушен манастир Св. Илариона, оснивач палестинског монаштва се са мноштвом својих духовних чада преселио на Кипар (*Hieron. Vita Hilar. 41–42*). Послије смрти Евтихија епископа елевтеропољског (365. или 366) Св. Епифаније није успио да заузме упражњену катедру, па је и сам ријешио да се пресели на Кипар.

Репутација великог подвижника и узорног игумана препоручила га је кипарским епископима, који су га 367. изабрали за митрополита града Констанције (некадашње Саламине). Иако је Кипарска црква тада била формално потчињена Антиохијском митрополиту, њоме је фактички управљао митрополит Констанције.

Епифаније је одмах задобио љубав пастве и стекао славу као подвижник и чудотворац, и као ревносни заштитник православља и Никејског вјероисповједања. Због његовог огромног ауторитета ни аријанствујући цар Валент није се усудио да га протјера са Кипра (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros.* 4). Посебну пажњу посветио је монаштву, па је захваљујући његовим напорима за кратко вријеме саграђено мноштво манастира на Кипру, у које су се слили монаси из свих крајева свијета, привучени љубављу према великом подвижнику (*Hieron. Ep.* 108). Процвату монаштва на Кипру допринио је и Св. Иларион који се упокојио 372. у близини Пафоса.

Као ревносни заштитник Никејског исповиједања вјере Св. Епифаније је био умијешан у све богословске спорове свога доба. Он је први указао на јеретичке заблуде Маркела Анкирског, кога је Запад дуго подржавао. Борио се против Аполинаријеве, духоворачке, аријанске и оригенистичке јереси. Од цара Теодосија Великог је успио да издејствује указ о прогонству свих јеретика са Кипра (*Vita S. Eiphanii.* 59).

У свом ревновању за православље често је знао да буде крут, једностран, нетолерантан и претјерано сумњичав. Када је издио спор о датуму празновања Пасхе Св. Епифаније је слиједио традицију Кипарске цркве, која је заједно са Сиријском црквом празновала Пасху у прву недјељу после јеврејске Пасхе. Упорно бранећи свој став Епифаније се разишао и са Св. Атанасијем по том питању. Код антиохијског раскола стао је на страну Павлина и прекинуо општење са Св. Мелетијем оптужујући га, неправедно, да је полуаријанац (*Hieron. Ep.* 15, 5).

Епифанијево име не налази се на списку кипарских епископа, учесника Другог васељенског сабора (*Mansi. T. III Col.* 570). Могуће је да је разлог његовог неучествовања то што је сабором председавао Св. Мелетије Антиохијски са којим је прекинуо општење. Био је заједно са Јеронимом и Павлином учесник Римског сабора из 382, који је сазван ради рјешавања несугласица између Истока и Запада по питању антиохијског раскола (*Hieron. Ep.* 108; 127 // *Theodor. Hist. eccl.* V, 8). У Риму се спријатељио са Јерномовом духовном кћери Паулом, која је 383. године боравила код њега на Кипру десет дана (*Hieron. Ep.* 108).

Године 393, прије Пасхе, Епифаније је посјетио Палестину. У његовом *Писму Јовану Јерусалимском*, које је сачувано само у Јеронимовом преводу (*Hieron. Ep.* 51), налазимо једну интересантну епизоду из тог периода. Када се заједно са Јованом Јерусалимским упутио на богослужење у Ветил, пролазећи кроз село Анавта (Ἀναυθά, код Јеронима

Anablatha) ушао је у мјесну цркву и угледао завјесу на којој је било изобразење Христа или неког светитеља. Био је огорчен због тога јер се сматрао да таква изобразења противрјече ауторитету Светог Писма и хришћанској вјери. Отргао је завјесу и дао је чуварима тог мјеста да је искористе за погреб сиромаша, обећевши да ће за мјесну цркву послати другу (*Epiiph.* Ep. Ioan. Hieros. 9). Један број истраживача (Острогорски, Martin, Флоровски, Varion H.) сматра да је ова прича интерполирана у текст од стране иконобораца и одбацује њену аутентичност.

У то вријеме Епифаније узима активно учешће у оригенистичким споровима који су узнемиравали Цркву крајем IV и почетком V вијека. У Јерусалиму, у манастирима Св. Меланије Римљанке Старије и Руфина Аквилејског, су се према Оригеновом лику и дјелу односили са великим поштовањем. У другим јерусалимским манастирима Оригена су сматрали јеретиком. Године 393. група јерусалимских монаха на челу са неким Атарвијем јавно је почела да критикује Оригеново учење и његове поштоватеље у Јерусалиму – Руфина Аквилејског и, индиректно, Св. Јована Јерусалимског, који је цијенио и уважавао Руфина и Меланију. Атарвије се обратио за савјет Епифанију, који је још 376. изобличио Оригена као јеретика (*Epiiph.* Panar. 64). Епифаније је предложио да се Ориген формално осуди. Послушавши Епифанијев савјет Атарвије је дошао код Руфина и тражио од њега да потпише осуду Оригена, што је овај одбио. Након тога Атарвије одлази код Руфиновог пријатеља Јеронима, који је до тада био поштоватељ Оригеновог лика и дјела, да тражи од њега да потпише осуду Оригена. Да би угодиле Епифанију Јероним је потписао осуду (*Hieron.* Adv. Rufin. 3, 33). У прољеће 393. Епифаније у пратњи епископа и свештенства стиже у Јерусалим. На молбу Јована Јерусалимског он је на јутарњем богослужењу одржао проповјед у којој је осудио јерес Оригена и све оне који га слиједе. Сви присутни, знајући Јованове симпатије према Оригену, разумјели су да се то односи на њега. Јован је касније на Литургији одржао проповјед против „антропоморфита“, како је он називао Оригенове противнике међу египатским и палестинским монаштвом. Та проповјед је очигледно била уперена против Епифанија. Епифаније је осудио јерес „антропоморфита“ и замолио Јована да осуди Оригеново учење на шта је овај заћутао. Тако је почела отворена полемика између Јована Јерусалимског и Епифанија Кипарског по питању Оригеновог учења (*Hieron.* Contr. Ioan. Hieros. 13). У нади да ће присутни епископи осудити Јована због непотписивања осуде Оригена, Епифаније је остао још неко вријеме у Јерусалиму. Јован је под притиском епископа јавно изложио своје „исповједање вјере“ (*Hieron.* Contr. Ioan. Hieros. 10) у којем, и по Епифанијевом мишљењу, није било ничег спорног. Епифаније је након тога посјетио родни Висандук и вратио се на Кипар (*Hieron.* Contr. Ioan. Hieros. 14).

У прољеће 394. Св. Епифаније поново одлази у Висандук који није био под јурисдикцијом јерусалимског епископа. Ту је на Јеронимову молбу рукопожио за свештеника његовог брата Павлинијана. Када је Св. Јован Јерусалимски сазнао за тај догађај оптужио је Епифанија да је противно канонима тим чином угрозио његова епископска права, будући да је Павлинијан рукоположен за манастир у Витлејему који је под јурисдикцијом јерусалимског епископа. Он је изопштио из Цркве Павлинијана, монахе његовог манастира и Св. Јеронима (*Hieron. Adv. Rufin.* 3, 33). Епифаније је упутио опширно писмо Јовану Јерусалимском у којем оправдава свој поступак, за који каже да је сагласан са мјесним обичајем Кипарске цркве (*Ephiph.* Ер. Иоан. Hieros. 2) и поново затражио од њега да осуди Оригена. Јован му није одговорио, већ је упутио писмо Теофилу Александријском тражећи од њега подршку (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros.* 4, 10). Тада је Епифаније написао посланицу палестинским епископима и монасима у којој тражи од њих да прекину црквено општење са Јованом (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros.* 40, 44), али епископи и монаси нису прихватили његов захтјев.

Спорови о Оригену обновљени су послје Пасхе 399. године. До тада је Теофил Александријски испољавао отворене симпатије према Оригену и подржавао Јована Јерусалимског у његовом сукобу са Епифанијем Кипарским, кога је у писмима папама Дамасу и Сирицију називао „јеретиком и шизматиком“ (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrys.* 16). У пасхалној посланици из 399. он се обрушио на антиоригенистички настројене монахе, тзв. „антропоморфите“. Да ли под утицајем критике антиоригенистички настројеног монаштва (Житије блаженог Апфа) или због властољубља и сујете (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrys.*) Теофил је радикално измјенио своје гледиште. Он је прогнао око 300 монаха из Нитријске пустиње под оптужбом за оригенизам (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrys.* 16; *Sulp. Sev. Dial.* 1, 7). Око педесетак прогнаних монаха, укључујући презвитера Исидора и „Дугачку браћу“, упутили су се у Цариград и поднијели жалбу против Теофила императору Аркадију и архиепископу Св. Јовану Златоустом (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrys.* 7; *Soz. Hist. eccl.* VIII, 13). Теофил се обратио посланицом епископима Палестине и Кипра тражећи од њих подршку у борби против оригенизма. У попратном писму Епифанију позива га да сазове сабор кипарских епископа ради осуде Оригена и да по поузданим људима пошаље одговарајућу саборску посланицу у Цариград како би издејствовао осуду оригенистичких вођа (*Theoph. Alex. Ер. Ephiph.*). Епифанија је веома обрадовало писмо александријаког папе, па је замолио Јеронима да га одмах преведе на латински језик и достави римском папи (*Ephiph.* Ер. Hieron.). Године 401. на празник Обновљења храма Васкрсења, у Палестини се састао сабор палестинских епископа, а у исто вријеме Епифаније је сазвао сабор кипарских епископа који је осудио Оригена. Са

одлукама сабора он је желио лично да упозна императора, па је у прољеће 403. године отпутовао у Цариград. Под утицајем Теофила Александријског с подозрењем је гледао на Св. Јована Златоуста и није хтио да ступи у општење са њим. Касније је схватио право стање ствари у вези са Златоустим, због чега је огорчен и разочаран напустио престоницу изговарајући чувену реченицу: *Оσίψαβλᾶμ ὑμᾶς καίηεδру, двор и лицемјерје*. Упокојио се на броду, током пута за Кипар почетком маја 403. године (*Socr. Hist. eccl. VI, 14; Soz. Hist. eccl. VIII, 15*).

Литерарно наслеђе Св. Епифанија чине догматско-полемички и библијско-исагошки списи и писма. Стил и језик његових списа нису на високом нивоу, што примјећује и патријарх Фотије: „Његов стил је вулгаран, што и приличи ономе који није стекао атичко образовање“ (*Phot. Bibl. 122*).

Најзначајније и најобимније Епифанијево дјело је „Панарион“ (Πανάριον; Panarion) или „Кутија љекарских противотрова“. Овдје је изложено учење свих до тада познатих јереси (њих 80) и полемичко побијање сваке јереси појединачно. У хришћанске јереси убраја и нехришћанска религиозно-философска учења (стоике, епикурејце, питагорејце, скитску многобожачку религију, секту фарисеја итд.). Приликом писања овог дјела Епифаније је обилато користио антијеретичку литературу из ранијег периода („Философумену“ Св. Иполита, „Против јереси“ Св. Иринеја). Иако је обрада појединих јереси, нарочито оних из прва два вијека, доста површна, „Панарион“ има велику историјску вриједност због изобиља јересиолошких података и навођења оригиналних текстова који су једино ту сачувани.

Своје прво дјело „Укотвљеник“ или „Анкорат“ (Αγκυρωτός; Ankoratus) Епифаније је написао на молбу свештеника из Суедре (Памфилија), који су тражили да им светитељ изложи православно учење о Светој Тројици, а нарочито о Светом Духу, јер је духоворачка јерес била веома раширена у Памфилијској области. Трактат се састоји из 119 глава и представља опширно изложење православне вјере (ὁ μέγας πᾶρ πῖστᾶς λόγος). У главама 2–75 аутор излаже црквено учење о Светој Тројици и побија јеретичке тезе аријанаца и духовораца, наводећи као доказе крштењску формулу, Трисвету пјесму и мноштво цитата из Светог Писма. У главама 75–82 полемише са Аполинаријевим присталицама, а у главама 83–100 излаже учење о васкрсењу тијела против многобожаца (83–86) и оригениста (87–100). Затим аутор критикује многобожачку религију и култ и позива вјернике да уложе велики труд у обраћање многобожаца у хришанство (гл. 101–109). У главама 110–118 побија дуалистичка учења Маркиона и манихејаца, наводи узроке невјерја Јудеја у Христа и изобличава учење савлијанаца, аријанаца и духовораца, наводећи против њих нове доказе из Светог Писма. На крају овог трактата дата су два симбола вјере од којих је један (краћи) готово истовјетан

са Цариградским симолом из 381. године. Спис „Укотвљеник“ има за циљ да хришћанина, који је окружен ђаволским и јеретичким заблудама, укотви или утврди у правој вјери.

Два Епифанијева трактата „О мјерама и теговима“ (Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν; De mensuris et ponderibus) и „О дванаест драгих каменова“ (Περὶ τῶν δώδεκα λίθων; De XII gemmis) значајни су за библистику и библијску археологију. Први трактат, који је написао 392. за једног персијског свештеника, представља кратак увод у Свето Писмо Старог Завјета. Овдје налазимо важне податке о старозавјетном канону, преводима Светог Писма и географији Палестине. На грчком изворнику сачуван је само дио овог трактата, остатак је познат само у преводу на сиријски језик. Други трактат аутор је посветио Диодору Трасијском, а написао га је 394. или 395. године, на молбу једног од Диодорових саподвижника. У првом дијелу трактата Епифаније описује поријекло, изглед, својства и целебну моћ 12 каменова које је на грудима носио старозавјетни свештеник. Други дио представља алегоријско и симболичко тумачење 12 каменова које аутор повезује са 12 израиљских племена. У трећем дијелу аутор повезује распоред 12 каменова са поретком 12 патријараха израиљских племена. Трактат је у цјелини сачуван само у грузијском преводу, док је на грчком изворнику сачувана једна краћа верзија.

Од осам нама познатих Епифанијевих писама, сачувана су у цјелини само три. „Писмо у земљу арабљанску“ (Ἐπιστολὴ εἰς τὴν Ἀράβων χώραν; Epistula ad Arabos) сачувано је на грчком изворнику, а „Писмо Јовану Јерусалимском“ (Epistula ad Ioannem Hierosolymitanum) и „Писмо Јерониму“ (Epistula ad Hieronymum) у латинском преводу.

Посебну пажњу заслужују три списа против иконопоштовања која се приписују Епифанију: „Ријеч против оних који се занимају израдом икона“ (Λόγος κατὰ τῶν ἐπιτηδεύόντων ποιεῖν εἰκόνας; Tractatus contra eos qui imagines faciunt; сачувано 18 фрагмената), „Посланица цару Теодосију“ (Ἐπιστολὴ πρὸς Θεοδοσίον τὸν βασιλέα; Epistula ad Theodosium imperatorem; сачувано 12 фрагмената) и „Завјештање грађанима“ (Διαθήκη πρὸς τοὺς πολίτας; Testamentum ad cives; сачувана 4 фрагмента).

На наведене списе и на „Писмо Јовану Јерусалимском“ позивали су се иконоборци у својим полемикама са православнима. Оци Седмог васељенског сабора одбацили су их као неаутентичне: „Списе одбацујемо, а светога оца сматрамо учитељем васељенске Цркве“. Св. Јован Дамаскин је допуштао могућност припадности „Завјештања грађанима“ Св. Епифанију али је истовремено и сумњао у његову аутентичност (*Ioan. Dam. De imag. I, 25*).

О аутентичности ових списа доста се писало и расправљало у новије вријеме. Истраживач и издавач Епифанијевих дјела, професор Тибингенског универзитета К. Хол (Karl Holl † 1926), заступа тезу, коју подржава један број истраживача, да ова три списа припадају Епифанију.

Као главни аргумент наводи стилску и језичку подударност ових списа са аутентичним Епифанијевим дјелима и да они несумњиво припадају једном аутору. Група научника подвргла је озбиљној критици Холову тезу. Један од његових главних опонената, наш чувени византолог Георгије Острогорски († 1976), заступа тезу да ти списи не припадају Светом Епифанију и да су дјело неког иконоборачког фалсификатора из VIII вијека. Као главне аргументе наводи да се њихов аутор користио актима иконоборачког сабора из 754. године и да постоји суштинска разлика између строго православне диофизитске христологије која је заступљена у „Анкорату“ и монофизитско-докетске христологије коју заступа аутор ових списа. Осим тога у тим списима се помињу „иконе светих“ што по Острогорском значи да су настали послје V вијека. Тезу Г. Острогорског подржава велики број научника (Флоровски, Martin, Varion H., von. Kleine Mitteilungen, Bugár, Bigham и др.).

Отац Георгије Флоровски сматра да иконоборци нису случајно подметали ове списе Св. Епифанију. Његова критика идолатрије као да прикривено садржи и одбацивање сваког изображења, јер су слике, по њему, увијек антропоморфне и одвлаче мисао од Бога на творевину. Овакав Епифанијев став треба разумјети у контексту времена у којем је живио и борбе Цркве са остацима паганизма.

Св. Епифаније није био дубок теолог али ће остати упамћен у историји православном богословља као бескомпромисан борац против јереси и ватрени бранилац Никејског вјероисповједања.

У учењу о Светој Тројици он се углавном ослања на Св. Атанасија и Св. Василија Великог. „Истинити Бог је један, пошто је од Једног (Оца) један Јединородни (Син) и један Свети Дух, Тројица у Јединици (τριάς ἐν μονάδι) и један Бог (εἷς Θεός) – Отац, Син и Свети Дух“ (Ancoг. 2, 6); „Нису два Бога, ни два Сина, ни два Света Духа, него Тројица будући једносуштна јесте једно Божанство – Отац, Син и Свети Дух“ (Panar. 65, 8). Једносуштност Сина са Оцем је, за Св. Епифанија, центар хришћанске истине и питање од највећег богословског значаја. Као главни доказ једносуштности истиче Синовљево рођење од Оца, будући да је оно што је рођено једносуштно и једноприродно са оним који рађа (Panar. 69, 26) и не може се назвати створењем. „Оно што је створено (κτιστόν) то није рођено (γεννητόν). Јер то што ми рађамо не стварамо а то што стварамо не рађамо... И у нествореном Богу Рођено није створено, јер ако је Он родио (Сина) онда га није сворио“ (Ancoг. 43, 6–7). Сличан аргумент Епифаније користи као доказ за божанство Светог Духа: „Као што је Син истински и једносуштно рођен од Оца тако треба размишљати и о Светом Духу који је, иако се није родио на начин јединородности Сина, изашао од Оца“ (διὰ τὸ ἐκ πατρὸς ἐξελθεῖν: Panar. 76, 3).

Своју христологију Епифаније раскрива у полемици са аполинаризмом, гностицима, евионитима и аријанцима. Христос је „Бог и човјек“

(Ancoг. 19, 4), „Син Божији и Син Давидов“ (Ancoг. 66, 1; Pаnаg. 74, 3), „видљив и невидљив“ (ὄρατόν τε κα ἀόρατον; Ancoг. 32, 3), „страдалан и нестрадалан“ (ἀλαθής κα παθητόν; Pаnаg. 69, 38). Он одбацује гностички докетизам и истиче стварност Христовог очовјечења: „Ми без сумње исповједамо да је Господ Бог Логос постао човјек, не привидно него истински“ (οὐ δοκῆσει, ἀλλ’ ἀληθεία – Ancoг. 93, 1; Pаnаg. 30, 28). Супротно Аполинарију истиче пуноћу Христове људске природе: „Син Божији се очовјечио, то јест примио савршеног човјека (τέλειον ἄνθρωπον) – душу, тијело, ум и све то што има човјек осим гријеха“ (Ancoг. 119, 5). Када говори о начину сједињења двију природа у Христу користи термине (συν)ένωσις, κρᾶσις, συναγωγή, συμπερίληψις, а одбацује термине σύγχυσις, τροπή, μεταβολή.

Св. Епифаније је био један од главних заштитника догмата о приснодјевству Пресвете Богородице, коме је посветио 78. главу „Панариона“. Свету Приснодјеву Марију назива родоначелницом дјевства (ἀρχηγὸς τῆς παρθενίας; Pаnаg. 78, 10), Приснодјевом која је постала Мајка по домостроју (μητέρα γεγυῖαν διὰ τὴν οἰκονομίαν; Pаnаg. 78, 10) и Богородицом (θεοτόκος, Ancoг. 30, 4).

Дидим Слијепи

(Δίδυμος Τυφλός; Didymus)

Дидим је рођен 313, највјероватније у Александрији, а упокојио се око 398. године. Рано је изгубио вид, али то му није сметало да стекне одлично и свестрано образовање (*Socr. Hist. eccl. IV, 25; Isid. Pel. Ep. 331*) и да у младости постане предавач, а потом и управник Александријске катихетске школе (*Soz. Hist. eccl. III, 15*). Стекао је велики углед и знао је, по Паладијевом свједочанству, цијело Свето Писмо напамет (*Pallad. Hist. Laus. 4, 2*). Био је веома близак са египатским монасима, па су га више пута посјећивали Свети Антоније Велики и Паладије (*Pallad. Hist. Laus. 4, 3*). Св. Антоније га је тјешио због његовог слијепила говорећи му да не треба да брине што му „недостаје оно што имају мрави, муве и комарци“ већ треба да се радује што има духовни вид, „оно чега су се удостојили само апостоли и пророци“ (*Hieron. Ep. 68, 2*). Дидим је имао бројне ученике од којих су најпознатији Јероним Стридонски и Руфин Аквилејски. Руфин је био импресиониран својим учитељем због чега га назива „пророком и мужем апостолским“ (*propheta et apostolicus vir; Rufin. Apol. in Hieron. II, 25*).

Живио је у предграђу Александрије строгим аскетским животом. У вријеме аријанских спорова није био прогањан, јер га аријанци, због његовог слијепила, нису сматрали опасним противником. Његов ауторитет у хришћанском свијету до прве половине VI вијека био је

изузетно висок. Сократ Схоластик га заједно са Василијем Великим и Григоријем Богословом назива мјерилом православља (*Socr. Hist. eccl. IV, 26*). Теодорит Кирски га пореди са Јефремом Сиријским (*Theodor. Hist. eccl. IV, 29*). За живота угледан и слављен доживио је готово исту судбину као његов велики претходник Ориген, који је извршио снажан утицај на његово богословље, посебно на христологију и есхатолигију, због чега је Дидим такође осуђен на Петом васељенском сабору.

По свједочанству Јеронима Стридонског (*De vir. ill. 109*) Дидим је био један од најплоднијих аутора хришћанске старине. Велики број његових дјела уништен је након осуде на Петом васељенском сабору. Два Дидимова трактата, „О Тројици“ (*De Trinitate*) и „О Духу Светоме“ (*De Spiritu Sancto*), сачувана су цјелини. Оба трактата спадају међу најбоље отачке радове на те теме.

Спис „О Тројици“ у три књиге настао је после 381, а сачуван је на грчком изворнику у једном рукопису из XI вијека, откривеном 1759. године. У првој књизи аутор излаже учење о Логосу и побија јеретичке тезе аријанаца; у другој књизи брани Божанство Светога Духа и Његову једносуштност са Оцем и Сином; трећа књига представља резиме у силогизмима учења изложеног у прве двије књиге.

Спис „О Духу Светоме“ Дидим је саставио прије Другог васељенског сабора на молбу неког пријатеља, са циљем да побије јеретичко учење духовбораца и изложи православно учење о трећем лицу Свете Тројице. Сачуван је само у латинском преводу Св. Јеронима, који је начињен на молбу папе Дамаса. У овом трактату примјетан је значајан утицај Св. Атанасија Великог, иако га аутор не помиње. За разлику од темпераментног Атанасија склоног жучној полемици, Дидим се у овом спису показује као више дидактичан и спекулативан од свог великог претходника. Трактатом „О Духу Светоме“ користио се Св. Амвросије Милански приликом састављања истоименог дјела, због чега га је Јероним оптужио за плагијат не помињући при том његово име.

На грчком изворнику сачуван је и кратак спис „Против Манихеја“ (*Contra Manichaeos*), којем недостаје почетак, као и дио списка „О догмама против аријанаца“ (*De dogmatibus et contra Arianos*), који је грешком ушао у дјело Св. Василија Великог „Против Евномија“ као 4. и 5. књига. Иако има научника који оспоравају да спис „О догмама против аријанаца“ припада Дидиму, патролози А. Спаски, F. Funk и J. Lebon снажном аргументацијом бране и доказују његово ауторство.

До нас су дошли и омањи фрагменти списка „Дијалог са јеретиком“ (*Dialogus cum haeretico*) на грчком језику и „Бесједе о Богојављењу“ (*Sermo de theophania*) у латинском преводу.

Један број научника (K. Holl, F. Loofs, P. Godet, J. Leipoldt) сматра да је Дидим Слијепи аутор трактата „Против Арија и Савелија“ (*Κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου; Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio*), који рукописна традиција приписује Св. Григорију Ниском.

Од многобројних егзегетских радова Дидима Слијепог (протума-чио је по Паладијевом свједочанству цијело Свето Писмо) донедавно су нам били познати само одломци расути по каснијим катенама, који се нису могли увијек са сигурношћу препознати. Године 1941. египатски радници су на обали ријеке Туре, недалеко од Каира, пронашли папирусе који садрже Дидимове коментаре на неке књиге Старог За-вјета. Скоро је у потпуности сачувано „Тумачење на Књигу Проповјед-никову“ (Commentarii in Ecclesiasten), као и „Тумачење на Књигу про-рока Захарије“ (Commentarii in Zachariam). Текст „Тумачења на Књигу Проповиједникову“ је на неколико мјеста оштећен. Сачувана су такође и тумачења првих 16 глава Књиге Постања (Commentarii in Genesim), првих 11 глава Књиге о Јову (Commentarii in Job), 20. и 44. псалма и фрагменти „Тумачења на Јеванђеље по Јовану“.

У егзегези Дидим користи алегорију и покушава да проникне у виши духовни смисао скривен у Светом Писму, али за разлику од Оригена не занемарује ни буквални смисао. По аналогији са двијема природама Христовим постоје, по Дидиму, два смисла Светог Писма – буквални и духовни (In Zach. II, 147). Свето Писмо је „написано изнутра и спо-ља: изнутра – у сагласности са духовним и умопостижним предметима (κατὰ τὰ πνευματικὰ καὶ νοητὰ), споља – у сагласности са чулним и за све очевидним“ (κατὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ προφανή; In Ps. 39, 8).

Веома је занимљиво Дидимово „Тумачење на Књигу о Јову“ у којем налазимо мноштво сјајних размишљања о Богу као највишем Добру и као Творцу свега и Промислитељу, о добрим и злим анђелима, о ви-дљивој творевини и о човјеку као круни Божијег стварања и као образу Божијем. Дидим нарочито наглашава непрекидни промисао Божији о свијету и човјеку. Страдања су послата не једино грешницима и не је-дино праведницима. Ниједна несрећа која се деси човјеку не бива без Божијег допуштења. Праведни Јов није страдао због гријеха, како су мислили његови утјешитељи, већ ради подвига, ради вишег духовног усавршавања.

Дидимова тријадологија је потпуно православна и сагласна са уче-њем великих кападокијаца и Св. Атанасија. Он јасно истиче јединство бића Божијег говорећи о једном Царству, једном господству и једној сведржитељској сили у Светој Тројици (In Zach. V, 182). У бићу Божијем разликује једну суштину и три ипостаси са њиховим личним својстви-ма (нерођеност, рођење и исхођење). P. Godet сматра да њему припада тријадолошка формула „једна суштину и три ипостаси“ (P. Godet, DTC. IV, 754). За Сина каже да је предвјечно рођен „из суштине Бога“ (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ; Fragm. in Ps. 840). Син је Бог од Бога и Свјетлост од Свјетлости; Он постоји прије свега и све постоји у Њему (In Zach. I, 151–153). Свети Дух је печат Божији (signaculum Dei; De Spirit. Sanct. 22). Он није створење и равночастан је са Оцем и Сином (De Spirit.

Sanct. 16). Ништа што долази од Бога не долази без Духа Светога: ни благодат, ни милосрђе ни причасност светости (De Spirit. Sanct. 16–17).

Тајна Свете Тројице је, по Дидиму, несхватљива и непостижна за ограничене човјекове спознајне моћи. Тројица превазилази цјелокупну материјалну и видљиву стварност и ниједан појам није адекватан да означи Њену суштину (De Spir. Sanct. 38).

У Дидимовој христологији присутни су оригенистички елементи. Оваплоћење повезује са оригенистичком представом о претпостојању душа. Христова душа створена је као и све остале душе али будући да није пала и да је сачувала вјерност прволику (In Ps. 33, 17) она са Божанским Логосом чини један дух (unus spiritus). Она се оваплотила упркос својој безгрешности ради искупљења свијета (In Ps. 33, 17). Дидим критикује Аполинаријево учење истичући пуноћу човјечанске природе у Христу. Спаситељ је био „савршен човјек из душе, тијела и духа“ (ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ πνεύματος τέλειος ἄνθρωπος; In Zach. IV, 235; De Trinit. III, 21). Божанска и човјечанска природа пребивају у једној личности неизмјењиво и несливено (ἀτρέπτως καὶ ἀσυγχύτως; De Trinit. I, 8–9) и не могу се раздвојити (ἦνωσιν ἀδιαίρετον ἔχουσα; Exр. in Ps. 71). Дидим заступа православну теотокологију. Дјеву Марију назива Богородицом (Θεοτόκος; De Trinit. III, 5) и Приснодјевом (ἀειπαρθένος; De Trinit. I, 27).

Дидим дефинише човјека попут Аристотела, као „смртно разумно живо биће“ (ζῷον θνητὸν λογικόν; In Ps. 30, 11). Човјек је „живо биће састављено из душе и тијела“ (In Gen. 54). Разумност је највиша карактеристика човјека. Душа посједује „разумну суштину“ (οὐσία νοερά), благодарећи којој је способна да носи у себи образ и подобје Божије (In Zach. III, 314). Дидим душу назива „унутрашњим човјеком“ (ἔσω ἄνθρωπος), а тјелесни састав „спољашњим човјеком“ (ἔξω ἄνθρωπος; In Gen. 56). Унутрашњи човјек је бестјелесан и бесмртан а спољашњи је подложен трулежности и смрти (Exр. in Ps. 102, 15). Стварање човјека по образу и подобју било је прије свега стварање унутрашњег човјека (In Gen. 56).

Дидим отворено говори о двојном стварању човјека – стварању душе и стварању тијела. За прво стварање он користи глагол ποιεῖν (створити из ничега) а за друго глагол πλάττειν (образовати нешто из готове материје; In Ps. 32, 15). Стварање душе, по Дидиму, претходи стварању тијела (In Job. 3, 3–5).

И поред велике учености Дидим није био оригиналан и самосталан теолог. У учењу о Светој Тројици он се ослања на велике кападокијце и Св. Атанасија, а у христологији, есхатологији и егзегези на Оригена. Због прихватања Оригеновог учења о преегзистенцији душе као и још неких његових заблуда Дидим је постхумно осуђен као јеретик на Петом васељенском сабору.

Свети Кирило Александријски

(Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, Cyrillus Alexandrinus)

О животу Св. Кирила прије његовог ступања на александријску катедру немамо много поузданих података. Рођен је највјероватније крајем седамдесетих година IV вијека у Александрији. У младости је неколико година боравио међу египатским монасима (*Isid. Pel. Ep. I, 25*) са којима ће до краја живота остати у блиској духовној вези. Немамо података гдје се и када школовао, али се из његових дјела може закључити да је стекао одлично богословско и класично образовање. Његов рођак, архиепископ александријски Теофил, рано га је укључио у клир. Године 403. присуствовао је осуди Св. Јована Златоуста на сабору „Под храстом“. Овај сабор одржан је на иницијативу архиепископа Теофила који је, послје неуспјешног покушаја да на чело цариградске архиепископије постави свог човјека, желио не само да дискредитује Св. Јована Златоустог него и да деградира „скоројевићку“ цариградску катедру, која је одлуком Другог васељенског сабора (3. канон) рангирана као друга у хришћанској васељени, испред древне александријске катедре, која је то мјесто заузимала прије поменутог сабора.

Након Теофилове смрти за његовог прејемника на александријској катедри изабран је 412. године Св. Кирило. Ова пракса да архиепископе наслеђују њихови рођаци била је карактеристична за Александријску Цркву још од времена Св. Атанасија Великог. Алудирајући на „династичку“ праксу александријских архиепископа Св. Јован Златоуст назива Теофила „фараоном“. И Св. Кирило ће, као и његов претходник, током свог тридесетдвогодишњег управљања Александријском Црквом настојати да истакне и потврди њен примат на читавом хришћанском Истоку, ослањајући се при том на традиционално добре односе са Римом, који никад није признао одлуку Другог васељенског сабора о уздизању цариградске архиепископије (новог Рима) на друго мјесто по рангу.

Осим катедре Кирило је од свог рођака наслиједио и негативне предрасуде о Св. Јовану Златоусту. Одлуке сабора „Под храстом“ он је дуго времена сматрао легитимним и пуноважним. Када је цариградски архиепископ Атик 417. ставио име Св. Јована у диптихе и о томе писмено обавијестио Св. Кирила, овај је осудио његов поступак изјавивши: „Ако је Јован међу епископима, зашто онда Јуда није међу апостолима?“ (76. писмо). Никифор Калист (Νικηφόρος Κάλλιστος † око 1350) у својој „Црквеној историји“ (XIV, 28) наводи да је Св. Кирило тим поводом рекао да не треба међу јереје убрајати „отпалог од свештенства мирјанина Јована“. Под утицајем Св. Исидора Пелусиота Кирило је касније промијенио своје мишљење о Златоусту и уписао његово име у александријске диптихе, а на Ефеском сабору 431. позивао се на његова дјела.

По природи темперамантан и раздражљив Св. Кирило се често сукобљавао са својим неистомишљеницима. Лошу страну његовог карактера истиче историчар В. Болотов: „Човјек тако узвишеног моралног живота, духовно-животног искуства и догматске проицљивости као што је Св. Исидор Пелусиот, више пута је сматрао потребним да упозори Кирила на његову страствену раздражљиву природу, на његове антипатије које су га доводиле до заслијепљености, на његову љубав према расправама (ἐρίδας) која га је спуштала на руб интрига и осветољубивости. Колико је био кадар далеко да иде у својим предрасудама показује његово веома оштро писмо из 417. године“ (В. Болотов, Историја Цркве у периоду васељенских сабора, Краљево 2006, с. 158).

Одмах по ступању на дужност архиепископа Св. Кирило се отворено сукобио са присталицама Новацијановог раскола и Јеврејима. Од историчара Сократа Схоластика сазнајемо да је наредио да се затворе сви новацијански храмови у Александрији и да се узму из њих свештене утвари, а новацијанског епископа Теопмента „лишио је свега што је имао“ (Soc. Hist. Eccl. VII, 7).

И односи између александријских хришћана и Јевреја су се у првим годинама Кириловог епископовања нагло погоршали. Једне ноћи Јевреји су извели напад на хришћане и убили неколико људи. Испровоциран овим догађајем Св. Кирило је заједно са народном масом протјерао Јевреје из града, затворио њихове синагоге и наредио да се њихово имање раздијели народу (Soc. Hist. Eccl. VII, 13). Кирилов поступак осудио је намјесник Орест (хришћанин) који је безуспјешно покушавао да наговори цара Теодосија II да омогући повратак Јевреја у Александрију. Почетком 415. године, у вријеме Великог поста, десио се још један немио догађај. Група хришћанских фанатика сумњичила је философкињу Ипатију, која је уживала велики углед у Александрији као мудра и морална дјевојка, да сарађује са Орестом против Кирила, због чега су је на свиреп начин уморили а њено тијело спалили (Soc. Hist. Eccl. VII, 14–15). Срамно убиство философкиње Ипатије бацило је тамну сјенку и на самог Кирила, иако нема доказа да је он био повезан са тим догађајем.

Последњи период живота Св. Кирила протекао је у знаку борбе са новонасталом Несторијевом јереси. Несторије, који се већ био прочуо као одличан бесједник и велики аскета, изабран је 428. за архиепископа цариградског. По природи славољубив он се желио представити становницима престонице као велики заштитник православља и противник свих јеретика. У претјераном ревновању за православље он прогони и мирне квартодецимане (славили Васкрс 14. нисана) и новацијане (Soc. Hist. Eccl. VII, 29), забрањује позоришне представе и атлетска такмичења, што изазива масовно негодовање становника Цариграда (*сирјско жийије Несѿорија*).

Кирило је дошао у сукоб са Несторијем због његове погрешне христологије коју је овај наслиједио од свог учитеља Теодора Мопсуестијског. Несторије није хтио да прихвати догматски исправан и у народу одомаћен израз Богородица (Θεοτόκος) за Дјеву Марију, тврдећи да Дјева није могла родити Бога, јер створење не може родити Творца већ човјека који је оруђе Божанства (Soc. Hist. Eccl. VII, 32; Mansi. IV, 1197). Његово учење разара ипостасно јединство Богочовјека Исуса Христа и има изразито негативне сотириолошке последице.

Св. Кирило је први пут иступио против Несторијеве јереси 429. године у „Пасхалној посланици“ (Ном. 17) александријској пастви. За „Пасхалном посланицом“ услиједила је „Посланица египатским монасима“ (Ер. 1) у којој Св. Кирило доказује неоснованост и неправославност Несторијевог учења, не помињући његово име. Несторије је био обавијештен о садржају ове посланице, због чега је почео да пише против оних који обоготворују људску природу, алудирајући на Кирила. Св. Кирило се тада директно обраћа Несторију „Првим писмом“ (Ер. 2) у којем га моли да прекине да проповиједа учење које је изазвало саблазан у читавој Цркви, а потом му упућује још једно кратко али догматски веома садржајно „Друго писмо“ („Καταφλυαροῦσι μὲν, ὡς μανθάνω“ – Ер. 4) са намјером да га богословским аргументима убиједи да одустане од својих јеретичких ставова. Пошто се Несторије и даље упорно држао свог учења, Кирило се обратио папи Целестину шаљући му на увид Несторијеве проповиједи, које је прегледао експерт за Источну Цркву Св. Јован Касијан и оцијенио да имају јеретичку христологију.

Године 430. на сабору у Риму осуђено је Несторијево учење и затражено од њега да се у року од десет дана одрекне својих заблуда. Исте године Св. Кирило сазива сабор у Александрији са којег шаље „Треће писмо Несторију“ („Τοῦ Σωτήρος“ – Ер. 17) захтијевајући од њега да се у року од десет дана одрекне заблуда и да потпише 12 *анатематизама*, придодатих писму, који су директно уперени против његовог учења [АСО. Т. 1. Vol. 2. Р. 12; Mansi. IV, 1067]. Несторије је одговорио са 12 својих *анатематизама* у којима је оптужио своје опоненте за Аполинаријеву јерес (Marius Mercator, p. 909).

Пошто је одбацио одлуке Римског и Александријског сабора Несторије је успио убиједити цара Теодосија II у неопходност сазивања Васељенског сабора ради рјешавања овог догматског спора. Царским указом сазван је сабор у Ефесу на Педесетницу 431. године (Evag. Hist. Eccl. I, 3). Због кашњења сиријских епископа почетак рада сабора је био одложен за двије седмице. Пошто се они ни тада нису појавили присутни епископи су, са Св. Кирилом као председавајућим, одржали сабор који је осудио Несторија и свргнуо га са цариградске катедре (Soc. Hist. Eccl. VII, 34). Осуду Несторија потписало је 197 епископа [АСО. Т. 1. Vol. 1 (2)]. Овај сабор је од стране Цркве признат као васељенски. Када

су сиријски епископи (43) на челу са Јованом Антиохијским стигли у Ефес одржали су „свој“ сабор и осудили Св. Кирила, а његове анатематизме прогласили за јеретичке главе [АСО. Т. 1. Vol. 1 (5). Р. 121–124]. Ситуација се потпуно искомпликовала када је слаби и неодлучни цар Теодосије II након извјештаја комеса Кандидијана о догађајима у Ефесу послао указ којим тражи да се спорна питања размотре на новом сабору, а потом овластио новог комеса Јована да смири ситуацију у Ефесу и стави под стражу Кирила и Несторија као виновнике сукоба, чиме је хтио да задовољи обје стране [АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). Р. 32]. Комес Јован је одмах по доласку у Ефес ставио под стражу Кирила и Несторија, али није успио да измири завађене стране, због чега шаље извјештај цару о неуспјеху своје мисије [АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). Р. 67–68]. Цар је послао нови указ са захтјевом да се сви учесници сабора врате у своје епархије [АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). Р. 142]. На велику радост своје пастве Св. Кирило се вратио у Александрију крајем 431. године. Јован Антиохијски и његови епископи такође су се вратили у своје епархије не прихвативши осуду Несторија.

Тензије међу сукобљеним странама и даље се нису смиривале. Времешни епископ Акакије Веријски, који је уживао велики углед у хришћанском свијету, шаље писмо Св. Кирилу у којем га моли да због мира у Цркви повуче 12 анатематизама. Свети Кирило одговара Акакију (Ер. 40) да би повлачењем 12 анатематизама осудио самог себе и признао да је он а не погрешно учење узрок осуде Несторија. У истом писму Кирило предаје анатемати Аполинарија и његово учење, објашњава анатематизме и одбацује Несторијево учење. Антиохијци нису били незадовољни садржајем Кириловог умјереног писма, па су овластили Павла Емеског да на основама једног исповиједања вјере Јована Антиохијског и сиријских епископа преговара са Александријом ради успостављања мира у Цркви. Текст овог вјероисповиједања источних епископа Кирило је у потпуности прихватио и уметнуо у своју *Посланицу*, коју је упутио Јовану Антиохијском, а која почиње ријечима „Нека се радују небеса“ (Εὐφραίνεσθωσαν οἱ οὐρανοί; Laetentur coeli – Ер. 39). Тако је настала чувена „Формула сагласности“ (Усаглашено исповиједање вјере) из 433. године, која представља догматски закључак Трећег васељенског сабора и побједу над крајностима двију водећих катихетских школа. Иако је ово исповиједање написано језиком антиохијаца оно садржи све битне елементе Кирилове христологије.

„Формулом сагласности“ нису били задовољни ни екстремно настројени александријци ни екстремно настројени антиохијци. Први су оптужили Св. Кирила да је одступио од одлука Ефеског сабора, а други су оптужили Јована Антиохијског за издају.

Св. Кирило је остатак живота посветио одбрани и појашњењу својих богословских ставова. Упокојио се 444. године.

Највећи дио Кириловог литерарног наслеђа чине егзегетска дјела која су настала прије почетка несторијанског спора (осим „Тумачења на Лукино јеванђеље“). У својој егзегези Кирило користи алегоријски метод карактеристичан за александријску школу, али не сматра као Ориген да сви детаљи у старозавјетној историји имају духовно значење. Он понекад обраћа пажњу и на историјски и филолошки аспект Библијског текста.

Један од првих Кирилових егзегетских списа „О поклоњењу и служењу у духу и истини“ (Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας; De adoratione et cultu in spiritu et veritate) у 17 књига написан је у форми дијалога. То је алегоријско-типолошко тумачење одређених мјеста из Петокњижја изабраних не у том поретку у каквом се налазе у Библији, већ у поретку који је најприкладнији аутору за потврђивање одређене богословске идеје. Кроз тумачење се жели доказати да је доласком Христовим слово Мојсијевог закона одбачено, али не и дух закона, због чега, по аутору, старозавјетне текстове не треба тумачити буквално него алегоријски да би се схватио виши и непролазни смисао. У I књизи говори се о избављењу човјека од робовања гријеху и смрти; у II и III о оправдању кроз Христа; у IV и V о људској вољи; у VI–VIII о љубави према Богу и ближњем; у IX–XIII о Цркви и свештенству; у XIV–XVI о духовном поклоњењу хришћана; у XVII о јудејским празницима.

Спис „Глаφύρα“ (Glaphyra in Pentateuchum) представља тумачење одређених мјеста из Петокњижја у поретку каквом их налазимо у Библији. Састоји се из 13 књига, од којих је 7 посвећено *Књизи Посијања*, 3 *Књизи Изласка* и по једна осталим књигама *Петокњижја*. Св. Кирило у „Глафири“ жели да покаже да се у свим књигама Петокњижја налазе праслике тајне Богооваплоћења.

У „Тумачењу на пророка Исаију“ (Ἐξήγησις υλομνηματικὴ εἰς τὸν προφήτην Ἰσαΐαν; Commentarius in Isaiam prophetam) у 5 књига Св. Кирило најприје износи историјско, дословно значење текста, а онда раскрива виши духовно-алегоријски смисао.

„Тумачење на 12 малих пророка“ (Ἐξήγησις υλομνηματικὴ εἰς τοὺς δώδεκα προφῆτας; Commentarius in duodecim prophetas minores) је веома значајан егзегетски рад Св. Кирила. Послије општег увода, у којем аутор указује на раније тумаче ових књига, слиједе његови лични коментари са краћим посебним уводима из којих сазнајемо у каквим је историјским условима настала свака књига и какве су њене литерарне особености.

Од Кирилових тумачења на Језекиља, Јеремију, Варуха, Данила, Књигу о царевима, Псалме, Пјесму над пјесмама и Приче Соломонове сачувани су само фрагменти у катенама на Стари Завјет. Његово „Тумачење на Псалме“ помиње Св. Фотије (Bibl. 229).

Опширно „Тумачење на Јеванђеље по Јовану“ (Ερμηνεία ήτοι Υπόμνημα εις τό κατά Ιωάννην Εύαγγέλιον; Commentarii in Joannem) у 12 књига (од VII и VIII књиге сачувани су само фрагменти у катенама) има догматски-полемички карактер, на шта сам аутор указује у уводу. Св. Кирило проналази у Јеванђељу по Јовану доказе за једносуштност Сина Оцу, побија учење аријанаца, а такође и христологију антиохијске школе. У овом егзегетском дјелу не помиње се име Несторија, а изостављен је и термин Богородица, па се претпоставља да је настало прије почетка несторијанске кризе.

„Омилије на Лукино Јеванђеље 1–156“ (Commentarii in Lucam) сачуване су у сиријској верзији (V–VII вијек). На грчком изворнику до нас су дошле само три омилије и неколико фрагмената. У овом дјелу је присутна антинесторијанска полемика, што значи да је настало послје је 429. године. Св. Кирило је протумачио и Јеванђеље по Матеју, али је нажалост до нас дошло свега неколико краћих фрагмената сачуваних у катенама.

Из донесторијанског периода потичу само два догматско-полемичка списа Св. Кирила: „Ризница о Светој и једносушној Тројици“ (Βίβλος τῶν θησαυρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος; Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate) и „О Светој и једносушној Тројици“ (Περὶ ἁγίας τε καὶ ὁμοουσίου Τριάδος; De sancta Trinitate dialogi 1–7). *Ризница* представља зборник богословских радова о Светој Тројици у којем Кирило слиједи Атанасијево тријадолошко учење. У једној трећини овог дјела он препричава трећу књигу „Против аријанаца“ свог великог претходника. У трактату „О Светој и једносушној Тројици“ Кирило слободније развија и излаже тријадологију него у *Ризници*. Трактат се састоји из седам дијалога аутора са пријатељем Јермијем. У првих пет дијалога аутор говори о Божанству Сина и Његовом односу према Оцу, у шестом о Оваплоћењу Логоса и својствима Његове човјечанске природе, а у седмом о Божанству Светог Духа.

Највећи број Кирилових догматско-полемиčkih списа уперен је против Несторијеве јереси. Први такав спис „Побијање Несторијевих богохулстава“ (Κατά τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν; Adversus Nestorii blasphemias contradictionum libri quinque), у пет књига, настао је почетком 430, а представља критику зборника проповиједи које је Несторије објавио годину дана раније. У првој књизи Кирило указује на опасност од ширења Несторијевог јеретичког учења; у другој побија учење да је Христос само Богоносац (Θεοφόρος) а Дјева Марија Христородица (Χριστοτόκος); у трећој објашњава православно схватање библијских текстова које је Несторије наводио као доказ против учења о јединству лица у Христу; у четвртој побија двије Несторијеве тезе – да је Христос по својој природи непричастан слави и сили Бога Оца и да се у Евхаристији не причешћујемо тијелом Бога него тијелом човјека; у петој књи-

зи Кирило доказује да је страдао, умро и васкрсао не човјек Христос него оваплоћени Бог.

Трактат „О правој вјери“ (Περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως; De recta fide) чине три посланице које је Кирило 430. упутио царском двору поводом новонастале јереси. Прва посланица је адресована цару Теодосију (*De recta fide ad Theodosium*), друга царевим млађим сестрама Аркадији и Марини (*De recta fide ad reginas*) и трећа царевој старијој сестри Пулхерији и царици Евдокији (*De recta fide ad reginas oratio altera*).

„Посланица цару Теодосију“ састоји се из 45 глава, а можемо је по садржају подијелити на четири дијела: у првом дијелу (гл. 1–7) аутор истиче да је дужност епископа да проповједа истинску вјеру и подржава борце за истину, напомињући цару да је његова дужност да се брине о чувању истинске вјере подобно старозавјетним царевима Јосији и Језекији, а након тога даје кратак преглед погрешних учења о оваплоћењу Логоса манихејаца, аполинаријеваца и несторијанаца, не помињући притом Несторијево име; у другом дијелу (гл. 8–23) полемише против учења јеретика аполинаријеваца и манихејаца о оваплоћењу; у трећем дијелу (гл. 24–40) побија несторијанско учење о оваплоћењу; у четвртном дијелу (гл. 40–45) излаже православно учење о оваплоћењу Сина Божијег.

Чувених „12 анатематизама против Несторија“ (Κατὰ Νεστορίου δώδεκα κεφαλαίων), које смо већ раније поменули, представљају кратке формулације Кириловог учења о начину сједињења двију природа у личности Господа Исуса Христа. Због оштрих напада на *анαισηματισме* од стране антиохијских богослова Кирило је био принуђен да напише три апологије у њихову одбрану. Прва се зове „Апологија 12 глава против источних епископа“ (Απολογητικὸς τῶν δώδεκα κεφαλαίων; Apologeticus pro XII capitulis contra orientales episcopos), а уперена је против Андрије Самосатског који је оптужио Кирила за аполинаријевство и монофизитство. Од оптужди Теодорита Кирског Кирило се брани у „Посланици Евоптију против Теодоритовог побијања 12 глава“ (Επιστολή πρὸς Εὐόπτιον πρὸς τὴν παρὰ Θεοδώριτου κατὰ τῶν δώδεκα κεφαλαίων ἀντιρρήσιν; Apologeticus contra Theodoretum pro duodecim capitibus). Кирило је од ливијског епископа Евоптија добио текст Теодоритовог трактата упереног против анатематизама. Трећу апологију „Објашњење 12 глава“ (Ἐπίλυσις τῶν δώδεκα κεφαλαίων; Explicatio duodecim capitum) Кирило је саставио крајем 431. док је био у затвору, на тражење отаца који су били учесници Ефеског сабора.

„Схолије о оваплоћењу Јединородног“ [(Σχόλια) Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενῶς; Scholia de incarnatione Unigeniti] написане су послије 431. године. Св. Кирило даје објашњења имена Христос, Емануил и Исус, а потом објашњава тајну ипостасног сједињења природа у Христу одбацујући мишљења о њиховом смјешању (μίξις) и здружењу (συνάφεια). За објашњење ипостасног сједињења Кирило се користи

аналогичном сједињењу душе и тијела код човјека као најближој овој тајни. Пуни текст овог дјела сачуван је на латинском, сиријском и јерменском језику, а на грчком изворнику сачуван је само један одломак.

„Апологију цару Теодосију“ (Apologeticus ad Theodosium imperatorem) Кирило је написао након повратка из Ефеса у Александрију. У овој *Айолоџији* александријски светитељ објашњава цару Теодосију II своје дјеловање прије Ефеског сабора и током његовог рада и брани се од оптужби упућених на његов рачун.

У једном од својих најбољих полемичких дјела „О томе да је Христос један“ (Ὅτι εἷς ὁ Χριστός; Quod unus sit Christus), написаног у дијалогској форми, Кирило побија учење да Логос Божији није постао тијело (човјек) него се сјединио (здружио) са човјеком Исусом, тако да поштовање (част) које се одаје Првome не припада Другome. Св. Кирило се овдје ослања на своју ранију полемику са Несторијем и демонстрира пуну зрелост мисли, због чега је дијалог био високо цијењен у прошлости. Овај спис припада позним радовима Св. Кирила.

Омалени трактат „Против оних који не признају да је Света Дјева Богородица“ (Quod beata Maria Virgo sit Deipara), чију су аутентичност неки истраживачи оспоравали, највјероватније припада Св. Кирилу. На овај се трактат као на аутентично Кирилово дјело позива цар Јустинијан у свом „Слову против монофизита“.

Од трактата „Против Диодора и Теодора“ (Contra Theodorum et Diodorum) сачувани су само фрагменти на грчком и латинском језику, а од трактата „Против синусијаста“ (Contra Synousiastas) сачувани су одломци на грчком и сиријском језику.

Монументално апологетско дјело „О светој религији хришћанској против безбожног Јулијана“ (Ὑπὲρ τῆς τῶν χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθείς Ἰουλιανοῦ; Pro sancta christianorum religione adversus libros athei Juliani; *Contra Julianum libri X*), посвећено цару Теодосију II, Кирило је написао у периоду између 433. и 444. тј. после помирења са Јованом Антиохијским а прије његове смрти. У овом дјелу Св. Кирило побија спис Јулијана Отпадника „Против Галилејаца“ који чине три трактата. Сачувано је у цјелини првих десет књига ове *Айолоџије* у којима Кирило побија ставове које Јулијан износи у првом трактату и говори о односу између хришћанства, јудејства и многобоштва. Сачувани су и фрагменти из следећих десет књига у којима се побијају ставови које је Јулијан изнио у другом трактату. Да ли је Св. Кирило побијао и трећи трактат Јулијана Отпадника о томе ништа не можемо знати пошто не постоје било какви писани трагови.

Св. Кирило се, као и његови претходници на александријској катедри – Св. Атанасије, Петар и Теофил, сваке године обраћао својој пастви посланицом поводом празника Пасхе. Сачувано је 30 таквих посланица, које су публиковане под заједничким називом „Пасхалне

бесједе“ (Πασχάλιες ομιλίαι; *Homiliae paschales*). Оне су углавном посвећене морално-аскетским темама: посту, уздржању, молитви, дјелима милосрђа и слично, али се понекад дотичу и догматских тема.

До нас је дошло двадесетак тематски разноврсних бесједа (*Homiliae diversae*) Св. Кирила као и многобројна писма, од којих су најважнија три упућена Несторију (Επιστολή προς Νεστόριο) и писмо Јовану Антиохијском (Ер. 39 – „Εὐφραινέσθωσαν οἱ ουρανοί“). Посебно је важно „Друго писмо Несторију“ (ер. 4 – „Καταφλυαροῦσι μὲν, ὡς μανθάνω“) које је послужило као догматски основ за „Орос“ Трећег васељенског сабора. Ово писмо одражава умјереност и дубоку промишљеност Кирилове христологије и представља један од најважнијих црквено-историјских споменика и свједочанстава о вјери Цркве.

Св. Кирило је један од најзначајнијих богослова свога времена. Он је творац православне христолошке доктрине која представља синтезу христолошких идеја Св. Атанасија и кападокијских отаца.

У учењу о богопознању Св. Кирило истиче ограниченост људског разума и немогућност спознаје највиших тајни вјере помоћу дискурзивног мишљења и сложених спекулација (*In Joan. proem.*). Човјек као ограничено и коначно створење не посједује средства помоћу којих би могао да се вине до спознаје бесконачног Творца. Бог се познаје кроз своја дејства. У створеном свијету се налазе отисци (трагови) Његове моћи. Као што отисак никада није једнак са печатом тако и одрази истине у нашем уму нису истовјетни са самом истином.

Разумијевање и раскривање богооткривених истина могуће је, по Св. Кирилу, само кроз опит вјере (*In Joan. proem.*). Само вјером долазимо до схватања истинског смисла ријечи Светог Писма и само вјера, а не научно истраживање, изводи нас изван граница наше створености. Својим тјелесним очима и својим рационалним способностима, без вјере, ми не бисмо препознали да је Христос Син Божији (*Glyph. in Exod. // PG. 69. col. 468*). Ово наравно не значи да Кирило није придавао важност науци. Он само истиче њену лимитираност када су у питању највише истине хришћанске вјере. Знање вишњих истина може се утврдити само на основама вјере и зато она треба да претходи сваком истраживању и свакој спекулацији.

У тријадологији Св. Кирила нема нечег новог и оригиналног. Он се углавном ослања на претходне оце, а нарочито на Св. Атанасија, од кога је наслиједио и одређене термилошке потешкоће. Истина о Светој Тројици је надумна и несхватљива тајна која се прихвата вјером и до неког степена разјашњава помоћу несавршених аналогија које налазимо у творевини. Једна Божанска природа постоји и познаје се у трима посебним ипостасима. Тројична имена указују на стварну различитост ипостаси и особеност њиховог начина постојања. Јединство Божанске природе и Божанског живота у Светој Тројици манифестује се кроз

савршено и нераздјељиво јединство њихове воље и њихове енергије. Сваки акт Свете Тројице у домостроју спасења је јединствен и савршава се од Бога Оца (ἐκ Θεοῦ) кроз Сина у Духу Светоме (δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι; Thesaurus. XXXIII // PG. 75. col. 566).

Супротстављајући се аријанцима Св. Кирило наглашава савјечност прве и друге ипостаси Свете Тројице. Од вјечног Оца рађа се вјечни Син. Рађање је акт природе а стварање је акт воље (Thesaurus. IV // PG. 75. col. 48). Оно што по природи припада ономе који рађа припада такође и ономе који је рођен: „Ако је Отац вјечносуштан, бесмртан, Цар, Творац, Сведржитељ, Бог, онда је то и Син“ (Thesaurus. IV // PG. 75. col. 52). Само име Отац указује, по Св. Кирилу, на однос прве ипостаси према другој ипостаси; очинство претпоставља синовство (Thesaurus. IV // PG. 75. col. 48).

Свети Дух је једносуштан и равночастан Оцу и Сину и није нижи и мањи од њих по свом Божанском достојанству (Thesaurus. XXXIII; XXXIV). Вјера у Божанско достојанство Светог Духа извире, по Св. Кирилу, из Његове обојужује улоге у Светој Тајни Евхаристије: „Ако Дух Свети обоготварава оне у којима обитава и чини их причасницима Божанске природе (μετόχους θείας ἐργάζεται φύσεως), то значи да је Он Бог и из Божанске природе... Он не би могао да чини причасницима Божанске природе оне који га имају (у себи) ако и сам не би био Бог по природи“ (Thesaurus. XXXIV // PG. 75. col. 592).

Поборници Filioque најрадије се позивају на Св. Кирила као на заговорника тог учења. Можда би се неки дјелови Кириловог учења о Светом Духу истргнути из контекста могли протумачити филиоквистички, али ако његову пневматологију посматрамо органски и синтетички онда је јасно да га тешко можемо убројати у заговорнике учења о Filioque. У полемици са Несторијем, који је учио да је Дух сила туђа Сину (да му се даје споља), Св. Кирило је наглашавао да је Дух сопствен Сину (ἰδίον τοῦ Υἱοῦ), да природно борави у Њему и са Њим, и да му се не даје споља, као што је то случај са пророцима и апостолима. Теодорит Кирски је, реагујући на девети анатематизам у којем Кирило назива Духа „сопственим Сину“, био у дилеми шта Кирило под тим подразумемијева: саприродност друге и треће ипостаси или да Дух из Сина или кроз Сина има своје постојање (ἐξ Υἱοῦ, ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὑπαρξίν ἔχων). Св. Кирило је тим поводом дао помало двосмислен одговор: „Мада, по ријечи Спаситеља, Дух Свети исходи од Бога Оца, Он ипак није туђ Сину, јер Син има све што и Отац“ (Apol. con. Theodoret. 9). У „Ризници о Светој и једносушној Тројици“ Кирило јасно и недвосмислено говори о исхођењу Светог Духа само од Оца: „Свети Дух по природи пребива (φυσικῶς ἐνυπάρχων) у Њему (Оцу) и суштински (οὐσιωδῶς) је укорјењен (ἐμπετηγός) у Њему и нераздјељиво од Њега производи“ (ἀμερίστως ἐξ αὐτοῦ προϊόν; Thesaurus. XXXIII // PG. 75. col. 566). „Ми

кажемо да је Свети Дух од Бога (Оца) и тако вјерујемо“ (Εκ Θεοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἶναι φαμεν, καὶ οὕτω πιστεύομεν; XXXIII // PG. 75. col. 568). „Као онај који од Оца исходи и који се јавља као Дух Истине (1 Јн 5, 6) Он има такву сличност са Сином, по истом суштинском узроку (тј. Оцу), да се и Сам назива Истином. Како онда Он може да се назива створеним и сазданим? Није ли то апсурдно? Дух – то је Бог ако је Он стварно Истина и од Оца исходи“ (Thesaurus. XXXIV // PG. 75. col. 589). Када говори да Свети Дух происходи од Оца кроз Сина (In Joan XII, 1) Кирило жели да нагласи како савршену једносуштност Сина и Духа тако и њихову јединствену благодатну енергију у домостроју спасења. Он има у виду икономијски план јављања другог лица Свете Тројице а не Његово вјечно исхођење. Дух Свети се „кроз Сина даје творевини (δι’ Υἱοῦ τῆ κτίσει χορηγούμενον) и преображава је по Свом подобију“ (ἀναμορφοῦν αὐτὴν ὡς πρὸς ἑαυτό; Thesaurus. XXXIV // PG. 75. col. 592).

Св. Кирило је био централна фигура у христолошким споровима петог вијека. Он је од свих црквених отаца дао највећи допринос раскривању тајне Христове личности.

Највећа мана Кирилове христологије јесте недостатак разговјетне, прецизне и једнообразне терминологије. Кључни христолошки термини φύσις, ὑπόστασις и πρόσωπον имају код њега више значења. Он их најчешће користи као синониме. У „Другом писму Несторију“ (Ep. 4) Св. Кирило говори о „једној ипостаси (μία ὑπόστασις) оваплоћеног Логоса“ а у „Посланици Сукенсу“ (Ep. 46), архиепископу диокесаријском, коју је написао неколико година касније, употребљава формулу μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου θεοαρχωμένη (једна природа Бога Слова оваплоћена). Треба рећи да је Кирилова богословска интуиција била исправна, да је он правилно схватио и разоткрио пуни значај Христовог Оваплоћења и сотириолошке последице које из тога проистичу, али да није увијек дирао најсрећније термине када је говорио о личности Спаситеља. Говорећи о Христу као о μία φύσις, μία ὑπόστασις, а понекад и као ο ἕν πρόσωπον, Св. Кирило је имао намјеру да укаже на јединство Богочовјечанског бића, јединство Његовог живота. Он је желио да докаже и да истакне да је Христос једно и јединствено живо биће на кога се односе сви догађаји јеванђелске историје.

Полемишући са несторијанским јеретичким схватањем тајне Христове личности Св. Кирило развија и изграђује православну христологију руководећи се првенствено сотириолошким мотивима попут свог великог претходника и богословског узора Св. Атанасија Великог. Атанасијева реченица „Бог је постао човјек да бисмо се ми обожили“ постаће темељ Кириловог богословства о Христу и Његовој улози у домостроју спасења. Огромно повјерење у ауторитет Св. Атанасија произвешће случајно и једну негативну последицу. Једно псевдоотачко (Аполинаријево) дјело које је у то вријеме кружило под Атанасијевим

именом Кирило ће прихватити са неограниченим повјерењем, а одатле позајмљена формула $\mu\acute{\iota}\alpha \ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma \ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon \ \Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ (једна природа Бога Слова оваплоћена) постаће главни узрок његове термилошке недоследности и неразговјетности, а такође и извор погрешних тумачења његових богословских ставова, која ће породити нову христолошку јерес – монофизитство.

Догматски сукоб на пољу христологије између Св. Кирила и Несторија био је у ствари сукоб двију богословских концепција – александријске и антиохијске, које су различито схватале тајну Христове личности. И антиохијска и александријска традиција биле су сагласне да је издављење човјека, а преко њега и цјелокупне творевине од трулежности и смрти, сврха Христовог домостроја спасења. Кирило и александријска традиција су спасење човјека повезивали са његовим обожењем као јединим средством помоћу којег човјек задобија нестрадалност и бесмртност. Обожење је подразумијевало присно сједињење Логоса са људском природом, односно *суштинско* или *иприродно јединство* ($\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma \ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$), а не некакав морални савез. Ако је спасење дар нестрадалности и бесмртности, Спаситељ је, по учењу александријских богослова, морао бити сам Логос, а не човјек у коме обитава Логос. По мишљењу представника антиохијске богословске школе Теодора Мопсуестијског и Несторија учење о сједињењу божанства и човјештва у александријској христологији угрожавало је нестрадалност Логоса и обесмишљавало страдање човјека Исуса. Борећи се за рехабилитацију човјека и истичући његово високо достојанство и назначење Теодор и Несторије су прекорачили границу и почели да заговарају самосталност људске природе у Христу, а везу између божанске и људске природе дефинисали су као здружење, савез ($\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\alpha$). Христос је схваћен као човјек у коме обитава Логос (човјек којег је Логос заузео – $\alpha\nu\alpha\lambda\eta\phi\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha \ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$), односно као богоносни човјек ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \ \theta\epsilon\omicron\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$). Својим учењем Теодор и Несторије су негирали онтолошко јединство Христове личности. За њих је то јединство било на моралном плану, на плану воље, нека врста „добровољног“ савеза Божанства и човјештва у Христу.

Видјевши у Несторијевој јереси негирање најтјешњег сједињења Божанства и човјештва у Христу и порицање једног Христа и Његово расијецање на „два Сина“, Св. Кирило је указао на негативне сотириолошке последице такве христологије. Кључна Кирилова мисао је да је Бог Логос постао тијело, тј. човјек (израз „постао тијело“ је код Св. Кирила синониман са „постао човјек“). Логос није преузео човјека (већ оформљеног) и „није обитавао у човјеку, већ је постао човјек“ (Quod b. Mar. Vir. // PG. 76. col. 261), примивши у Своју предвјечну ипостас цјеловиту људску природу (Glaph. in Lev. // PG. 69. col. 561). При томе, Логос није изишао из Своје сопствене и неизмјењиве Божанске природе,

нити се преобратио у тијело, тј. човјека (Ер. 4; Apol. con. Theodoret. 5). Логос остаје Бог по природи и са тијелом, јер га има као Своје сопствено и уједно као различито од Себе (Ер. 4). Човјештво Христово не припада још једној ипостаси, мимо Логоса, него самом Логосу. „Обје природе – божанска и човјечанска састављају једног Христа“ (Ер. 4; Apol. con. Theodoret. 6). Христос има једно лице и једну ипостас и на ту једну ипостас оваплоћеног Логоса односи се све што се говори у Јеванђељу (Ер. 17). Јединство Христове личности Св. Кирило појашњава примјером јединства душе и тијела у живом човјеку. Душа и тијело су двије различите суштине које су, чувајући своје особености и својства, тијесно сједињене међу собом тако да чине једног човјека. Слично треба размишљати о начину сједињења природа у личности Спаситеља. Оне састављају једно а у исто вријеме су несливене међу собом и не претварају се једна у другу (Ер. 17).

Будући да је Бог Логос једини субјект и центар читавог личног живота Богочовјека, Христово јединство није последица Оваплоћења или сједињења. Оваплоћење је примање човјештва и оно не нарушава јединство ипостаси оваплоћеног Логоса. Ипостас или Лице Логоса остаје неизмјењиво и једно и прије Оваплоћења и у Оваплоћењу. У том смислу је сједињење природа „ипостасно“ (ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν – Ер. 4), будући да се у вјечну ипостас Логоса прима човјештво, и „природно“ (ἐνωσις φυσική – Ер. 17), будући да се човјештво неизрециво везује са самом природом и лицем Бога Логоса.

Пошто се спасење првенствено састоји у оживотворавању творевине, само „један Христос“, Оваплоћени Логос и Богочовјек, а не „богоносни човјек“ може, по Св. Кирилу, бити истинити Спаситељ и Искупитељ. Сјединивши га са собом Логос је Своје тијело учинио животворним и животодавним дајући му силу која из наше природе изгони трулежност и удаљује смрт. Христова смрт је била искупитељска због тога што је то била смрт Богочовјека, јер смрт човјека не би била довољна и човјечанско жртвоприношење нема искупитељну силу пошто спасење не долази од људи и од дјела људских, него једино од Бога (Apol. con. Theodoret. 12).

Од огромне важности за христологију било је и питање да ли Дјеву Марију треба назвати Богородицом. Израз Богородица (Θεοτόκος) говорио је о Христу барем онолико колико је говорио и о Дјеви Марији. Несторије није прихватао догматски исправан и у народу одомаћен назив Богородица за Дјеву Марију. Дјева, по њему, није могла родити Бога јер створење не може родити Творца, већ је родила човјека који је оруђе Божанства, односно човјека у коме је боравио (обитавао) Логос.

Св. Кирило истиче да је једна и иста личност рођена прије свих вјекова од Оца и тјелесно од Дјеве Марије, коју стога исправно називамо Богородицом (Θεοτόκος – Apol. con. Theodoret. 1; Ер. 4). Од Дјеве се рађа Логос, а не неко други, и то не кроз измјену суштине, него кроз

сједињење са видљивим тијелом. Божанство и човјештво у Христу су сједињени толико чврсто да се због општења својстава (*communicatio idiomatum, ἀντιμεθίστασις τῶν ἰδιωμάτων*) двију природа, ни Рођење, ни Распеће, ни спасење не може приписати једној природи, а да се не под-разумијева и друга. Из наведених разлога и чуда и страдања треба приписати једном оваплоћеном Логосу Који је Своје сопствено тијело искористио као оруђе и за једно и за друго (Ер. 17; Aроl. соn. Theodoret. 7).

На оптужбу антиохијских богослова да својим учењем обнавља Аполинаријеву јерес (због употребе аполинаријске формуле *μία φύσις*) и негира Христово пуно човјештво, Св. Кирило одговара да онај ко Сину одузима Његово пуно и савршено човјештво баца у воду читав домо-строј спасења. Христос је био савршен у човјештву (*τέλειος ἄνθρωπος*) као што је савршен и у Божанству (*τέλειος Θεός*). У чувеном „Другом писму Несторију“ (Ер. 4) Свети Кирило исповиједа: „Ми кажемо да је Логос неизрециво и непостижно за наш ум постао човјек, постао син човјечији ипостасно са Собом сјединивши тијело одушевљено разум-ном душом...“.

На Св. Кирила су се као на заговорника учења о једној вољи и једној енергији позивали јеретици монотелити. Он говори о јединственом дејству Христовом као на примјер када коментарише васкрсење кћери началника синагоге: „Он поново дарује живот издајући као Бог своју свемоћну наредбу; Он поново дарују живот додиром Свога светог тијела. У оба случаја Он пројављује један и исти начин дјеловања“ (In Ioan. IV, 2 // PG. 73. col. 577). Кирило овдје истиче јединство Субјекта свих дејстава, како божанских тако и човјечанских, али не слива воље и енергије у Христу, што се најјасније види из његовог коментара на Лк 5, 12–13 (исцјељење гудавца): „Дивите се са мном томе како Христос овдје истовремено дејствује и Божански и тјелесно. Божанствено Његово хтијење је такво да све што пожели савршава, а човјечанским (хтијењем) јавља се Његов покрет, када је Он пружио руку. Но Христос је у оба дејства један и исти“ (In Luc. // PG. 72. col. 556).

Једна од кључних разлика између Кирилове христологије и христологије Теодора Мопсуестијског и његовог ученика Несторија је, по мишљењу Јарослава Пеликана, била у томе што је Кирилова христологија за разлику од христологије његових противника била саобразна литургијској пракси Цркве и заснована на евхаристијском учењу. Св. Кирило тијесно повезује Евхаристију и обожење човјека: „Христос је Јединородни (*Μονογενής*) и Првородни (*πρωτότοκος*), Јединородни као Бог а првородни за нас (људе) кроз домострој сједињења (*ἐνωσιν οἰκονομικήν*)... зато и постајемо у Њему и кроз Њега синови Божији природно и по благодати (*φυσικῶς τε καὶ κατὰ χάριν*). Природно – у Њему и само у (Њему), по причешћу и по благодати (*μεθεκτῶς δὲ καὶ κατὰ χάριν*) – кроз Њега у Духу“ (*δι’ αὐτοῦ ἐν Πνεύματι*; De incarn. Unig., // TLG, Work # 026).

Они који се причешћују Светим Даровима у Тајни Евхаристије добијају животворну и освећујућу силу Христову и сједињују се са Христом, као што се растопљени дјелићи воска сливају међу собом (In Joan. X // PG. 74. col. 341). Као доказни текст за своје евхаристијско учење Св. Кирило наводи стих из шесте главе Јеванђеља по Јовану: „Ако не једете Тијело Сина Човјечијега и не пијете Крви Његове, немате живота у себи“. Ове ријечи, по Св. Кирилу, значе да нас Христос као Бог чини живима не само тако што нам дарује удиоништво у Светоме Духу, већ тако што нам у јестивом облику дарује Своје Тијело. Тако се Евхаристија јавља не само као средство духовног, натприродног освећења, него и као средство „природног“, „физичког“ освећења и усиновљења. Ми се са Христом не сједињујемо само настројеношћу и љубављу, него суштински, „физички“, па чак и тјелесно, „као гранчице животворне лозе“ и тако постајемо „Његови сатјелесници (σύσσωμοι) кроз тајанствени благослов (δι' εὐλογίας τῆς μυστικῆς) и заједничари Његове Божанске природе (τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως γεγόναμεν κοινῶνοί) кроз Духа, јер Он обитава у душама светих“ (Glarh. in Gen. I, 2, 5 // PG. 69. Col. 29). Св. Кирило нарочито наглашава да Тијело које нам се дарује у Евхаристији не би могло бити животворно и животодавно да није постало само Тијело Логоса који свему дарује живот: „Животворни (ζωοποιός) Логос Божији уселио се (ἐνφύκηκε) у плот (σαρκί) и преобразио (μετεσκεύασεν) је у своје добро (ἀγαθόν), то јест у живот, и потпуно сјединивши се с њом на неизрецив начин учинио је животворном какав је Он сам по природи. Зато Тијело Христово животвори оне који се Њиме причешћују, јер изгони смрт... и удаљује трулежност“ (In Joan. VI, 2). На свакој Литургији или Евхаристији догађа се стварно, реално Оваплоћење Бога Логоса, Који даје своје Тијело и Крв онима који се причешћују, а без најтјешњег, онтолошког сједињења двију природа такво реално причешћивање људи самим Христом било би, по Св. Кирилу, немогуће.

Будући да се освећујемо тако што постајемо „заједничари Божанске природе кроз Духа“ (Glarh. in Gen. I, 2, 5 // PG. 69. Col. 29), сам начин освећење наше природе се принципијелно не разликује од освећења човјештва самог Христа. Човјечанска природа у Христу освећена је, не силом ипостасног сједињења него силом тога што је човјечанској природи Спаситеља саопштен Свети Дух: „Он сам освећује се ради нас у Светом Духу... сам то савршава над Собом ради освећења Своје плоти; Он прима Свог сопственог Духа, будући да је био човјек, а исто тако даје Га сам Себи као Бог“ (In Joan. XI, 10).

Св. Кирило, имајући у виду јеретике и расколнике, оштро критикује праксу савршавања Евхаристије на „сваком мјесту“, тј. изван освештаних црквених храмова: „Они који са дерзновенијем приносе жртву на сваком мјесту и не савршавају у дому Божијем Тајну Христову су преступници и заслужују осуду“ (De adorat. X // PG. 68. col. 696). По

питању општења са јеретичима Св. Кирило заступа екстреман став: „Противзаконита је, одвратна и достојна смртне казне склоност дружења и општења са безбожним јеретичима, јер они приносе Жртву за гријех изван свете скиније и не савршавају свето Жртвоприношење на светим мјестима“ (Glaph. in Lev. 2 // PG. 69. col. 552).

У учењу о човјеку Св. Кирило заступа дихотомистичко гледиште. Човјек је разумно и слободно биће састављено од душе и тијела. Човјек је створен по лику Божијем и уведен у свијет последњи да би царевао над њим; његово присуство у материјалном свијету није казна за гријех, како учи Ориген (In Joan. I, 9). Лик Божији (изразе лик и подобје Св. Кирило често користи као синониме) треба тражити у духовној а не у тјелесној природи човјека. То су прије свега разумност и слобода (In Joan. IX // PG. 74. col. 277), и стремљење ка добру и владању (Adv. Anthropom. // PG. 76. col. 1068). Слобода, којом је човјек био одарен од самог почетка, манифестовала се као способност да контролише своје жеље и да слободно бира у складу са својим склоностима (Glaph. in Gen. // PG 69, 24). Истинска слобода претпоставља учешће у Божанском животу и не супротствља се благодати.

Праотац Адам био је створен за нетрулежност и живот. Он је у рају живио светим животом, а његов разум је био свецијело и стално обраћен созерцању Бога (In Rom. // PG. 74. col. 789). Због „стремљења нечистим задовољствима“ Адам је пао у трулежност (пропадљивост), а цијела природа постала је „болесна гријехом“ због непослушања и преступа једног човјека (In Rom. // PG. 74. col. 789). Причасност Духу Светоме била је, по Св. Кирилу, узрок првоначалне нетрулежности праоца Адама (он је није имао по природи), а губитак Духа Светога узрок је његове трулежности: „Разумно на земљи живо биће, то јест човјек, у почетку је био нетрулежан, а узрок његове нетрулежности и овладавања сваким савршенством било је усељење у њега Духа од Бога, јер *дунуо је у лице његово дах живоїа* (Пост 2, 7), како је написано“ (In Joan. V, 2). Оваплоћени Логос васпоставио је пали лик у човјеку и удаљио од њега трулежност и смрт: „Човјеку са трулежном природом било је немогуће да избјегне смрт осим ако поново добије изначалну благодат и опет постане причасник Бога, који све животвори и приводи у биће кроз Сина у Духу“ (In Joan. IX, 1 // на Јн 14, 20). Тако се човјек уздигао у натприродно достојанство кроз Христа, постајући син Божији по благодати (In Joan. I, 9). Обожење је крајњи циљ и разлог човјековог стварања. По схватању Св. Кирила обожење је божанствено и неизрециво озарење нашег ума (In Malach. IV, 23 // PG. 72. col. 360) и прослављено стање тијела у будућем животу (Homil. pasc. 10 // PG. 77. col. 625).

Свети Теодорит Кирски

(Θεοδώρητος ο Κύριος; Theodoretus Cyrensis)

Истакнути богослов, егзегета и црквени историчар Свети Теодорит Кирски, један је од најзначајнијих и најобразованијих представника знамените Антиохијске школе. Рођен је 393. године од родитеља хришћана у једном од главних центара јелинистичке културе и космополитског духа, Антиохији. Амбијент у коме су се сусретали различити језици, културе и народи благотворно је утицао на личност Св. Теодорита, који је до краја живота остао у добрим односима са најугледнијим представницима јелинске културе и друштва, што се да закључити из његових писама.

Његови родитељи, који су припадали вишим и богајим слојевима антиохијског друштва, омогућили су му да стекне темељно класично и богословско образовање. Осим матерњег сиријског Теодорит је одлично познавао и грчки језик, на којем је написао сва своја дјела. Љепоту његовог језика и једноставност стила хвали патријарх Фотије у својој „Библиотеци“ (cod. 203; 204; 205).

Од дјетињства васпитаван у духу побожности, Теодорит је доста рано почео и своје црквено служење. У узрасту од око 20 година постављен је за чтеца у једном од антиохијских храмова. Послије смрти родитеља раздијелио је своје имање (Ер. 113) и удаљио се „под кров обитељи“ с ријешношћу да је никад не напушта и да проводи монашки живот у спокојству, сагласно типику (Ер. 18). Претпоставља се да се подвизавао у Апамијском манастиру, будући да га у писму патрицију Анатолију (Ер. 119) назива својим манастиром (ἡμέτερον μοναστήριον). У Апамијском манастиру је пронашао амбијент погодан за свој духовни и интелектуални развој. Ту је написао и своја прва дјела.

Његово сјајно образовање, ревност и побожност, препоручили су га за највишу службу у Цркви. Године 423. изабран је за епископа Кирског. Теодорит је, како сам каже, „невољно“ прихватио нову дужност, јер је више волио мирни монашки живот и дављење богословском науком од епископске службе (Ер. 81). Иако је сједиште његове епархије Кир био мали и слабо насељен град, Теодорит га је заволио и назвао га „бољим од било ког другог славног града“ (Ер. 79). Својом омаленом епархијом управљао је мудро и ревностно 35 година. Његова архипастирска дјелатност је задивљујућа. Живио је строгим аскетским животом непрекидно се бринући за своју паству не само у духовном него и у животном погледу. Помагао је сиромашне и болесне, штитио прогоњене, обраћао јеретике и проповиједао јеванђеље у другим дијалезама (Ер. 3; 10; 17; 19; 23; 32; 45). Наредио је да се из црквене употребе избаци Татијанов „Дијатесарон“ и замијени текстом канонских Јеванђеља (Haeret. fab. comp. I, 20).

Штитећи сиромашне и немоћне често се обраћао богатим и утицајним људима за помоћ. Он је био свјестан да богатство као и власт повлаче са собом одговорност пред Богом и зато је сматрао својом дужношћу да то каже људима који су имућни и који имају власт, апелујући на тај начин на њихову савјест. „Све што говорим и радим, каже Теодорит, не чиним да би угодио овоме или ономе, већ да би био на корист Цркви Божијој и угађао њеном Женику и Господу“ (Ер. 16).

Живећи у потпуној преданости архипастирском позиву Св. Теодорит није у почетку био нарочито припремљен за христолошке расправе у којима ће, као најобразованији и најугледнији представник антиохијске школе, активно учествовати од 430. па до Халкидонског сабора 451. године. У вријеме несторијанских смутњи Теодорит је стао на страну Несторија и бранио га од Кирилових оптужби. Патријарх антиохијски Јован је 430. задужио Теодорита и Андреја Самосатског да испитају и оповргну Кирилове „Анатематизме“ уперене против Несторија. Теодорит је оштро иступио против „Анатематизама“ сматрајући да је у њима обновљена Аполинаријева јерес и угрожена вјера у cjеловитост људске природе у Христу.

На Ефески сабор 431. Теодорит је, заједно са осталим сиријским (источним) епископима које је предводио Јован Антиохијски, стигао послје већ одржаног Кириловог сабора. Незадовољан развојем догађаја и одлукама Кириловог сабора, које су одбачене од стране сиријских епископа, пише Андреју Самосатском: „Опет безумствује Египат против Бога и војује против Мојсија, Арона и против слугу Божијих“ (Ер. 162).

Пошто Ефески сабор није донио потребан мир и јединство у вјери, Теодорит се вратио на своју катедру и наставио да пише против Кирила. Из тог периода потиче његов спис „Пенталогос“ (Пет слова о очовјечењу) уперен против Кирила и Ефеског сабора, од кога су сачувани мањи фрагменти у „Катенама на Луку“ Никите Ираклијског.

Теодорит је искрено желио успостављање мира и вјерског јединства у Цркви, али га је страх од наводног аполинаризма Св. Кирила вукао у погрешном правцу. Он није правилно схватио Св. Кирила, чија је богословска интуиција била исправна, али је његова неједнообразна терминологија била један од главних разлога и повода да га Теодорит подозријева за аполонанизам. Из наведених разлога Теодорит није дубље залазио у испитивање Несторијевих христолошких погледа, већ му се у жару богословске борбе приближавао одбијајући његову осуду и сматрајући да је измирење са Кирилом могуће само уколико се овај одрекне свега што је написао против Несторија.

Иако се касније увјерио у Кирилову догматску православност и прихватио његово христолошко учење изложено у посланици Јовану Антиохијском „Εὐφραίνεσθωσαν οἱ ουρανοί“ (Ер. 39), Теодориту је и даље

остала несхватљива Кирилова упорност по питању осуде Несторија. Трудећи се свим силама да допринесе успостављању мира у Цркви он је покушавао да увјери све учеснике спора како нема христолошких разлика између Сирије и Египта, односно између Несторија и Кирила. Тада су почели да га нападају и Кирилови противници међу источним епископима, предвођени Александаром Јерапољским, и Кирилове присталице, предвођене Јованом Антиохијским, који су били у међусобном сукобу. Када је сукоб између Кирилових присталица и противника у сиријском епископату кулминирао 434. године, након одлуке помјесног сабора у Евфратисији да се прекине сваки однос са Јованом Антиохијским због тога што је свргнуо са катедре два епископа из митрополије Александра Јерапољског, Теодорит је прихватио те одлуке. Јован Антиохијски је на одлуке сабора реаговао тужбом у Цариград, одакле је добио царски декрет којим се дотичним епископима наређује да се помире са Јованом или ће у супротном бити свргнути са својих катедри (M. Richard, „Theodoret, Jan d' Antioche et les moines d' Orient“: *Melanges de science religieuse* 3, стр. 150). Теодорит је након тога поново успоставио пријатељске односе са Јованом Антиохијским, са којим се иначе углавном слагао по питању догматског учења, али је имао различит став од њега по питању Несторија чију осуду није желио да потпише.

Св. Кирило у једном писму Јовану Антиохијском изражава задовољство што се Теодорит помирио са својим патријархом и што је радио на помирењу источног епископата, али такође изражава и незадовољство што није потписао одлуку о Несторијевом свргнућу. Изгледа да је тада Кирило преко цара Теодосија II успио да изнуди Теодоритов потпис против Несторија. Теодосије је под пријетњом свргнућа са катедре захтијевао од свих епископа лични потпис којим се потврђује осуда Несторија. Ова теза, коју заступа M. Richard у наведеној студији (стр. 151–153), утемељена је и на чињеници да Теодорит у свом 83. писму упућеном Диоскору Александријском изјављује да је раније потписао осуду Несторија и да оне који избјегавају да називају Дјеву Марију Богородицом и раздјељују Исуса Христа на два лица или два сина сматра „лажљивим и искљученим из сабрања истинских христољубаца“.

Мир у Цркви који је био успостављен уз велике напоре поново је био угрожен 438. када је Кирило објавио своје дјело „Против Диодора (Тарсијског) и Теодора (Мопсуестијског)“, двојице истакнутих представника антиохијске школе. Теодорит је као одговор на наведено дјело написао трактат „За Диодора и Теодора“, од кога су сачувани само мањи фрагменти на сиријском језику. Иако су се осјећале тензије, мир у Цркви очуван је још неко вријеме јер су то искрено жељели и Кирило и Теодорит.

Након Кирилове смрти (444) и доласка властољубивог и амбициозног Диоскора на александријску катедру, дошло је до заостравања односа. Ти односи су се нагло погоршали када је 446. архимандрит Евтих

иступио против „Формуле сагласности“ и почео, позивајући се на Св. Кирила, да заговара монофизитско учење. Схватајући јеретичност Евтиховог учења Теодорит је написао дјело „Еранист“ у коме темељно побија његове заблуде. Јевсевије Дорилејски је такође оптужио Евтиха за јерес и затражио хитно сазивање сабора, који је и одржан 448. у Цариграду. На сабору (σύνοδος ἐνδημοῦσα) је осуђен Евтих и његово учење (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 100–147).

Незадовољан одлуком Цариградског сабора Диоскор је успио да убиједи цара Теодосија II да сазове „васељенски сабор“ у Ефесу 449. године (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 68–69). Због тога што је протекао у знаку терора сабор је назван „раздојничким“ (грч. σύνοδος ληστρική; лат. latrocinium Ephesinum). На овом сабору Евтих је рехабилитован а Теодорит свргнут, осуђен и протјеран из своје епархије. Пресуда епископу кирском заснивала се на жалби антиохијског свештеника Пелагија, који је начинио избор из списка „За Диодора и Теодора“ и предочио га учесницима сабора заједно са Теодоритовим писмом монасима Анатолије упереном против Кирила. Осим Теодорита сабор је свргнуо и осудио Флавијана Цариградског, Јевсевија Дорилејског и Иву Едеског. Са оптуженима је, под пријетњом доживотног прогонства, било забрањено свако општење „како у граду тако и у пољу“. Наређено је да се јавно спале дјела Теодорита, Несторија и паганског писца Порфирија (уперена против хришћана). Сви епископи су били обавезни да се писмено сагласе са саборском одлуком. Римски легати нису пристали да потпишу саборске одлуке, па су били принуђени да побјегну из Ефеса. Одлуке сабора потврђене су царским указом (Mansi, VII, 497).

Теодорит се повукао у Апамијски манастир, гдје је написао своју „Црквену историју“. Из тог времена потиче и велики број његових писама у којима настоји да разобличи лажи и клевете својих противника и разјасни христолошке истине, а као образац тачног догматског исповиједања наводи „Tomo ad Flavianum“ папе Лава, који није прихваћен на раздојничком сабору али ће касније на Халкидонском сабору, заједно са Кириловим посланицама Несторију, послужити као догматски основ за доношење знаменитог *Халкидонској ороси*. Борба Светог Теодорита за истину ускоро је овјенчана успјехом. Нови цар Маркијан га је вратио на епископску катедру 451. и дозволио му да учествује на Васељенском сабору који је сазван у Халкидону исте године (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 27–28). Велике заслуге за рехабилитацију епископа кирског припадају папи Лаву Великом.

Теодоритова појава на сабору изазвала је негодовање једног дијела епископата (углавном монофизита). Већина епископа заједно са царским чиновницима устала је у одбрану Теодорита као особе која је била највећи противник и изобличитељ скандалозног, промонофизитског сабора из 449. године. Теодориту је допуштено да од самог почетка уче-

ствује у саборским гласањима и одлучивањима као пуноправни члан. Њега је сабор прихватио не као раскајаног грешника него као православног епископа, кога су његови противници неправедно подозревали за христолошке заблуде и изложили лажима и клеветима. Када је на осмој саборској сједници затражено од њега да писмено анатемише Несторија, Теодорит је то покушао да избјегне не зато што није желио да осуди Несторија (то је већ учинио за вријеме цара Теодосија) већ зато што је желио да прочита своје лично исповиједање вјере да би сабор утврдио како он вјерује и мисли. Проста осуда Несторија још не потврђује православност онога ко га осуђује и анатемише, јер су осим православних Несторија осудили и јеретици монофизити. „Мене су оклеветали, говорио је Теодорит, па сам дошао да докажем да сам православан. Проклињем Несторија и Евтихија, али нећу о томе да говорим док не изложим своју вјеру“. Он је ипак на инсистирање отаца сабора потписао осуду Несторија, без претходног излагања свог вјероисповиједања. Том приликом се обратио саборским оцима следећим ријечима: „Анатемишем Несторија и сваког ко не каже да је Света Дјева Марија Богородица (Θεοτόκος) и ко једног Сина дијели на два. Такође сам сагласан са дефиницијом вјере и писмом пресветог епископа Лава, и тако мислим. А након свега овога будите поздрављени“. Тиме је „свака сумња против богољубљеног Теодорита била одстрањена“ (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). Р. 7–11). Треба истаћи да је потписивање осуде Несторија од стране Теодорита имало формални а не суштински карактер, јер огромна већина отаца (осим промонофизитског египатског епископата) није подозрејевала Теодорита за несторијанство. О томе свједочи и цар Маркијан који у свом едикту издатом 452. каже за Теодорита да су га оци сабора „поштовали због чувања (праве) вјере“ (Mansi, VII, 500).

О последњим годинама живота Св. Теодорита не знамо готово ништа. Он се највјероватније потпуно посветио вођењу своје епархије у којој је пронашао духовни мир и љубав своје пастве, који су му недостајали током бурних догматских полемика са његовим противницима. Претпоставља се да се упокоји између 457. и 460. године.

Спор о Теодориту наставио се и након његове смрти. Осим монофизита који никада нису престали да га оптужују за несторијанство, против њега је иступао познати борац против пелагијанизма Марио Меркатор, који је покушао да га дискредитује на основу поређења појединих одјељака из Теодоритових дјела са одјељцима из дјела Теодора Мопсуестијског и Несторија, не упуштајући се при том у дубље разматрање Теодоритових богословских ставова и њиховог сагледавања у ширем контексту и органској повезаности. На Петом васељенском сабору осуђени су неки Теодоритови списи уперени против Кирила (осуда „Три поглавља“), али су његова личност и исправност његове вјере стављени ван сваке сумње. Због ове осуде уз његово име стоји епитет

„блажени“ а не „свети“. Данас, када можемо да сагледамо у правом свјетлу догађаје и расправе везане за кирског епископа, можемо да кажемо да је, како због свог огромног утицаја на токове најважнијих догађаја у првој половини V вијека, када је како каже о. Ј. Мајендорф „спасио Цркву од махнитог Евтиха“ (Мајендорф Ј., Увод у светоотачко богословље, Врњачка Бања 2008, с. 281), тако и због своје архипастирске службе коју је обављао са апостолским заносом, Теодорит био свет човек и истински слуга Христов. Након његове смрти становници Кира приређивали су сваке године свечана сабрања у част и спомен великог архипастира, не сумњајући ни једног тренутка у његову светост.

Теодорит Кирски спада међу плодније писце хришћанског Истока. Сам каже да је написао 35 дјела (Ер. 145). Његови радови су тематски разноврсни и обухватају готово све области црквеног учења.

Највећи дио његовог литерарног опуса чине егзегетска дјела. Прво по времену настанка „Тумачење Пјесме над пјесмама“ (Ερμηνεία εἰς τὸ Ἄσμα τῶν Ἀσμάτων; Explanatio in Canticum canticorum) посвећено је Јовану Германијском. Ослањајући се на Оригена он истиче духовни карактер „Пјесме над пјесмама“ и одбацује мишљење да ова старозавјетна књига није богонадахнута и да је у њој описана плотска љубав између мушкарца и жене, које је заступао Теодор Мопсуестијски: „Многи не вјерују у њену богонадахнутост и разглашавају басне, непристојне чак и неразумним женама. Једни говоре да је Соломон написао то сам о себи и о кћери Фараоновој, а други да умјесто кћери Фараонове под невјестом треба разумјети Ависагу Сунамку... Но и они морају да признају да су неупоредиво више од њих били испуњени премудрошћу и благошћу Божијом блажени оци који су убројали ову књигу у божанствена Писма, сматрајући је духовном и прикладном за Цркву“ (In Cant. Cant., praef. // PG. 81. col. 29). За оне који поричу њену богонадахнутост Теодорит каже да не умију да проникну у прави смисао и „да открију тајну ријечи, због чега су, схватајући све што је тамо речено плотски, упали у ту нечастиву хулу“. Невјеста у Пјесми над пјесмама је, по Теодоритовом тумачењу, Црква, женик је Христос, а лица која разговарају са жеником и невјестом су анђели Божији.

Друго по времену настанка Теодоритово егзегетско дјело „Тумачење на виђења пророка Данила“ (Ἑρμηνεία εἰς τὰς ὁράσεις τοῦ προφήτου Δανιήλ; Interpretatio in Danielelem) има антијудејски карактер, што сам аутор истиче у предговору. Он каже да су Јудеји достигли такво безумље да су Данила, који је јасније од свих других пророка предказао начин и тачно вријеме доласка истинског Месије, Господа Исуса Христа, као и невоље које ће задесити саме Јудеје због невјерја и непријатељства према истини, искључили из реда пророка. У овом спису аутор демонстрира мајсторско владање типолошким методом тумачења Светог Писма.

Претходном спису блиски су по садржају и по времену настанка „Тумачење пророштва божанственог Језекиља“ (Ερμηνεία της προφητείας του Θείου Ιεζεκιήλ; Interpretatio in Ezechielem) и „Тумачење на дванаест малих пророка“ (Υπόμνημα εις τους δώδεκα προφήτας; Interpretatio in xii prophetas minores). Интересантно је да Теодорит каже да дванаест малих пророка чине једну књигу, не зато што су савременици и што су живјели заједно, већ зато што је мали број ријечи и пророштава код сваког од њих недовољан за састављање једне посебне књиге.

„Тумачење Псалтира“ (Ερμηνεία εις τους Ψαλμούς; Interpretatio in Psalmos) припада познијим егзегетским радовима Теодорита Кирског. Аутор нарочито истиче високо значење Псалтира међу осталим књигама Старог Завјета и његову корист за духовни живот сваког побожног хришћанина.

Поседно мјесто међу егзегетским списима Св. Теодорита припада „Тумачењу на пророка Исаију“ (Ερμηνεία εις τον προφήτην Ησαϊαν, Commentaria in Isaiam) настало између 441. и 448. године. Пуни рукопис овог тумачења открио је 1899. Папандопулос-Керамевс (Афанасиј Иванович Пападопуло-Керамевс † 1912) у метоху Гроба Господњег у Цариграду, а објавио га је 1932. њемачки научник А. Мёле. У овом спису највише долази до изражаја способност и мајсторство Теодорита као тумача Светог Писма и особеност његовог егзегетског метода. О основним принципима тумачења „Књиге пророка Исаије“ Св. Теодорит каже: „Ако посматрамо ово пророчко дјело у цјелини, онда можемо да кажемо да су поједина мјеста и њихов смисао очигледни, док друга (мјеста) имају преносни (алегоријски) смисао и неопходно их је тумачити. Зато ћу се постарати да о првима говорим кратко, а да за друга дам шире објашњење...“.

Егзегетски рад „Објашњење тешких мјеста Божанског Писма“ (Εις τα ατορα της θείας γραφής) написан је у форми питања и одговора на Октаеух (Quaestiones in Octateuchum) и на књиге Царева и Дневника (Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon). У предговору аутор истиче да „сва постављена питања немају исти циљ. Једни их постављају са нечасном намјером, желећи да докажу да Божанско Писмо учи неправилно и да само себи противрјечи; други се распитују из радозналости, желећи да нађу тражено. Зато ми, уз помоћ Божију, треба да затворимо хулна уста првима, показујући сагласје и достојанство у учењу Божанског Писма, а последњима по могућности да дамо рјешења на тешка питања“.

Осим наведених, Теодориту припадају још три омања егзегетска списа посвећена Старом Завјету: „Тумачење пророштва божанственог Јеремије“ (Ερμηνεία της προφητείας του Θείου Ιερεμίου), „Тумачење књиге пророка Варуха“ и „Тумачење на Плач Јеремијин“. Ова три списа обухваћена су у Мињивој *Папирологији* заједничким латинским насловом „Interpretatio in Jeremiam“.

Једино егзегетско дјело посвећено Новом Завјету „Тумачење четрнаест посланица апостола Павла“ (Commentarius in Omnes Pauli Epistolae), Теодорит је написао послџе својих старозавјетних коментара. О дубокој смирености, скромности и вјерности светоотачком предању, који карактеришу и личност епископа кирског и његов приступ Светом Писму, најбоље свједоче ријечи из предговора овом дјелу: „Нема ничег неприличног да и ми као комарци заједно са оним пчелама (тј. претходним тумачима посланица) боравимо у луговима апостолским... Зато, молећи се да будем озарен лучом духовном свјетла, осмјелио сам се на тумачење, потпору за то налазећи код блажених отаца. Прије свега побринућу се да будем кратак, јер знам да немногословље и лењивце може да привуче читању“.

Од четири апологетска списа Св. Теодорита до нас су дошла два: „Лијечење јелинских болести“ (Ελληρικὴν θεραπευτικὴ παθημάτων; Graciarum affectionum curatio) и „Десет бесједа о промислу“ (Περὶ πρόνοιας, λόγοι δέκα; De providentia orationes decem).

„Лијечење јелинских болести“ или „Познање јеванђелске истине на основу јелинске философије“ спада међу боље апологетске радове хришћанске старине. Дјело је написано прије Ефеског сабора, а састоји се од дванаест трактата („слова“) у којима Теодорит показује велику ерудицију и завидан полемички дар. Поредићи хришћанско вјероучење са системима грчких философа и писаца, епископ кирски жели да докаже супериорност јеванђеља над грчком мишљу за коју каже да је противрјечна, бесплодна и непостојана. Његова поређења се протежу не само на „теорију“ него и на „праксу“. Он указује на радикалну разлику између (начина) живота следбеника Јеванђеља и живота многобожаца. Ако се вриједност неке религије може одредити животом њених следбеника онда, по Теодориту, хришћанство има огромну предност над многобоштвом, јер је морални живот хришћана неупоредиво чистији и узвишенији од моралности следбеника многобожачке религије. У полемици против јелинског паганизма Теодорит се често ослања на аргументацију ранијих хришћанских апологета Климента Александријског, Оригена и Јевсевија Кесаријског.

„Десет бесједа о промислу“ намијењено је образованим антиохијским слушаоцима. У бесједама 1–5. Теодорит изводи космолошки доказ о постојању Божанског промисла; у бесједама 6–10. говори о устројству људског друштва, о општечовјечанској моралности и о Оваплоћењу Сина Божијег као доказу постојања промисла.

Своје најзначајније догматско дјело „Еранист или многолики“ (Ερανιστής ή Πολύμορφος, Eranistes), уперено против монофизитске јереси, Теодорит је написао 447. или 448. године. Самим насловом дјела Теодорит жели да одреди смисао и суштину нове јереси. Ријеч Ερανιστής означава скупљача, просјака који не имајући ништа своје свуда пабир-

чи нешто за себе и од туђих прња и закрпа изаткава себи шарену и разнобојну одежду. Теодорит хоће да каже да монофизитство није ништа друго до скрпљеност заблуда пређашњих јеретика, од Симона мага и гностика до Арија, Евномија и Аполинарија.

„Еранист“ је написан у форми дијалога између православног и монофизите, а састоји се из четири дијела: трију дијалога који су насловљени христолошким терминима „Непромјенљив“ (ἀτρέπτος), „Непомијешан“ (ἀσυγχυτος), „Нестрадалан“ (ἀπαθής) и завршног, сумарног изложења христолошког учења у 40 силогизама.

У првом дијалогу („Непромјенљив“), Православац истиче да се стих Јовановог јеванђеља „Логос постаде тијело“ мора разумјети у смислу да је Логос узео потпуно човјештво, у супротном или се Логос промијенио у тијело – што угрожава Његову непромјенљиву природу као Бога, или Он само привидно изгледа (појављује се) као човјек – што је докетизам.

У другом дијалогу („Непомијешан“) и Еранист и Православац се саглашавају око тога да било каква христолошка синтеза мора избјећи опасности Арија и Аполинарија. По Православцу то је могуће само бескомпромисним инсистирањем на изразу двије природе. Безбожно је мијешати оно што је различито, а идеја једне природе даје основа за сумњу за тако нешто. Еранист, по Теодоритовом виђењу, пропушта прилику да заштити Божанску природу од промјене и смијешања.

У последњем дијалогу („Нестрадалан“) Православац потпуно разумије да страдање мора бити приписано једној личности, једном Христу. Критикујући Кирилов израз „кажемо да је Логос страдао нестрадално“, коме придјегава Еранист, Православац се пита: „Да ли би ико разуман заступао такве будаласте загонетке? Нико никада није чуо за нешто као нестрадално страдање или бесмртну смртност. Онај који је нестрадалан никада неће искусити страдање, а оно што је искусило страдање не може бити нестрадално“.

Теодоритов спис из 453. године „Скраћени преглед јеретичког багнословља“ (Αἰρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή; Haereticarum fabularum compendium) у четири књиге, садржи изложење и анализу како древних тако и аутору савремених јереси. У овом раду Теодорит обилато користи претходну антијеретичку литературу (осим Епифанијевих списа).

У „Кратком изложењу Божанствених догмата“ (Θείων δογματων ἐπιτομή) које чини пету књигу списа „Скраћени преглед јеретичког багнословља“, Теодорит систематски излаже учење Цркве, обухватајући све области хришћанске догматике. Овај спис, по мишљењу Н. Глубоковског, представља „последњу ријеч хришћанске теологије у петом вијеку“ (Глубоковский Н., Блаженный Феодорит Кирский, Т. II, Москва 1890, с. 197).

У Теодоритове догматске радове спадају такође већ поменути трактати „За Теодора и Диодора“ (Pro Diodoro et Theodoro) и „Пенталогос“

(Πενταλόγιον περὶ ἐνανθρωπήσεως; Pentalogium de Incarnatione), као и трактат „Побијање 12 анатематизама“ (Impugnatio XII anathematismorum Cyrilli) који је изгубљен али се може готово у цјелости реконструисати на основу Кириловог одговора Теодориту.

Теодориту припадају два догматска списа која су раније приписивана Св. Кирилу Александријском: „О Светој и Животворној Тројици“ (Περὶ τῆς Ἁγίας καὶ Ζωοποιίου Τριάδος; De sancta et vivifica Trinitate) и „О Оваплоћењу Господа“ (Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως; De incarnatione Domini). Врсни познаваоци живота и дјела Светог Теодорита, Н. Глубоковски, А. Erhard и Ј. Lebon су снажном аргументацијом доказали да је он аутор наведених радова. Њему такође припадају и два трактата сачувана под именом Јустина Мученика: „Изложење праве вјере“ (Expositio rectae fidei), у којем се разматрају првенствено тријадолошки и христолошки проблеми, и „Питања и одговори православнима“ (Questiones et responsiones ad orthodoxos), који садржи 161 одговор на исто толико питања везаних за историјске, догматске, етичке и егзегетске теме.

Теодорит је веома значајан и као црквени историчар. Своју „Историју Цркве“ (Θεοδωρήτου Εκκλησιαστικὴ Ἱστορία; Historia ecclesiastica) у пет књига, која представља наставак истоименог дјела Јевсевија Кесаријског и обухвата период од 323. до 428, написао је у вријеме изгнанства у Апамијском манастиру (449–450). Његова „Историја“ има веома изражену апологетску и антијеретичку тенденцију и треба да послужи као доказ побједе Цркве над разним јересима. Највећа вриједност овог дјела је што садржи значајан број докумената које не налазимо код других писаца и што нас њен аутор боље и објективније од других црквених историчара обавјештава о неким питањима и догађајима везаним за Источну Цркву.

Прије „Црквене историје“ Теодорит је (око 444) написао „Историју богољубаца“ (Φιλόθεος Ἱστορία; Historia religiosa), у којој описује живот и подвиге сиријског монаштва. Неке од подвижника Теодорит је лично познавао, а о другима говори на основу казивања очевидаца које некада и поименично наводи. „Слово о Божанској љубави“ (Περὶ τῆς θείας ἀγάπης), којим се завршава ова књига, представља неку врсту филозофско-богословског закључка. Аутор истиче љубав према Богу као основно покретачко начело живота подвижника које му даје снагу да одоли свим искушењима овога свијета.

До нас је дошло преко 200 Теодоритових писама која чине веома важан дио његовог литерарног наслеђа. Ова писма садрже богат биографски, богословски и црквеноисторијски материјал, због чега имају велики значај за хришћанску науку.

Св. Теодорит спада међу најбоље тумаче Светог Писма у древној Цркви. Теодоритову егзегезу, стил и језик хвали врсни познавалац класичне и отачке литературе и суптилни критичар, патријарх Фотије: „Овај

уистину мудри муж у раскривању и излагању пророчких ријечи превазилази не само Иполита него и многе друге. Једва да је неко други употребио језик толико прикладан тумачењима. Својим чистим и јасним изразима он истински баца свјетлост на тамна мјеста... Он никада не прибјегава дигресијама и расуђивањима страним предмету, нити ствара презасићеност, а ипак успјева да разјасни све недоумице, ни превише кратко ни превише опширно... Он се узвисио до највишег достојанства у егзегези, тако да је тешко наћи некога ко би боље од њега протумачио нејасна мјеста“ (*Phot. Bibliot.* 203 // *PG.* 103. col. 673, 676). Високу оцјену Теодоритовој егзегези даје и Никифор Калист (*Hist. eccl.* XIV, 54).

Теодоритови коментари представљају срећан спој антиохијске и александријске егзегетске традиције. Иако се највише ослања на историјско-литерарну анализу текста и задржава на његовом дословном смислу, Теодорит често истражује виши, духовни смисао текста користећи се типолошким и алегоријским методом тумачења. Он вјешто избјегава како крајњи историцизам (буквализам), карактеристичан за Теодора Мопсуестијског, сматрајући да се таквим приступом не прониче у прави смисао библијског текста и не „открива тајна ријечи“, тако и крајњи алегоризам, карактеристичан за неке представнике Александријске школе, у којем он види „измишљотине дрбљиваца“, „басне неразумних“ и „дунцање пијаних старца“ (*In Ps. CV, 47 // PG.* 80. col. 1783). Постоје мјеста у Светом Писму која је, по Теодориту, бесмислено и нерзумно тумачити дословно. У таквим случајевима тумач је дужан да проникне даље од ријечи и истражи та мјеста „по законима алегорије“ (*κατὰ τοὺς τῆς ἀλλεγορίας νόμους; In Ezech. XXXI, 9–11 // PG.* 81. col. 1124).

У својим тумачењима Теодорит задржава живу, органску повезаност два Завјета, представљајући Стари Завјет као праобраз (*τύπος*) Новог Завјета. Та „типологија“ не умањује историјски реализам старозавјетних догађаја и личности. Сама факта имају праобразни смисао и саме личности су праобрази. На примјеру Мелхиседека Теодорит темељно објашњава разлику између праобраза, слике, типа (*τύπος*) и стварности, истине (*ἀλήθειαν*) на коју се праобраз односи. Мелхиседек је човјек и оно што одговара човјеку приписујемо Мелхиседеку, а оно што надилази људску природу приписујемо Христу. По оним ствари-ма које надилазе људску природу Мелхиседек је *праобраз, слика и исти* Христа. Оно што надилази људску природу одговара Спаситељу по *природи и исти*ни, а Мелхиседеку као *слици и исти*ју. Мелхиседек као човјек није Божија слика него је створен по Божијој слици. Син као Божанска ипостас је Божија слика, природна слика Оца. По ономе дакле што одговара Богу (што надилази људску природу) Мелхиседек је *исти*, *праобраз* Христа, а по ономе што одговара људима Христос је постао велики свештеник по реду Мелхиседековом (*Eran. dial.* II, 124–125).

Нарочито је интересантно Теодоритово тумачење старозавјетних пророштава. Његов претходник Теодор Мопсуестијски је сматрао да су пророци предсказивали догађаје у оквирима старозавјетне историје и да нису имали представу о Светој Тројници, о Христу као оваплоћеном Богу и сл. (*Theod. Mops. In xii prof. min. // PG. 66. col. 229, 241, 473–476, 504; In Joan. // CSCO vol. 116: 221, 5–19*). Видећи у старозавјетним пророштвима само свједочанства о судби Израилског народа и одричући фактички њихов месијански смисао он је сматрао да се веза између пророштава и Новог Завјета може установити само преко догађаја из историје Израиља помоћу типологије (*Theod. Mops. In xii prof. min. // PG. 66. col. 232, 320–325*). По мишљењу Св. Теодорита пророштво увијек премашује границе свога времена и указује на оно што је изван њега. Једино у Новом Завјету пророштва добијају своје пуно остварење. Старозавјетни пророци су предвидјели не само догађаје из историје Израиља, него су предсказали спасење народа и долазак Господа (*Theodoreth. In Is. // SC. 276: réf. 1–4*). При том су пророци, просвећени благодаћу Духа Светога, видјели и разумјели оно о чему су говорили (*Theodoreth. // SC. 315: 17, 51–54*).

Теодорит дијели месијанска пророштва на двије групе. У прву групу спадају пророштва која по свом унутрашњем садржају, у принципу, нису органски повезана са старозавјетним догађајима. Њихов смисао превазилази реалности Старог Завјета и њихово испуњење можемо видјети само у догађајима из јеванђелске историје и нигдје више. Таква су, на примјер, пророштва Јоила о даровању Цркви Духа Светога (Јл 2, 28–32), Михеја о рођењу Спаситеља у Витлејему (Мих 5, 2), Исаије (Ис 7, 14) о рођењу Христа од Дјеве (*Theodoreth. // SC. 276: 3, 347–392*). У другу групу спадају пророштва која се дјелимично односе на неке догађаје из Старог Завјета, који не одражавају у потпуности смисао предсказаног. Пуно испуњење тих пророштава треба тражити у догађајима месијанског времена у којима се у потпуности у историји оваплоћује садржај пророчких ријечи. Таква мјеста Теодорит назива „двојна пророштва“ (διπλή προφητεία; *In Ezech. // PG. 81. col. 1156*). Иако се ова пророштва дотичу одређених догађаја из историје Израиља, она се у правом смислу и у потпуности односе на новозавјетни домострој и своје истинско испуњење налазе само у Новом Завјету (*Theodoreth. // SC. 315: 16, 449–450*). Примјер оваквог пророштва Теодорит налази у 84. (85) псалму. У овом псалму садржана је и сјенка (σκιά) и истина (ἀλήθειαν) предсказаног. У ослобођењу изабраног народа од ропства предизображено је спасење читавог човјечанства. Бог је ослободио Израил од ропства египатског и ропства вавилонског, а сав људски род од ропства ђаволу и од трулежности (*In Ps. LXXXIV // PG. 80. col. 1545*).

Теодорит Кирски је веома значајан као христолошки писац. И он се, као и Св. Кирило, у свом христолошком исповиједању руководио

првенствено сотириолошким мотивима. Као што Св. Кирило указује да нема спасења ако личност Спаситеља није истовјетна са личношћу Сина Божијег, тако и Св. Теодорит сасвим исправно указује да нема спасења ако нема пуноће човјештва у Христу. У жељи да раскрије и истакне реалност и пуноћу човјештва у Христу Теодорит недовољно и не тако успјешно као Св. Кирило говори о јединству Богочовјечанске личности, али му се никако не може импутирати да попут Теодора Мопсуестијског и Несторија Христово човјештво осамостаљује у засебан субјекат. Његова размишљања, ако се правилно схвате, и у овом сегменту догословља су исправна и ортодоксна. То се најбоље види из његове догматске посланице (151. писмо – Πρὸς τοὺς ἐν τῇ Εὐφρατῆσι, καὶ Ὀσροηνῇ, καὶ Συρίᾳ, καὶ Φοινίκῃ καὶ Κιλικίᾳ μονάζοντας) упућене монаси-ма Евфратисије, Осроиније, Сирије, Феникије и Киликије одмах посл-ије Ефеског сабора (431), у којој Теодорит излаже православну христологију (језиком антиохијаца за који се упорно залагао) потпуно сагласну Халкидонском вјероисповиједању: „Исповиједамо Господа нашег Исуса Христа као савршеног Бога и савршеног човјека (Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον), Који има разумну душу и тијело (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος), Који се родио прије вјекова од Оца по Божанству, а у последње дане ради нас и ради нашег спасења од Марије Дјеве, једног и истог, једносушног Оцу по Божанству и једносушног нама по човјештву (τὸν αὐτὸν ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα). Јер, савршило се сједињење двије природе (Δύο γὰρ φύσεων ἔνωσις γέγονε). Због тога ми и исповиједамо једног Христа, једног Сина, једног Господа (Διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα Υἱὸν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν). И не раздјељујемо јединство, него вјерујемо да се извршило на несливен начин (οὐτε γὰρ τὴν ἔνωσιν λύομεν, καὶ ἀσύγχυτον αὐτὴν γεγενῆσθαι πιστεύομεν)... Ми дакле исповједамо да је Господ наш Исус Христос истинити Бог и истинити човјек и не раздјељујемо на два лица једног (Христа), него вјерујемо да су се несливено сјединиле двије природе (Θεὸν τοίνυν ἀληθινὸν καὶ ἄνθρωπον ἀληθινὸν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα διαιροῦντες τὸν ἕνα, ἀλλὰ δύο φύσεις ἀσύγχυτως ἡνώσθαι πιστεύομεν)... И приносимо Му једно поклоњење, дудући да вјерујемо да се сједињење савршило у утроби Дјеве од самог зачећа“.

У раскривању тајне Христове личности Теодорит се углавном ослања на Свето Писмо, нарочито на химну из Посланице Филипљанима (2, 6–11), према чијем је композицијском моделу и изграђена његова христологија.

У свом поимању јединства Божанства и човјештва у Христу Теодорит не полази ни одозго ни одоздо, ни од Бога ни од човјека, него од стварности тог јединства у коју он вјерује и коју жели разумјети. Иако начин сједињења Бога и човјека, по Теодориту, надилази моћи

нашег ума, наш ум у границама своје моћи тежи да разумије оно што је објављено.

Јединство између Бога и човјека није, по његовом мишљењу, некакав морални савез већ онтолошко јединство. Сједињени Бог и човјек чине и јесу једно живо биће (ἐν ζῳον), једно лице (ἐν πρόσωπον). Један и исти Христос је „Син Божији и Син Човјечији, Син Давидов и Господ Давидов, потомак Давидов и творац Давидов“ (Eran. dial. II // PG. 83. col. 148). Јединство је за њега увијек јединство различитих (Eran. dial. II // PG. 83. col. 141). Признати разлику значи признати јединство. Логос није Своју Божанску суштину (природу) промијенио, претворио се у нешто друго када се оваплотио, тј. сјединио са тијелом које је сам створио (Eran. dial. II // PG. 83. col. 141). Сједињење није ни претварање Бога у човјека нити претварање човјека у Бога. Бог није изгубио дио себе нити је човјек изгубио дио себе. Онтолошка разлика између Творца и творевине остаје. Зато је јединство увијек јединство различитих и у том јединству Бог остаје Бог, а човјек остаје човјек. У том јединству такође Бог остаје невидљив а човјек видљив, али невидљиви Бог постаје видљив и открива се преко човјека у Христу и истовремено скрива Своју славу и понизује самог Себе, да би спасио људски род и избавио га од трулежности и смрти.

Разликовање (διάκρισις), по Теодориту, не укључује дијељење (διαίρεσις). Он наводи примјер човјека у коме разликујемо душу и тијело, тј. двије природе, а не дијелимо га на два (Eran. dial. II // PG. 83. col. 145). Код природног сједињења створених стварности, конкретно код човјека, својства обију природа остала су неоштећена. Ако у створеном свијету својства сједињених природа остају непромијењена онда то неупоредииво више вриједи код сједињења између Божанства и човјештва у Христу (Ер. 146). У Христовој личности Божанство је нераздјеливо сједињено са човјештвом: „Ми не дијелимо домострој на два лица и не проповиједамо два сина умјесто Јединородног, него поучавамо као што смо научени, тј. (говоримо о) двије природе, δύο φύσεις (De incar. Dom. 31).

Теодорит критикује појам „ипостасног“ или „природног“ јединства у Кириловим „анатематизмима“, у којем он види потчињавање Божанства нужности. Природа је, по њему, нешто што покреће нужност, нешто што је лишено слободе. По природи се дешава оно што „није по вољи“. Код Христа све је „из добре (слободне) воље, човјекољубља и милости“ (Eran. dial. II // PG. 83. col. 145). Тиме Теодорит жели рећи да сједињење у Христу није природно сједињење, него је то сједињење из добре (слободне) воље, човјекољубља и милости, из потпуно безусловне, незаслужене и безграничне љубави. Насупрот појму „природног сједињења“, Теодорит истиче слободу унижења Божијег Сина, који се добровољно сјединио „са природом узетом од нас“. Логос је из Свог човјекољубља унизио самог Себе ради човјековог спасења.

Теодорит недвосмислено учи да је субјект страдања један и јединствен. На Голготи је пострадо Син Божији „јер је тијело које је страдало било Његово сопствено тијело“ (Eran. dial. II // PG. 83. col. 233). Његова божанска природа није била одвојена од Његовог човјештва „ни на крсту ни у гробу“, иако није страдала сама по себи (Eran. dial. II // PG. 83. col. 280).

Могу се, према Теодориту, имена људске природе приписивати Божанској природи и обрнуто, али само треба имати на уму да се то чини због сједињења: „Тако је (апостол Павле) Распетог назвао Господом славе придајући име нестрадалне природе страдалној, јер је узела њено тијело“ (Eran. dial. II // PG. 83. col. 280). Сједињење чини имена заједничким, иако општост имена не мјеша саме природе.

Критикујући Евтихово монофизитско учење по коме су прије сједињења постојале двије природе, Теодорит истиче да је прије сједињења постојала само једна природа, јер се сједињење, које се догодило у самом зачећу, подудару са стварањем људске природе (Eran. dial. II // PG. 83. col. 137). Логос се оваплотио тако што је истовремено створио и сјединио са собом људску природу. Из тога слиједи да је само Божанска природа Логоса постојала прије сједињења или очовјечења и да „након сједињења доликује говорити о двјема природама: о оној која је узела и о оној која је узета“ (Eran. dial. II // PG. 83. col. 140).

На крају можемо да кажемо да Теодорит због своје везаности за једну већ усвојену терминологију и због стремљења ка строгом логичком разумијевању Богочовјечанске тајне понекад није правилно схватао Кирила. Он није примјећивао да он и Кирило говоре о једном истом Христу у Којег вјерују на једнак начин, иако користе различиту богословску терминологију. На тензије између двојице отаца значајно су, по мишљењу В. Болотова, утицале и разлике у менталитету између „погрченог хамита – Копта и погрченог семита – Арамејца“, као и различито културно и богословско наслеђе. Ако занемаримо ове разлике, онда се морамо сложити да је Теодорит тежио истом циљу којем је тежио и Кирило – православном разумјевању Богочовјечанске тајне, избјегавајући како дијелење Христа на два лица тако и сливање двију природа: „Ја настојим избјећи и један и други понор, и онај безбожног сливања ($\delta\iota\sigma\epsilon\beta\omicron\upsilon\varsigma\ \sigma\upsilon\chi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$) и онај безбожног раздвајања ($\delta\iota\sigma\epsilon\beta\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\iota\alpha\rho\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$). Мени је једнако безбожно дијелити једног Сина на два и одрицати двојство природе“ (Eran. dial. II // PG. 83. col. 148).

Свети Иларије Пиктавијски

(Hilarius Pictaviensis; Ἱλάριος Πικταβίου)

Св. Иларије Пиктавијски је одиграо значајну улогу у историји Западне Цркве. Енергично се супротставио цезаропапистичкој политици цара Констанција, који је настојао да црквама у Галији „наметне“ аријанско јеретичко учење. Због бескомпромисне одбране никејског вјероисповиједања назван је „западним Атанасијем“.

Рођен је око 315. године у Аквитанији, у граду Поатјеу (Pictavium). Становништво јужних провинција Галије, у које спада и Аквитанија, је у то вријеме било потпуно романизовано, говорило је латинским језиком, који Иларије назива „*latinas nostra*“ (In Ps. 65, 12, 3).

Св. Иларије потиче из богате и утицајне паганске породице. На основу његових дјела се може закључити да је темељно познавао филозофију, књижевност и реторику. Није нам познато чиме се бавио прије обраћања у хришћанство. Сагласно његовом Житију, које је саставио западни црквени писац и пјесник Венанције Фортунат (Venantius Fortunatus † око 600) и једном писму приписаном Иларију, чија се аутентичност у новије вријеме оспорава, је био је ожењен и имао је из тог брака ћерку по имену Абра (Vita Hilar. I, 3; 6; 13 // Ep. ad Abram. 7).

На почетку свог главног дјела „De Trinitate“ (I, 1–15) Иларије описује своје трагање за истинском религијом, која ће му понудити одговоре на најважнија животна питања. Након што је прочитао књиге „које јудејска религија приписује Мојсију и пророцима“ и упознао се са „учењем Јеванђеља и апостола“ нашао је одговоре за којима је трагао и одушевљено прихватио хришћанство као своју нову философију: „Ја сам сазнао да је мој Творац био Бог, који рођен од Бога. Ја сам сазнао да је Логос постао тијело и да је живио међу нама... Моја душа се отворила за сусрет са откривењем те божанске тајне. Јер по плоти својој ја сам близак Богу, а вјером сам призван да се поново родим“.

Након крштења Иларије се посветио изучавању Светог Писма и ширењу јеванђелске благовјести у Галији (Vita Hilar. I, 3). Захваљујући високим моралним својствима врло брзо је стекао велики углед у свом родном крају. Када се упокојио мјесни епископ Максенције, изабран је за његовог прејемника на пиктавијској катедри, по једнодушној жељи

народа (*Vita Hilar. I, 4*). Година његовог посвећења за епископа није нам позната, претпоставља се да је то било око 353.

Пошто је последице побједи над узурпатором Магненцијем 353. постао владар цијеле Империје, цар Констанције је одмах почео да намеће аријанство и да прогони присталице никејског вјероисповиједања. На сабору у Милану 355. наредио је присутним епископима да потпишу осуду Св. Атанасија, истичући да га он лично осуђује и да је његова воља за њих канон. Св. Иларије, који није учествовао на овом сабору, одлучно се супротставио спровођењу његових одлука, због чега је дошао у сукоб са митрополитом арлским Сатурнином, коме је био формално подређен (*Hilar. Ad Const. I, 8*). Крајем љета или почетком јесени он је издао акт (*edita decreta*) у којем изјављује да прекида оштеће са главним виновницима ширења аријанства – Сатурнином, Урсакијем и Валентом, и позива друге епископе да слиједи његов примјер. Сви галски епископи су стали на његову страну, што показује какав је лични утицај и углед имао у то вријеме у Галији. Од тог момента он је постао истински вођа антиаријанске опозиције на Западу и то ће остати до краја живота.

Због супротстављања аријанској политици цара Констанција Св. Иларије је, заједно са епископом тулуским Родоном, свргнут са своје катедре и протјеран на Исток, у малоазијску провинцију Фригију (*Hilar. De Synod. 2; Hieron. De vir. ill. 100*). Епископат Галије остао му је вјеран и након његовог изгнанства и није ступао у општење са Сатурнином (*Hilar. Ad Const. II 3; De Synod. 2*). Током боравка у Фригији Св. Иларије је био изузетно активан. Непрестано се трудио да ојача позицију Православне Цркве у борби са јеретичким учењима (*Hilar. Contr. Const. 2*). Стекао је много пријатеља међу источним епископима са којима је формирао антиаријански фронт. Интензивно је изучавао грчки језик и богословља источних отаца и написао своје главно дјело „О Светој Тројници“, са циљем да заштити никејско учење о Сину Божијем. Упутио је многобројна писма галским епископима у којима их бодри да не подлегну притисцима проаријански настројене власти (*De Synod. 1–2*).

Св. Иларије је одбацио царски декрет о вјери познат као „Друга сирмијумска формула“, који је објављен у августу 357. и дат на потписивање. Текст формуле, у којој се каже да је „Син потчињен Оцу са свима створењима које је Отац потчинио Себи“, Иларије је назвао „хулом (*blasphemia*) на Бога епископа Осије и Потамона“ (*De Synod. 3*). Године 359. он је присуствовао на сабору у Селевкији Исавријској на којем је подржао партију омиусијана (*Sulp. Sev. Chron. II, 42*). Ова партија, на чијем су челу били Василије Анкирски, Георгије Лаодикијски и Елевсије Кизички, одбијала је да прихвати израз једносуштан (*ὁμοούσιος*) због тог што је могао бити протумачен савелијански, али је у свом вјероисповиједању била потпуно православна. Иларије је био свјестан њихове православности и зато их у трактату „*De Synodis seu de fide*

Orientalium“ упућеном галском епископату назива „светим људима“ (*sanctissimi viri*) који су се одлучно супротставили потписивању „Друге сирмијумске формуле“ и на Анкирском сабору саставили вјероисповиједање потпуно сагласно са православним учењем о Сину Божијем (*De Synod.* 80; 88; 90).

Иларије је уложио доста труда да помири и уједини источне омиусијане и западне никејце и да тако формира јединствен антиаријански фронт. Пошто му није било допуштено да присуствује на Цариградском сабору 360. враћен је у Галију. На сабору у Паризу 361. он је успио да убједи галске епископе да пруже руку источним омиусијанима и да им упуте братску посланицу у којој су признали да су на Ариминском сабору били заведени јер су се обавезали да неће употребљавати термин *οὐσία* у свом вјероисповиједању само зато што су их убједили да то захтијевају источни епископи као неопходан услов за успостављање црквеног јединства. Оци Париског сабора саопштавају у посланици источним епископима да се присаједињују њима и Иларију и да признајући Сина Богом од Бога и Свјетлошћу од Свјетлости, признају и Његово подобје Оцу у свему (*ὁμοίος κατὰ πάντα*), као подобје истинског Бога истинском Богу и да аријанце Урсакија, Валента, Авксентија, Гаја, Мегалија и Јустина сматрају одлученим од Цркве (*Hilar. Fragm. hist.* XI, 1–4).

О последњим годинама живота Св. Иларија имамо мало података. У вријеме управљања Јулијана Апостате штигио је Цркву у Галији од насиља Диоскора – викара префекта Салустија који је подржавао политику обнове паганизма у Империји (*Kannengiesser. Hilaire.* 1968. col. 488). Знамо такође да је 364. у Милану безуспјешно покушавао да заједно са Јевсевијевем Верчелским свргне са катедре аријанског епископа Авксентија (*Hilar. Contr. Audent.* 7, 13; *Rufin. Hist. eccl.* X). Сагласно Јерониму упокојио се 367. године (*Chron. // PL.* 27. col. 695).

Иларијеве списе можемо подијелити у пет група: догматске, историјско-полемичке, егзегетске, писма и химне.

Своје најзначајније дјело „О Светој Тројци у 12 књига“ (*De Trinitate libri duodecim*) Иларије је написао у вријеме прогонства. Прва књига представља општи увод у православну тријадологију. У другој књизи аутор раскрива тајну Божанског рођења. У трећој књизи доказује јединство Оца и Сина по суштини. У четвртој и петој књизи на основу мноштва старозавјетних и мањег броја новозавјетних цитата доказује биће и Божанство Сина. У шестој књизи доказује Божанство Сина из Његовог свједочанства о самом себи и из Очевог свједочанства о Њему. У седмој књизи говори о једнакости природе, власти и славе Оца и Сина. У осмој књизи доказује јединство Божије при разликовању лица. Девета, десета и једанаеста књига садрже православно тумачење текста Светог Писма које су наводили аријанци као доказ за своје учење. У дванаестој књизи аутор објашњава идеју вјечног рођења.

Догматски трактат „О саборима и о вјери источњака“ (De Synodis seu de fide Orientalium) Иларије је написао крајем 358. за галски епископат. Спис се састоји из два дијела. У првом дијелу анализира формуле вјере објављене између 341. и 357. године, критикујући изричито „Другу сирмијумску формулу“ као отворено аријанску. У другом дијелу разматра значење термина $\delta\mu\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$ и $\delta\mu\omicron\iota\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$, показујући да су и један и други термин подложни како православном тако и неправославном тумачењу. Он истиче да израз $\delta\mu\omicron\iota\upsilon\varsigma$ кат' $\omicron\upsilon\beta\iota\alpha\nu$, који у својим формулацијама користи партија омиусијана, у контексту њиховог богословља значи једнак по суштини и има готово идентично значење као и израз $\delta\mu\omicron\upsilon\beta\iota\omicron\varsigma$ Никејског вјероисповиједања. Иларије се труди да минимизује доктринарне разлике између западњака и источњака и позива једне и друге да траже пут међусобног разумијевања, изнад разлика које постоје у појмовима. Из овог дјела, као и из дјела „De Trinitate“ се види да је Иларије, као добар зналац грчког језика, разумио сву важност и комплексност проблема и да су латински еквиваленти основним грчким тријадолошким терминима били двосмислени.

Св. Иларије је аутор следећих историјско-полемиких дјела: „Прва књига Констанцију“ (Liber I ad Constantium), „Друга књига Констанцију“ (Liber II ad Constantium), „Књига против Констанција“ (Liber contra Constantium), „Против Авксентија“ (Contra Auxentium) и „Историјски фрагменти“ (Fragmenta historica).

„Прва књига Констанцију“ написана је поводом упада варвара у Галију 355. године. Иларије увјерава цара о вјерности становника ове провинције империји, али га истовремено упозорава да грађанске власти дају отворену подршку аријанцима и тако доприносе ширењу овог јеретичког учења. Иларије такође оспорава регуларност Миланског сабора.

У „Другој књизи Констанцију“ Иларије моли цара да му допусти јавни диспут са митрополитом арлским Сатурнином и да не потврђује вјероисповиједање сабора у Ариминију. Спис је настао 359. у Цариграду.

У „Књизи против Констанција“, написаној у прогонству, Иларије оптужује цара да је гори од свих гонитеља Цркве Христове у историји, јер није отворени непријатељ већ подмукли угњетач.

У „Contra Auxentium“ Иларије указује на лукаво понашање проаријански настројеног епископа миланског Авксентија према својим противницима и на његову приврженост омијској формули Ариминског сабора.

„Fragmenta historica“ представља збирку докумената који се односе на аријанску кризу. Овај спис је веома важан за упознавање историјата борбе Цркве против аријанске јереси.

Св. Иларије је један од првих западних аутора који је писао коментаре на књиге Светога Писма. Његово прво егзегетско дјело „Тумачење на Матејево јеванђеље“ (In evangelium Matthaei commentarius) настало

је прије прогонства. Аутор алегоријски тумачи главне догађаје описане у овом јеванђељу у свјетлу последица које се из њих произишле, не занемарујући при том ни дословни смисао библијског текста.

У „Расправи о псалмима“ (Tractatus super Psalmos), насталој након Јулијанових гоњења, примјетан је снажан утицај Оригенове егзегезе, иако не изостаје лични допринос и печат самог аутора. У овом трактату Иларије често полемише против паганске религије и философије. Он осуђује паганска учења која свијету придају исту вриједност као и Богу и истиче да након Господњег доласка сваки облик паганске религије ишчезава, захваљујући снази хришћанске вјере: „Храмови су се претворили у рушевине, кипови богова су занијемили, врачевци ћуте да би препустили ријеч светима, вјера је јача од гатања, само је Божије име свето међу свим народима“.

Своју „Књигу о тајнама“ (Liber mysteriorum) Иларије је вјероватно написао након прогонства. У овом спису протумачени су познати догађаји из књига Постања и Изласка. Под тајнама се не подразумијевају Тајне Цркве него пророчки праобрази у Старом Завјету који нам помажу да боље разумијемо дубљи смисао Светога Писма.

Св. Иларије је један од првих црквених пјесника Запада. До нас су дошле три његове химне које се сматрају аутентичним: „Hymnum dicat turba fratrum“, „Lucis Creator splendide“, „Ad coeli clara non sum dignus sidera“.

Он је такође аутор великог броја писама о којима говори на почетку списа „De Synodis“, а помиње их и Јероним у „De viris illustribus“. Ова писма су нажалост изгубљена.

У учењу о Светој Тројници Иларије истиче јединство суштине и разликовање личности Оца и Сина, поимајући њихов однос као потпуно прожимање једног са другим. Отац је стварно родио Сина не изгубивши ништа од Своје суштине или природе, а Син је примио и садржи у Себи цијелога Оца и једнак Му је у дјеловању, снази, части, моћи, слави и животу. Један од главних доказа Божанства Сина, по Иларију, је Његово предвјечно рођење (nativitas aeterna) од Оца (De Trinit. IV, 13; XII, 54). Отац никада није био без Сина и није „било када га није било“ како тврде аријанци. Вјечно биће Оца претпоставља вјечно биће Сина и обрнуто (De Trinit. XII 21–23). Признати рођење Сина у времену значи потчинити и Очево постојање времену (De Synod. 26). Рођење (nativitas, generatio) Сина се суштински разликује од стварања (creatio), будући да је природа свега створеног иносушна Творцу. Актом рађања Родитељ предаје своју природу Рођеном Који му је једносуштан (De Trinit. V, 37; VI, 14, 19, 35; VII, 14; VIII, 18). Рођење Сина, за разлику од стварања свијета, није условљено вољом Оца него Његовом природом, као што је Његовом природом условљено то што је добар, свемогућ и бестјелесан (De Synod. 58–59.). Син добија од Оца не дио Његове природе него цијелу природу, јер је Он „цијели Бог од цијелог Бога“ (Deum

totum ex Deo toto – De Trinit. VI, 10). У акту рађања Сина нема ничег просторног или тјелесног; Отац без дијељења или одсјецања саопштава Своју природу Сину, сам остајући цијелим и ништа не губећи (De Trinit. V, 37; II, 8; III, 17).

Иларије мало говори о Светом Духу и склон је да га посматра више као божанску силу него као личност, али при том искључује сваку помисао да би се могао сматрати створењем како су учили духоборци и аријанци. Свети Дух, будући „Духом Христовим и Духом Бога“ је „једноприродан“ (naturae unius) првој и другој ипостаси Свете Тројице (De Trinit. VIII, 26). По питању исхођења Светог Духа Иларију је блиско учење о Filioque. „Свети Дух исходи од Оца али ће бити послан (misurus sit) од Оца Сином, јер све што припада Оцу припада и Сину“ (De Trinit. VIII, 20). Свети Дух прима (accipit) од Сина не само мисију у свијету него и „моћ“ (potestas), „силу“ (virtus) и „учење“ (doctrina; De Trinit. VIII, 19–20). Син је не само „дародавац“ (largitor) Светог Духа него и „узрок“ (auctor) Његовог дића (De Trinit. II, 4). И Отац и Син су узроци дића Духа Светога (Patre et Filio auctoribus; De Trinit. II, 29).

У IX и X књизи списа *De Trinitate* Св. Иларије излаже своју христологију, која је у неким сегментима специфична и оригинална. Име Христос је, по Иларију, име божанске природе, а Исус име Господа по човјештву. Мисао о јединству личности Богочовјека је код њега изражена јасно: „Вјера Цркве зна домострој али не зна раздјељење. Не дјели Исуса Христа тако да Исус не би био сам Христос и не одваја Сина Човјечијег од Сина Божијег тако да Син Божији не би био и Син Човјечији“ (De Trinit. X, 52). Христос је „Богочовјек“ (Deus homo), „истинити Бог и истинити човјек“, који је сјединио у себи двије природе (De Trinit. I, 13; IX, 3). Сједињење двију природа у Христу није довело до њихове промјене и мијешања нити је једна природа нестала у другој (De Trinit. X, 52; In Ps. 138, 2). Поставши тијелом Логос „није изгубио оно што је био, али је почео бити оно што није био“ (De Trinit. III, 16). Логос је у своју предвјечну ипостас примио пуну људску природу и „као сваки човјек, сагласно природи датој нам од Бога, родио се са тијелом и душом“ (De Trinit. X, 19). Његово тијело је било „истинско тијело“ (corporis veritas est; De Trinit. X, 35), „наше тијело“ (De Trinit. I, 11; In Ps. 68, 13), будући да као и свако људско тијело води поријекло од Адама (De Trinit. I, 13).

Иларијево учење о својствима људске природе у Христу за вријеме његовог земаљског живота дало је повода неким средњовјековним писцима (Клаудије Мамерт, Бонавентура, Еразмо Ротердамски, итд.) да му приписују докетизам и одрицање истинске људске природе. Неки сегменти његове христологије су заиста блиски афтартодокетском учењу. Супротстављајући се аријанцима, који су говорили да је страдање Христово доказ да је Његово Божанство несавршено, Св. Иларије истиче да је Христово тијело стварно, али „небеско“ (caeleste corpus; De Trinit.

X, 16–18), и да му нису својствени страх, бол и друге слабости природе. Иако је по природи тијело Спаситеља било исто као и наше тијело оно је зачето на натприродан начин Духом Светим, због чега има значајне предности у поређењу са обичним људским тијелом. „Иако је (Христос) рођен по закону људи Он није био зачет по закону људи“ (De Trinit. X, 47). Као последица Христовог непорочног и натприродног зачећа јавља се Његова слобода од гријеха, немоћи и недостатака које су својствене природи обичног човјека силом његовог порочног зачећа (De Trinit. X, 25–26). Иларије у том контексту назива Христово тијело „небеским“. Христово тијело било је свецијело прожето Његовим Божанским силама, које су надвладале слабости људске природе (De Trinit. IX, 7). Христос је не само по божанству него и по свом човјештву „природно“ господарио над људским немоћима које су за Њега биле потпуно неприродне (De Trinit. X, 27–28). Ове немоћи Господ је сваки пут примао на себе посебним актом своје воље, тј. добровољно (De Trinit. X, 23; 28; 46). Он се добровољно уподобљавао обичним формама људског живота због икономије (In Ps. 68, 1). Христос је добровољно, а не по природној неопходности, страдао ради спасења човјечанства (In Ps. 53. 12). То је било страдање не за Себе него за друге, страдање по икономији (De Trinit. X, 47). Будући да је ђаво требао да буде поражен, не од Бога него од тијела, било је потребно да то тијело пројави немоћи људске природе јер се у супротном ђаво не би усудио да га искушава (De Trinit. III, 2). Неке догађаје из Христовог живота, као што су ходање по мору и Преображење, Иларије је сматрао природним појавама а не чудима.

Свети Јероним Стридонски

(Sophronius Eusebius Hieronymus; Ἱερώνυμος)

Свети Јероним се родио између 340. и 350. године у Стридону, на граници римских провинција Далмације и Паноније (*Hieron. De vir. ill.* 135). Тачну локацију Јеронимовог родног мјеста тешко је утврдити. Познати хрватски археолог и историчар дон Фране Булић († 1934), у својој студији „Stridone, luogo natale di S. Girolamo“, заступа тезу да се Стридон налазио на територији данашњег Босанског Грахова (Грахово поље у Босни).

Јероним потиче из богате и утицајне хришћанске породице која је, по његовом сопственом свједочанству, располагала „великим посједима са многобројним робовима и слугама“ (Ep. 66, 14; *Contr. Rufin.* I, 30). Због чињенице да латински језик назива „nostra lingua“ и „sermo domesticus“ можемо поуздано тврдити да му је то био матерњи језик. Одрастао је и васпитавао се заједно са својим пријатељем Бонозом. О оп-

штој морално-духовној клими у којој су њих двојица одрастали и били васпитавани Јероним говори негативно. У писму Хромацију, Јовину и Јевсевију (Ер. 7) за свој родни град каже да је био „центар неукости и грубости, гдје не знају за другог бога осим свога стомака, гдје се занимају само садашњошћу, никако не размишљајући о будућности, и гдје су најсветији они који су најбогатији“.

Након стеченог основног образовања у родном мјесту Јероним одлази, заједно са својим пријатељем Бонозом, на студије у Рим, код тада чувених учитеља – граматичара Елија Доната и ретора Марија Викторина, под чијим је руководством изучио науке тривијума – граматику, поетику и реторику (*Hieron. Chron. // PL. 27. col. 687–688; Contr. Rufin. I, 16*). У слободно вријеме преписивао је за себе дјела латинских класика и тако формирао личну библиотеку (Ер. 22). У Риму је заједно са Јеронимом студирао познати црквени историчар Руфин Аквилејски, са којим је био у пријатељским односима све до почетка оригенистичких спорова.

Током студирања у престоници Јероним није остао имун на искушења и саблазни свјетовног живота која су се наставила и послје његовог крштења 366 (*Hieron. Ер. 2; 3; 4; 7*). По завршетку студија око 368. одлази заједно са Бонозом у Галију у град Трир, гдје се налазила једна од резиденција цара Валентијана I. Тамо је изучавао хришћанску литературу и преписао дјела Св. Иларија Пиктавијског (Ер. 5). Под утицајем читања аскетских списа у Јерониму се пробудила љубав према подвижништву, па је чврсто ријешио да остави свијет и крене монашким путем (Ер. 3). Око 370. враћа се заједно са Бонозом у родни Стридон, а затим одлази у Аквилеју, гдје се у то вријеме око мјесног епископа Валеријана образовао кружок аскетски настројених образованих хришћана – „хор блажених“, како га је назвао сам Јероним (Ер. 3; 7). Том кружоку припадао је и Руфин Аквилејски.

Око 374. кренуо је на Исток, постојбину хришћанског аскетизма (Ер. 3). У Антиохији се тешко разболио. За вријеме болести, у једном драматичном и живом „виђењу“ у којем му се учинило да је бичеван пред Богом зато што је још увијек „цицероновац а не хришћанин“ (Ер. 22), Јероним је осјетио сав контраст између паганског и хришћанског живота. Чим је оздравио повукао се Халкидску пустињу (*heremus Chalcidos*), јужно од Халеба, гдје је провео око двије године живећи анахоретским животом и изучавајући Свето Писмо и грчки и јеврејски језик (*Hieron. Vita Malch. 3; Ер. 5; 15; 30*).

Након спора са једним монахом око тринитарне формуле (Ер. 15; 17) Јероним напушта пустињу и враћа се у Антиохију, гдје је у то вријеме постојао црквени раскол (Ер. 3). Епископ Павлин, који је уживао подршку папе Дамаса и био на челу једне од сукобљених партија (на челу друге партије био је Св. Мелетије Антиохијски), рукоположио је

Јеронима за свештеника, уз услов да остане слободан монах који не потпада ни под чију јурисдикцију (*Hieron. Contr. Ioan. Hieros.* 41). У Антиохији се упознао и спријатељио са Св. Епифанијем Кипарским, који је такође подржавао Павлина.

Године 381. Јероним напушта Антиохију и одлази у Цариград, гдје лично упознаје кападокијске оце Св. Григорија Ниског, Св. Амфилохија Иконијског, као и Св. Григорија Богослова, према коме се односи са великим уважавањем и сматра га својим новим наставником (*praeseptor*; *De vir. ill.* 127–128; *In Is.* 6, 1; *Ep.* 50). Под утицајем Св. Григорија почео је да изучава Оригенов егзегетски метод и да преводи његова дјела на латински језик. Јероним је боравио у Цариграду у вријеме одржавања Другог васељенског сабора. Хипотезу неких научника (*F. Cavallera*; *J. N. D. Kelly*) да је био учесник сабора и да је утицао на Св. Григорија Богослова да, након упокојења Св. Мелетија Антиохијског, подржи Павлина као јединог легитимног антиохијског епископа, тешко је доказати. Ни код једног хришћанског аутора тога времена не налазимо свједочанство да се тако нешто догодило.

Године 382. Јероним се враћа у Рим, гдје учествује на сабору који је папа Дамас сазвао ради разрјешења несугласица између Истока и Запада у вези са антиохијским расколом и ради разматрања Аполинаријевог учења (*Ep.* 108; 127). На сабору је Јероним показао завидну ерудицију и знање језика, због чега му је папа Дамас повјерио да састави исповиједање вјере, чије је потписивање било услов аполинаријевцима за њихов пријем у црквено општење (*Rufin. De adult. lib. Orig.*). Папа Дамас га је поставио за личног секретара и савјетника и подстакао га да започне нови латински превод библијских текстова (*Ep.* 19; 20; 21; 123; *Contr. Rufin.* III, 20).

Јероним је одиграо значајну улогу у духовној едукацији високих римских слојева, посебно жена (побожних удовица и дјевственица). Те жене су сачињавале неку врсту кружока којим је духовно руководио Свети Јероним. Вријеме су проводиле у молитви, изучавању Светог Писма и јеврејског и грчког језика. Међу њима су се нарочито истицале Маркела, Павла и њена ћерка Евстохија, које су своје материјално богатство даровале у црквене сврхе и дале значајан допринос превођењу Библије на латински језик (*Ep.* 22–34; 37–45). Јероним је био изложен интригама тамошњег клира, нарочито након смрти папе Дамаса 384. године. Завидјели су му на његовом високом положају, бунили се против новог превода Библије и ширења аскетских идеја у престоници, оптуживали га да је директно одговоран за смрт Павлине ћерке Блезиле, јер ју је наводно изложио претјераној аскези (*Ep.* 38; 39).

У августу 385. године Јероним је заједно са братом Павлинијаном и неколико монаха заувјек напустио Рим и отпутовао на Исток, гдје ће остати до краја живота (*Adv. Rufin.* III, 22). У децембру исте године сти-

гао је са својим сапутницима у Јерусалиму, гдје је срео свог старог пријатеља Руфина Аквилејског, који је заједно са Св. Меланијом Старијом основао манастир и прихватилиште за ходочаснике на Маслинској Гори. За Јеронимом су кренуле и његове духовне кћери Павла и Евстохија, са којима је обишао света мјеста у Палестини и Египту. Приликом посјете Александрији упознао је Дидима Слијепог и слушао његова предавања из библијске егзегезе (Contr. Rufin. II, 12; Ер. 50; 84). По повратку из Египта Јероним и његови сапутници су се настанили у Витлејему, гдје су од средстава богате Павле подигнута два манастира, мушки и женски, са школама и свратиштем за ходочаснике. Мушким манастиром управљао је Јероним, а женским Павла (Ер. 108; Onomast. // PL. 23. col. 879).

У периоду од 386. до 392. године Јероним се посветио интензивном научном раду. Преводио је Свето Писмо на латински језик, писао библијске коментаре и саставио први патролошки приручник „De viris illustribus“. Његов научни рад прекинули су оригенистички спорови које је покренуо Св. Епифаније Кипарски својим проповиједима против Оригена и његових присталица, међу којима су били Јован Јерусалимски и Руфин Аквилејски. Јероним, који се некад одушевљавао Оригеном, сада је стао на страну Епифанија. Он је 395. превео на латински језик Епифанијево писмо Јовану Јерусалимском, у којем се Руфин окривљује за оригенизам. Када је латински превод посланице доспио у Руфинове руке он је оптужио Јеронима да је намјерно искривио садржај оригинала због чега је прекинуо односе са њим (*Hieron.* Ер. 57).

На Васкрс 397. њих двојица су се помирили, али је Руфинов превод на латински језик главног Оригеновог догматског дјела „Περὶ ἀρχῶν“ (О начелима) поново узбуркао страсти. У преводу су исправљена многа проблематична мјеста и усклађена са никејским и постникејским богословљем. Руфин је у предговору написао да он продужава дјело које је започео Јероним и набраја Оригенове списе које је овај превео на латински језик (*Rufinus.* Prol. in De princp.). Јероним је сматрао да Руфин злоупотребљава његово име како би прикрио свој искривљени превод Оригена. Он је начинио нови „аутентични“ превод „Περὶ ἀρχῶν“ и отворено назвао Оригена јеретиком (Ер. 84; 85; Contr. Rufin. I, 7). На примједбе својих противника да је и сам некада хвалио Оригена и био његов велики поштовалац Јероним одговара: „Ја сам хвалио егзегету а не догматичара, таленат а не вјеру, философа а не апостола. Ако ћете ми вјеровати, никад нисам био оригенист, а ако ми нећете вјеровати, то од сада престајем бити“ (Ер. 84). Послије тога дошло је до жестоке литерарне полемике између двојице бивших пријатеља у којој су један против другог износили најружније оптужбе, у чему је предњачио Јероним.

Јероним је имао тежак карактер. Био је нетолерантан и склон свађама и често није бирао ријечи да оцрни своје противнике и неистомишљенике. Тако је избацио из својих „Хроника“ све похвале које је

изрекао Руфиновој пријатељици и сапутници на духовном путу Меланији Старијој, истичући да и само њено име говори о црнлу њене душе. Руфина је погрдно називао грочкућом свињом (*grunnius*) и шкорпионом. Када се Руфин упокојио 410. године на Сицилији, Јероним је написао: „Најзад је отишао под земљу тај тринакријски шкорпион; стоглава хидра је престала да сикће на мене“.

У сукобу између Теофила Александријског и Св. Јована Златоустог Јероним је стао на Теофилову страну. Године 406. превео је на латински језик неколико Теофилових дјела уперених против Св. Јована Златоустог (Ер. 113; 114).

Након завршетка Оригенистичких спорова и смрти своје духовне кћери Павле († 404) Јероним се поново са великим интензитетом посветио научном раду. Пошто је завршио превод књига Старог Завјета (крајем 404. или почетком 405.) наставио је да тумачи пророчке књиге. За потребе латинојезичких монаха који су се подвизавали у Египту превео је на латински језик правила и једанаест посланица Св. Пахомија Великог, као и аскетска дјела његових ученика Теодора Освећеног и Оросија (*Regula S. Pachom. Praef. // PL. 23. col. 61–63*).

Када је 410. године започео егзегетски рад „Тумачење на књигу пророка Језикиља“ добио је вијест да су Готи на челу са Аларихом заузели и опустошили Рим и да су том приликом изгубили живот Маркела, Памахије и други њему блиски пријатељи. Та вијест га је толико потресла да готово двије године није био у стању да се бави књижевним радом (*In Ezech. // PL. 25. col. 15–16; Ер. 126*).

Године 412. почела је оштра полемика између Св. Јеронима и Пелагија, који је погрешно учио о благодати, због чега је касније, на Трећем васељенском сабору, осуђен као јеретик. Пелагије је те године са великим успјехом држао проповиједи у Јерусалиму. Јероним је оптужио Пелагија да је прикривени оригениста и Руфинов следбеник (*In Ezech. // PL. 25. col. 165; In Jerem. // PL. 24. col. 817; Ер. 130*), а овај му је одговорио да су његова тумачења Светог Писма плагијати Оригенових тумачења (*Hieron. In Jerem. // PL. 24. col. 680, 781, 817*). Касније је написао три књиге „Против пелагијанца“, у којима побија Пелагијево учење.

Иако је имао великих проблема са видом Св. Јероним је наставио да пише до краја живота. Смрт га је затекла 420. године док је писао опширно „Тумачење на пророка Јеремију“.

Јеронимова књижевна заоставштина је доста обимна. Његово стваралаштво свједочи о широкој ерудицији аутора, који је био одличан познавалац класичне грчко-римске литературе, хришћанске литературе и језика класичне старине: латинског, грчког и јеврејског (*trilinguis*).

Дјела Св. Јеронима можемо подијелити у седам група: преводи, библијски приручници, тумачења, историјски списи, догматско-полемички списи, омилије и писма.

Преводи Светог Писма представљају најзначајнији дио Јеронимовог стваралаштва. На молбу папе Дамаса он је 383. године исправио и усагласио старолатинске преводе књига Новог Завјета (Itala) које су начинили различити преводиоци. Он је такође исправио старолатински превод Псалтира према Септуагинти (Римски Псалтир, *Psalterium Romanum*). Исправљене текстове папа Дамас је одмах увео у богослужбену употребу.

По доласку у Витлејем Јероним је ревидирао старолатински превод Старог Завјета према Оригеновој Хексапли. Од тог ревидираног превода у цјелости су сачуване Књига о Јову и три књиге које се традиционално приписују Соломону (Приче, Проповиједник и Пјесма над Пјесмама).

Нови превод Старог Завјета са јеврејског изворника, започет 390. је најзначајнији Јеронимов преводилачки подухват. На овом преводу радио је пуних петнаест година, консултујући при том постојеће грчке преводе. Назвао га је „преводом сагласно Јеврејима“ (*juxta Hebraeos*) или „преводом сагласно јеврејској истини“ (*juxta hebraicam veritatem*). Треба истаћи да овај превод није наишао на одобравање великог броја савременика. Августин га је сматрао опасним по мир у Цркви. Разлог за то је што је превод Седемдасеторице (LXX) са јеврејског изворника сматран богонадахнутим, док су сви остали преводи сматрани мање вриједним. Јеронимов превод ушао је у општу употребу на Западу тек у VII вијеку, а у XII вијеку назван је Вулгата (*Vulgata*) што значи опште-прихваћен превод.

У својим писмима (Ер. 57; Ер. 106) Јероним говори о основним критеријумима којим се руководио приликом превођења библијских текстова. Он каже да треба поштовати чак и поредак ријечи у богонадахнутим књигама, јер је и он свештена тајна. Исто тако истиче да се код различитих облика текста у рукописима обавезно треба ослонити на изворник: „Ако би се подигла каква расправа међу Латинима о Новом Завјету, због различитих облика текста у рукописима ослонимо се на изворник, то јест грчки текст, на којем је написан Нови Завјет. То исто важи и за Стари Завјет. Има ли разлике између грчких и латинских текстова, позовимо се на изворни јеврејски текст. Све што излази из извора, можемо наћи и у потоцима“ (Ер. 106).

Осим библијских превода Јероним је превео значајан број отачких списа (Оригенових, Дидимових и Јевсевијевих) са грчког на латински језик. Руфин га је критиковао да се приликом превођења Оригенових дјела руководио сопственим догматским убјеђењима и да ти преводи често нису сагласни са оригиналом.

Приступајући озбиљно и темељно раду на превођењу и тумачењу библијских текстова Јероним је за себе и друге егзегете саставио два библијска приручника: „Књигу о јеврејским именима“ (*Liber de nominibus*

hebraicis) и „Књигу о положају и називу јеврејских мјеста“ (*Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*), познатију под краћим називом „*Onomastica Sacra*“. Први приручник је саставио на темељу аналогног списка Филона Александријског и Оригенових новозавјетних тумачења, а други приручник представља допуњен превод Јевсевијевог списка „Ὀνομαστικόν“. „*Onomastica Sacra*“ је веома значајан спис за изучавање библијске географије и археологије.

Јероним је био солидан тумач Светог Писма. У својој егзегези највише се ослања на Оригена, не само методолошки већ и доктринарно.

Тумачења пророчких књига (четири велика и дванаест малих пророка) представљају Јеронимове најзначајније егзегетске радове. „Тумачења на мале пророке (*Commentarii in Prophetas minores*) започео је 393, а завршио 406. године. Тумачења на четири велика пророка настала су периоду од 407. до 420. године. Свој последњи егзегетски рад, „Тумачење на пророка Јеремију“ (*Commentarii in Jeremiam*), није успио завршити.

Јеронимов егзегетски рад „Књига јеврејских питања на Постање“ (*Liber Quaestionum hebraicarum in Genesim*), написан у жанру „питања“ (лат. *quaestiones*, греч. ζητήματα), настао је 391–392 године. У овом раду се разматрају разлике које постоје између грчких превода Старог Завјета, познатих Јерониму, и старојеврејског текста. Иако „Књига јеврејских питања на Постање“ има одређене недостатке (нетачности, претјерана алегорија) она није без значаја за библијску критику и егзегетику.

Осим наведених старозавјетних тумачења Јероним је аутор „Схолија на Псалме“ (*Commentarii in Psalmos*), које представљају прераду Оригенових схолија и „Тумачења на Проповједника“ (*Commentarius in Ecclesiasten*).

Од новозавјетних књига Јероним је тумачио Јеванђеља по Матеју (*Commentarii in Evangelium Matthaei*), Јеванђеље по Марку (*Tractatus in Marci Evangelium*) и четири посланице (Галатима, Ефесцима, Филимону и Титу) апостола Павла (*Commentarii in IV epistulas Paulinas*). Он је такође исправио текст „Тумачења на Апокалипсис“ (*Commentarii in Apocalypsin*) Викторина Птујског, у коме је било доста хилијастичких заблуда.

У Јеронимове историјске списе спадају „Хроника“ (превод и допуна Јевсевијеве „Хронике“), три монашке биографије (*Vita sancti Pauli primi eremitaе; Vita Malchi monachi captivi; Vita sancti Hilarionis*) и „*De viris illustribus*“.

Јевсевијеву „Хронику“ Јероним је превео и допунио је 379–381. године. У први дио „Хронике“ – од Ноја и Аврама до пада Троје – Јероним није уносио никакве измјене; други дио – од пада Троје до 20. године царавања Константина – допунио је подацима из историје Рима; трећи дио – од 325. до смрти цара Валента – представља његов сопствени рад.

У монашким биографијама или житијима, састављених за западне читаоце, Јероним описује живот и подвиге источних аскета, сагледане кроз призму његовог сопственог опита.

„Житије Св. Павла, првог пустињака“ (*Vita sancti Pauli primi eremitaе*) говори о подвизима и искушењима Св. Павла Тивејског, а написано је по узору на „Житије Св. Антонија“.

„Житије заробљеног монаха Малха“ (*Vita Malchi monachi captivi*) кроз причу о благочестивом старцу, Сиријцу, који је живио у духовном браку са женом, истиче важност врлина цјеломудрија и смирења.

„Житије Св. Илариона“ (*Vita sancti Hilarionis*) описује живот и подвиге ученика Св. Антонија Великог и родоначелника палестинског монаштва Св. Илариона, који је био духовни наставник Св. Епифанија Кипарског.

Спис „О знаменитим људима“ (*De viris illustribus*) представља први патролошки приручник, прву историју хришћанске литературе, написану у апологетске сврхе на молбу преторијанског префекта Декстера 393. године. Јероним, супротно мишљењу многобожаца, хоће да докаже како су најобразованији хришћани високоморални људи код којих нема недостатака. Спис се састоји из два дијела: компилативног (гл. 1–78) и самосталног (гл. 79–135). Први дио сачињен је на основу материјала позајмљеног из „Црквене историје“ и „Хронике“ Јевсевија Кесаријског. Други дио аутор је написао на основу сопственог познавања црквене литературе IV вијека.

Јероним је аутор следећих догматско-полемиких дјела: „Расправа између луциферовца и православног“ (*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*), „Против Гелвидија о приснодјевству Марије“ (*Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*), „Против Јовијана“ (*Adversus Iovinianum*, lib. I–II), „Против Јована Јерусалимског“ (*Contra Ioannem Hierosolymitanum*), „Против Руфина“ (*Contra Rufinum*), „Против Вигиланција“ (*Contra Vigilantium*), „Дијалог против пелагијанаца“ (*Dialogus contra Pelagianos*, lib. I–III).

Сачувано је око 100 бесједа Св. Јеронима произнесених између 397. и 402. на васкршње и празничне дане у витлејемској цркви Рођења Христа. Ове бесједе су до нас дошле у форми нередигованих стенографских записа.

Епистоларно наслеђе (писма) Св. Јеронима одликује се богатством и разноврсношћу садржаја и живошћу и елегантношћу стила. До нас је дошло око 150 писама која по садржају можемо подијелити у три групе: писма личног и биографског карактера, писма посвећена различитим догматско-полемиким темама и писма посвећена морално-аскетским темама.

Јероним није имао дара за спекулацију, због чега је радо избјегавао догматско-философске теме. Његов допринос развоју западне теологије

је скроман. Он је, како добро запажа Клаудио Морескини, „механички понављао нека теолошка учења која се уопштено могу дефинисати као *никејска*, представљајући их у кратком, шематском облику с формулацијама које се много пута поново представљају увијек на исти начин“ (Morechini С., *Povijest patrističke filozovije*, Zagreb 2009, с. 339).

Јеронимова занимања су углавном била окренута ка тумачењу и превођењу библијских текстова. Тумачења, по њему, треба да понуде различита мишљења „тако да опрезан читалац, након што је прочитао различита тумачења и упознао различита мишљења, која ваља прихватити или одбацити, сам може процијенити које је мишљење највјеродостојније те, попут стручњака у мјењачници, одбацити лажан новац“ (Contr. Rufin. I, 16).

Следујући александријској егзегетској традицији Јероним разликује три смисла Светог Писма који одговарају тродјелном саставу човјека (тијело – душа – дух): 1) буквални или историјски (*juxta historiam, per litteram*); 2) морално-алегоријски (*per allegoriam, moralis locus, juxta tropologiam*); 3) духовни или мистични (*spiritualis, mystica, sacra intelligentia, θεωρία*; Ер. 120; In Ezech. // PL. 25. col. 147).

Треба, по Св. Јерониму, сачувати поредак чињеница које су описане у Светом Писму, а затим од ријечи усходити ка узвишеном схватању и то што се раније догађало са народом израиљским протумачити у моралном смислу, да буде корисно за нашу душу, и на крају треба открити највиши духовни смисао, оставити „доње“ и устремити се ка „горњем“, расуђујући о будућем, блаженом и небеском животу (Ер. 120).

У својим списима Јероним често говори о богонадахнутости Светог Писма. Све књиге Библије, по њему, треба посматрати као једну књугу (*unus liber*), једно дјело Светог Духа (In Is. // PL. 24. col. 332). У богонадахнутим писцима он види својеврсна оруђа (*quasi organum*) помоћу којих је говорио и дјеловао Свети Дух (Ер. 65; Tract. in Ps. 88). Библија је написана „по дикатату (*dictante*) Светога Духа“ (In Zach. // PL. 25. col. 1442) и зато је у њој свака ријеч, слог, црта, тачка испуњена смислом (In Eph. // PL. 26. col. 481). Бог се обраћа пророцима и апостолима не посредством спољног гласа, већ говори у њиховим душама и срцима надахњујући, савјетујући и сугеришући то што хоће преко њих да саопшти људима, не укидајући при том њихову слободу (Ер. 53). Свето Писмо, по Јерониму, има непобитан ауторитет, оно је увијек истинито и не може противрјечити само себи. Ако ми у Светом Писму нађемо два наизглед супротна исказа онда оба треба сматрати истинитим и тражити начин да се правилно схвати њихов истински, дубљи смисао (Ер. 27; In Jerem. // PL. 24. col. 885). На питање који текст Библије треба сматрати богонадахнутим: јеврејски или Септуагинту (LXX) Јероним је дао недвосмислен одговор. За њега текст јеврејског оригинала има неприкосновен ауторитет и постаје главни критеријум истине (*hebraica*

veritas) приликом превода и тумачења Светог Писма (Ер. 20; 57; Praef. in Jos. // PL. 25. col. 464; Praef. in Job. // PL. 26. col. 1079–1084). Као главне аргументе за овакав став Јероним наводи озбиљно размимоилажење између јеврејског текста и текста LXX и коришћење јеврејског текста од стране новозавјетних писаца (Quaest. hebr. in Gen. Praef. // PL. 23. col. 936–937; Ер. 20; 57). Превод LXX не само да не одражава текст оригинала него је на неким мјестима бесмислен и нерјетко противрјечи новозавјетној интерпретацији Старог Завјета (In Os. // PL. 25. col. 931, 942; In Is. // PL. 24. col. 86, 168, 271; Ер. 57). Иако су старозавјетни цитати новозавјетних аутора понекад далеко од слова оригинала (са којег су преведени) у њима је, по Јерониму, у потпуности сачуван његов вјерни смисао, будући да су „апостоли и јеванђелисти приликом превода књига Старог Завјета тражили смисао а не ријечи“ (sensum quaesisse, non verba; Ер. 57). У складу са принципом „hebraica veritas“ (јеврејска истина) Јероним је гледао и на старозавјетни канон. Он је сагласно јудејској традицији одбацио девтероканонске књиге и разврстао књиге Старог Завјета по групама.

Јероним је оштро критиковао Пелагијево учење о способности човјека да сопственим силама, без помоћи Божије благодати, достигне безгрешно стање и спасење. Гријех је, по Јерониму, везан не само за човјечију вољу него и природу, што потврђује црквена пракса крштења дјецe која имају потребу да се очисте од првородног гријеха (Dial. contr. Pelag. III, 17–18). Приликом крштења се сви гријеси, и наследни и лични отпуштају, али то није заслуга наше воље него Божије благодати (Dial. contr. Pelag. II, 2; III, 1). Заповјести Божије и након крштења човјек не може испунити без помоћи Божије благодати, зато што су у њему присутна два закона међусобно супротстављена: „закон гријеховни“ (lex peccati) који господари у човјековом тијелу (lex regnans in membris hominis) и „закон ума“ (lex mentis) који је истовјетан „закону Божијем по унутрашњем човјеку“. „Закон гријеховни“ супротставља се „закону ума“ тако да човјек не чини добро које хоће него зло које неће (Dial. contr. Pelag. II, 2–3; Ер. 133). У власти је човјека да жели нешто добро, што га води спасењу, и да му стреми, али да би се то хтијење и стремљење (voluntatis et cursus) испунило неопходно је милосрђе Божије (Dei misericordia). Наша воља је сачувала слободу избора (liberum arbitrium), али за испуњење жељеног потребна је помоћ благодати Божије (Dial. contr. Pelag. I, 5).

Св. Јероним у својим писмима често разматра питања везана за хришћанску педагогију. Дјецу треба тако васпитати да њихове душе „постану храм Господњи“ и „драги камен“ у очима Божијим. Он савјетује родитеље да направе добар амбијент у којем ће васпитавати дјецу, да их подстичу на учење и рад, користећи похвале и развијајући здрав такмичарски дух. Такође треба да их охрабрују да превазиђу одређене

тешкоће са којим се сусрећу и да гаје добре навике и пазе да не преузму лоше, јер „тешко ће успјети да исправе ствари на које су се безбрижно навикли“ (Ер. 107).

Јероним истиче да су родитељи први васпитачи дјеце и први учитељи живота. Обраћајући се мајци једне дјевојчице он је савјетује: „Нека она у теби нађе учитељицу и у тебе, у својој неискусној дјетињости, гледа с дивљењем. Ни у теби, ни у своме оцу нека никад не види поступке који би водили према гријеху, кад би их она почела опонашати. Сјетите се да је лакше можете васпитавати примјером него ријечју“ (Ер. 107). Здравом и интегралном васпитању од најранијег дјетињства је од фундаменталног значаја за духовни и интелектуални развој дјетета. Јероним је такође истицао да и жене имају право на пуно образовање: људско, школско, вјерско и професионално.

Свети Амвросије Милански

(Ambrosius Mediolanensis; Ἀμβρόσιος Μεδιολάων)

Главни извори за биографију Св. Амвросија су његова дјела и Житије (Vita Ambrossi) које је саставио његов последњи секретар Павлин на молбу Св. Августина 412/413 године.

Амвросије је рођен око 340. године у породици преторијанског префекта (*praefectus praetorii*) римске провинције Галије, као најмлађи од троје дјеце. Пошто се резиденција његовог оца налазила у Триру, тај град се традиционално сматра мјестом светитељевог рођења. Неки истраживачи сматрају да би његово родно мјесто могли бити градови Арл или Лион. Висок положај оца, Амвросијева политичка каријера и богатство којим је располагао у вријеме избора за епископа указују на његову припадност римској аристократији.

Послије мужевљеве погибије Амвросијева мајка се са дјецом преселила у Рим. Његова сестра Марцелина убрзо се тамо замонашила а брат Сотер се посветио државној служби. Амвросије је похађао многобожачке школе гдје је изучавао „слободне дисциплине“ (Vita Ambr. 5) у које су се убрајале граматика, дијалектика, реторика, геометрија, музика и астрологија. Одлично је научио и грчки језик. Аристократско поријекло и одлично образовање препоручивали су га за највише државне функције. Око 370. постављен је за адвоката преторијанске префектуре у Сирмијуму, данашњој Сремској Митровици, који је тада био административни центар Илирика, Италије и Африке. Тамо су дошле до изражаја његове ораторске, административне и правне способности, па је цар одлучио да га постави за префекта провинција Лигурије и Емилије. Сједиште ових провинција било је у Милану, који је у то

вријеме био центар друштвеног, политичког и религиозног живота западног дијела Римске империје и резиденција римских царева.

Амвросије је одмах стекао репутацију хуманог и праведног човјека, због чега га је и цар Валентијан I високо цијенио и поштовао. Убрзо ће један догађај потпуно промијенити Амвросијев живот и омогућити да његов свестрани таленат дође потпуно до изражаја. Године 374, након смрти аријански настројеног епископа Авксентија, миланска катедра остала је упражњена. Дошло је до бурних расправа између православних и аријанаца око избора његовог наследника. Префект Амвросије, желећи да спријечи сукоб између православних и аријанаца, обратио се окупљеном народу са амвона апелујући на мир. Амвросијев биограф Павлин каже да се у том тренутку се из гомиле чуо дјечији усклик: „Амвросије епископ!“ Ријечи дјетета које су протумачене као глас с неба наишле су на општу подршку народа који је тражио од префекта да прихвати највишу црквену дужност (*Vita Ambr.* 7). Иако у изворима нема директног указивања о умијешаности царске власти у овај догађај могуће је да је Валентијан I утицао на избор новог епископа с обзиром да је Амвросије био високи државни чиновник и да је за његово разрешење био неопходан и пристанак цара. На такав закључак може нас навести и епизода која се помиње у Теодоритовој Црквеној историји (IV, 6) и једном житију Св. Амвросија, чији је аутор анониман, у којој Валентијан I након Авксентијеве смрти тражи од епископа да изабере достојног кандидата од којег би и сами цареви могли да добију драгоцене и душеполезне савјете.

Пошто је примио крштење 30. новембра 374. године Св. Амвросије је, прошавши претходно све неопходне степене црквене јерархије, посвећен за епископа миланског 7. децембра 374. У првим годинама епископског служења под руководством свештеника Симплицијана стицао је неопходно богословско образовање интензивно проучавајући грчке оце и Свето Писмо. Од момента ступања на епископску катедру па све до последњих дана светитељ се придржавао завјета сиромаштва и проводио врло строг аскетски живот. Један дио свог огромног богатства приложио је Цркви, а остатак је раздао убогим, сиромашнима и удовицама. Живећи скромно, у складу са монашким завјетима, он је и друге епископе савјетовао да буду такви: „Ми стојимо увијек пред лицем Судије кога нико не може обманути... Богатство овога свијета треба да нам служи да спасимо душу, а не да је изгубимо. Као епископ, дужан си да будеш узор свима“ (Писмо епископу Констанцију – Ер. 2).

Свети Амвросије се нарочито истакао као црквени политичар. Одлучно и бескомпромисно је бранио интересе Цркве, а захваљујући сјајном образовању, ораторском дару и урођеној харизми имао је велики утицај и на цареve и на јавно мнијење. По савјету светитеља млади цар Грацијан (375–383) донио је низ мјера против паганске религије, које су

значајно помогле учвршћивању хришћанства у империји. Олтар Побједе пред којим су се пагани заклињали избачен је из сале римског сената. То је изазвало снажну реакцију пагана, предвођених утицајним сенатором Симахом, који су захтијевали да се олтар врати на старо мјесто, али је Грацијан, саслушавши Амвросијеве аргументе, одбио њихов захтјев. Претпоставља се да се под утицајем Св. Амвросија цар Грацијан одрекао звања врховног свештеника (*pontifex maximus*) римског паганског култа који су прије њега носили сви римски цареви (*Zosimus, Historia nova IV, 36*).

Спор о олтару Побједе настављен је и након Грацијанове смрти (383). Краснорјечиви Симах, који је у међувремену постао префект Рима, писмено се обратио младом цару Валентијану II са циљем да га убједи да врати олтар Побједе у римски сенат. Ово писмено обраћање названо је „Релација“ (*Symmachus, Relatio*). На Симахову „Релацију“ Св. Амвросије је реговао тако што је упутио два писма (Ер. 17; 18) Валентијану II у којима побија многобожачке аргументе и износи аргументе у корист хришћанства. Амвросијеви аргументи дјеловали су убједљивије од Симахових, што је одлучило исход овога спора: „Тада је Валентијан размотрио мој извјештај и није учинио ништа осим онога што је било потребно нашој вјери, а са тим се сагласило и његово окружење“ (Ер. 57).

Амвросије је 385. дошао у сукоб са мајком цара Валентијана II Јустином, због тога што је наредила да се јеретцима аријанцима уступи главна базилика у Милану. Супротстављајући се Јустининим рђавим намјерама он је одговорио: „Спреман сам да цару дам све што је моје, па чак и сам живот, али не могу му дати оно што припада Богу. Свештеник Божији не смије напустити храм Његов“ (Ер. 20). Када је у јануару следеће године цар Валентијан II на инсистирање своје мајке издао едикт којим аријанцима гарантује слободу окупљања у свим храмовима (*Cod. Theod. XVI, 1, 4*), светитељ је одлучно, попут Светог Василија који му је у свему био узор, бранио права Цркве одбијајући да преда миланску базилику јеретцима: „Говоре да је Господару све дозвољено, да је његово све. Ја одговарам: не треба царе да мислиш да у дјелима Божијим имаш царско право; но ако хоћеш даље царовати, буди покоран Богу. Написано је: Богу Божије, кесару кесарево: Цару припадају дворци, а епископу цркве“ (Ер. 24).

У својим напорима да учврсти православно хришћанство у Империји Св. Амвросије је непрестано показивао безграничну храброст. Његова храброст је нарочито дошла до изражаја приликом реакције на немиле догађаје у Солуну 390. године, у којима је главни актер био цар Теодосије Велики. Народни устанак који је избио због повећања пореза цар је сурово угушио и том приликом је побијено око 7000 људи. Огорчен царевим поступком Амвросије му је написао писмо (Ер. 51) у коме му налаже епитимију и тражи од њега да се јавно покаје. Осам мјесе-

ци цар није улазио у цркву на богослужења већ је стајао вани, заједно са покајницима. Тек послје јавног покајања примљен је у црквену заједницу (*Theodoret. Hist. eccl. V, 17*). Амвросијев однос према цару био је потврда и овјера духовног и моралног суверенитета Цркве. До тог времена цар је у очима народа изгледао као биће које је изнад сваког поретка и закона. Амвросијев поступак снажно је утицао да се таква представа о цару значајно промијени.

Остатак живота Св. Амвросије је провео у потпуној посвећености пастирском позиву. Изобличавао је гријехе, а нарочито гордост, насиље, раскош и разврат силника овога свијета, поучавао своју паству, молио се и пјевао заједно с њима. Испуњен сиљном вјером у васкрслог Господа стално је понављао „*Omnia Christus est nobis*“ (Христос нам је све): „Желиш ли излијечити рану, Он је лекар; ако те је исушила грозница, Он је извор; притиска ли те неправда, Он је правда; треба ли ти помоћ, Он је снага; дојиш ли се смрти, Он је живот; жудиш ли за небом, Он је пут; ако си у тами, Он је свјетло...“ (*De virginitate 16, 99*).

Године 395. упокојио се цар Теодосије коме је Св. Амвросије држао надгробно слово. Послје нешто више од двије године (397) и он се преселио у бољи свијет. Док је лежао тешко болестан његови пријатељи су га убјеђивали да моли Бога да му продужи живот на шта им је светитељ одговорио: „Ја нисам тако живио међу вама да би ме било стид да се поново вратим у живот, али ја се не бојим смрти: вјерујем у доброту Божију“.

Св. Амвросије је био плодан писац. Истраживачи неријетко истичу неоригиналност његових дјела, њихову зависност од других аутора. Такође се не даје висока оцјена форми и језику његових дјела. Треба ипак имати у виду да је Св. Амвросије прије свега био човјек праксе и да је највећи дио његовог литерарног стваралаштва никао из бесједа или проповиједи које се нису одликовале неком посебном оригиналношћу мисли, али су биле испуњене дубином и сиљном вјере и искреним исповиједањем и имале су огроман утицај на слушаоце. Пастирска брига о људима била је главни задатак који је Св. Амвросије истицао и као свештенослужитељ и као црквени писац.

Дјела Светог Амвросија до нас су дошла у форми бесједа, трактата, химни и писама. По садржају их можемо подијелити на егзегетска, морално-аскетска и догматско-полемичка.

Егзегетској проблематици посвећена је већина Амвросијевих дјела. Попут својих великих претходника Филона, Оригена, Св. Василија и Св. Атанасија, чијим се списима надахњивао и руководио, и Амвросије у егзегези Светог Писма користи алегоријски метод. Највише пажње посвећује етичким темама, док су онтолошка и гносеолошка питања потиснута у други план.

Светом Амвросију припадају следећа егзегетска дјела: „О рају“ (*De paradiso*), „О Каину и Авељу“ (*De Cain et Abel*), „О Ноју и ковчегу“ (*De*

Noe et arca), „Апологија пророка Давида“ (Apologia prophetae David), „О Исаку и души“ (De Isaac vel anima), „Излагања на XII псалама Давидових“ (Ennarrationes in XII psalmos Davidicos), „О јадиковану Јова и Давида“ (De interpellatione Iob et David), „Тумачење 118. псалма“ (Expositio de psalmo CXVIII), „Тумачење шестоднева“ (Hexaemeron), „О Јакову и блаженом животу“ (De Iacob et vita beata), „О Авраму“ (De Abraham), „О Јосифу“ (De Ioseph), „О Товији“ (De Tobia), „О патријарсима“ (De patriarchis), „О Илији и посту“ (De Helia et leiunio), „О добру смрти“ (De bono mortis), „О дјекству од свијета“ (De fuga saeculi), „Тумачење Јеванђеља по Луки“ (Expositio Evangelii secundum Lucam).

У „De paradiso“ (између 375. и 376) Амвросије објашњава библијску повијест о рају и животу прародитеља Адама и Еве до њиховог грехопата, и критикује нека јеретичка тумачења овог текста. „De Cain et Abel“ представља наставак претходног дјела. Садржи мноштво моралних и мистичко-алегоријских детаља, а писано је по узору на Филонову књигу „De sacrificiis Abelis et Caini“.

Трактатом „De Noe et arca“ (око 377) Св. Амвросије започиње серију радова о старозавјетним патријарсима. У овом трактату изложена је историја праведног Ноја са подробним описом његовог ковчега.

„Apologia prophetae David“ (око 390) има за циљ да оправдава тамне стране из живота пророка Давида.

У спису „De Isaac vel anima“ (391) Амвросије повезује брак између Исака и Реке са Пјесмом над пјесмама (поглавља 1–8) и тумачи га као јединство душе и тијела.

„Ennarrationes in XII psalmos Davidicos“ представља зборник морално-догматских коментара које је светитељ написао у последњим годинама живота. Зборник је састављен и објављен послје његове смрти.

У „De Nabuthae“ (389) Амвросије на примјеру трагичне судбине Навутеја, кога је погубио цар Ахав, индиректно критикује друштвено-политичке прилике тадашњег времена.

„De interpellatione Iob et David“ (око 388) говори о тешкоћама овоземаљског живота, о људској крхкости, о привидној срећи и благостању злих.

У „De bono mortis“ Амвросије, на основу тумачења појединих одјељака из Старог и Новог Завјета, изводи закључак да је смрт нешто добро за душу, разликујући при том три врсте смрти: духовну (као последицу гријеха), мистичну (као идентификацију са распетим Христом) и физичку (као одвајање душе од тијела).

„Expositio de psalmo CXVIII“ (389. године) чине 22 проповиједи у којима аутор тумачи 22 стиха најдуже 118. псалма, дајући вјерницима упутства за духовно усавршавање.

У „De fuga saeculi“ (око 395) аутор, ослањајући се на одређене стихове из Светог Писма, говори о душегубним опасностима које долазе из свијета који нас окружује и о користи удаљавања од тог свијета.

„Hexaemeron“ (између 386. и 390) је најпознатије Амвросијево егзегетско дјело. Ријеч је о девет бесједа изговорених током једне седмице, а потом објављених у шест књига. Иако је зависност *Hexaemeron*-а од истоименог списа Св. Василија и од Оригенових „Начела“ очигледна, аутору се мора одати признање да врло вјешто прерађује своје изворе.

Једино Амвросијево новозавјетно тумачење „*Expositio Evangelii secundum Lucam*“ чине бројне омилије које су произнесене у различито вријеме и обједињене у једно дјело. Јероним је овај спис сматрао плагијатом Оригена.

Морално-аскетски списи чине веома важан дио Амвросијевог литерарног стваралаштва. Најважније и најпознатије дјело из ове групе свакако је „*De officiis ministrorum*“ (О дужностима свештенослужитеља) које је настало између 386. и 391. године. Писано је по узору на Цицеронов „*De officiis*“, а састоји се из три дијела. У првом дијелу говори се о поштењу као основној пастирској врлини из које се рађају остале врлине: мудрост, праведност и умјереност. У другом дијелу аутор расуђује шта је корисно за пастира и хришћанина уопште и закључује да је корисно све оно што прати љубав, доброта и милосрђе. У трећем дијелу покушава да докаже уску повезаност између поштења и користи. Иако је зависно од Цицероновог дјела, највећи дио „*De officiis ministrorum*“ плод је Амвросијевих сопствених размишљања заснованих на личном опиту.

Проповиједи Св. Амвросија о дјевственом животу биле су веома популарне. Долазили су да их слушају и људи из удаљених провинција Римске империје. Од тих проповиједи оформљена су следећа дјела: „О дјевственицама“ (*De virginibus*), „О дјевствености“ (*De virginitate*), „О удовиштву“ (*De viduis*), „О васпитању дјевственица“ (*De institutione virginis*) и „Подстицање дјевствености“ (*Exhortatio virginitatis*).

У „*De virginibus*“ (377) Амвросије велича дјевственост као јеванђелску врлину, наводећи примјере знаменитих дјевственица и дјевственика: Агнију, Теклу, Св. Јована Крститеља итд. Живот Пресвете Богородице истиче као правило и образац дјевствености.

„*De viduis*“ (377) је блиско по садржају претходном дјелу. Повод за настанак овог дјела била је намјера неке удовице да ступи у други брак. Светитељ покушава да је одврати од те намјере истичући моралну вриједност удовиштва.

У „*De virginitate*“ (378) Амвросије, кога су неки оптуживали да жели да утиче на вољу неискусних дјевојака, брани ставове које је заступао у претходна два дјела.

Спис „*De institutione virginis*“ (391–392) уперен је против јеретика Јовинијана који је учио да је Пресвета Богородица престала бити дјева (тјелесно) након Христовог рођења. Ова јерес осуђена је на Миланском сабору.

У свом првом и најзначајнијем догматско-полемичком дјелу „О вјери“ (De fide) у пет књига, које је саставио на молбу цара Грацијана, Св. Амвросије изобличава аријанска и уопште јеретичка учења о другом лицу Свете Тројице. Прве двије књиге (378) су прави трактати, а остале три (око 380) су прерада већ изговорених бесједа. У „De fide“ Амвросије брани вјеру у Божанство Сина и излаже православно вјероисповиједање на темељу Никејског симбола. Ово дјело је веома важан извор за изучавање борбе православног хришћанства са аријанством и неким другим јересима.

Трактат „О Светом Духу“ (De Spiritu Sancto) састоји се из три књиге, а написан је 381, такође на молбу цара Грацијана. Амвросије наставља да обрађује теме започете у претходном спису. Циљ му је да докаже Божанство Светог Духа и његову једнакост са осталим лицима Свете Тројице. Трактат је писан под снажним утицајем кападокијских отаца, Св. Атанасија и Дидима.

У трактату „О тајни Господњег оваплоћења“ (De incarnationis Domini sacramento), насталом крајем 381. или 382, Амвросије наставља антиаријанску полемику започету у претходним дјелима и брани учење о цјеловитости људске природе у Христу против аполинаријеваца.

Двије књиге „О покајању“ (De Poenitentia) уперене су против присталица Новацијановог раскола. Њиховом ригоризму аутор супротставља умјерено црквено учење о покајању и опраштању grijехова.

У трактату „О Тајнама“ (De Mysteriis), насталом крајем осамдесетих или почетком деведесетих година IV вијека, Амвросије објашњава смисао основних Светих Тајни: Крштења, Миропомазања и Евхаристије. Дјело се састоји из вјешто прерађених бесједа, а намијењено је катихизацији новокрштених. Овом трактату садржајно је сродан спис „О свештенодејствима“ (De sacramentis), који чине стенографски забиљежене и необрађене бесједе. Иако два списа повезује мноштво паралелних мјеста, неки истраживачи оспоравају аутентичност и Амвросијево ауторство „De sacramentis“.

Кратко дјело „Тумачење Симбола“ (Explanatio symboli), настало око 390, представља стенографско излагање и објашњење Симбола вјере катихуменима.

Од Амвросијевих бесједа најзначајнија су три надгробна слова посвећена брату Сатиру (De excessu fratris Satyri) и царевима Валентијану II (De obitu Valentiniani) и Теодосију (De obitu Theodosii), и „Слово против Авксентија“ (Sermo contra Auxentium) које има догматски, антиаријански карактер.

Амвросијева писма (91) представљају врло важно свједочанство о религиозној и друштвеној клими у Римској империји током друге половине IV вијека. Она садрже драгоцене информације о организацији Цркве, о односу епископа према клиру и народу, о животу свештени-

ка, о методама и средствима које је Црква користила у борби са својим противницима и слично. Већина писама написана је у сагласности са у то вријеме постојећим правилима епистографије. Амвросије се није увијек придржавао тих правила, па нека његова писма и по обиму и по садржају личе на трактате, а нека су по форми слична црквеним проповиједима.

Св. Амвросије је један од највећих пјесника Западне Цркве. Његов пјеснички таленат дошао је до изражаја не само у литургијским химнама већ и у проповиједима и богословским дјелима. На многим страницама његовог *Шестоднев* налазимо задивљујуће пјесничке метафоре. Литургијске химне углавном је састављао у вријеме сукоба са аријанцима око Миланске базилике. Из „Слова против Авксентија“ сазнајемо да су сви присутни у храму (клир и народ) пјевали његове химне у којима су прослављали Свету Тројицу: Оца, Сина и Светога Духа. Од тридесетак химни које су до нас дошле под његовим именом четири су сигурно аутентичне: *Deus Creator omnium* (Господ Творац свега), *Iam surgigit hora tertia* (Већ долази трећи час), *Intende, qui regis Israel* (Чуј Ти који царујеш над Израиљем) и *Aeterne rerum Conditor* (Вјечних ствари Оснивач).

Амвросије је значајан и као реформатор црквеног појања у Западној Цркви. По угледу на источно сиријско појање, увео је антифоно појање, које наизмјенично изводе два хора. У поређењу са григоријанским напјевом, амвросијанско појање је једноставније и непосредније.

Дуго времена је владало мишљење да Св. Амвросије не заузима истакнуто мјесто међу црквеним оцима у области догматског учења, да није дао позитиван допринос богословским расправама свога доба и да његово богословље има еклектички карактер. У последње вријеме, када су његови списи подвргнути дубљој анализи, дошло се до закључка да је Св. Амвросије значајан и као догматски писац и као егзегета. Као врстан зналац грчког језика темељно је изучио дјела источних отаца од којих је усвојио низ садржајних идеја и уградио их у своје богословље. Истанчаним осјећајем за исправност учења и јасним формулацијама основних вјерских истина Св. Амвросије је значајно допринио одбрани православног вјероисповиједања на Западу, заснованог на одлукама Првог васељенског сабора.

Од првостепене важности за Амвросија била је одбрана православног учења о божанству Сина и Светога Духа. Отац никада није постојао без Сина (*De fide*. I, 79; IV, 108). Аријанско учење да Син није савјечан Оцу и да је било времена када га није било негира, по Св. Амвросију, „пуноћу Божанског савршенства“ (*perfectionis plenitudo divinae*; *De fide*. IV, 111) и подразумејева да је Бог, који је по својој природи неизмјењив, претрпио промјену (*De fide*. I, 61). Све што постоји у Богу Оцу припада такође и Богу Сину по природи а не по партиципацији. Амвросије истиче да рођење Сина није ни вољно ни невољно, јер се не

заснива на могућности воље, на вољној одлуци, већ на неком праву (*jure*) и својству (*proprietas*) Очеви природе (*De fide*. IV, 103).

Свети Дух је посебна ипостас која се не слива се ни са Оцем ни са Сином (*De Spir. Sanct.* I, 106). Као први аргумент за Божанство Светога Духа Амвросије наводи слугарство творевине и неслугарство Светог Духа. Ако читава творевина служи онда Свети Дух не може бити убројан у створења (*De Spir. Sanct.* I, 23). Он не може бити прибројан ни тјелесним ни духовним створењима: првима зато што у њих улива своју бестјелесну благодат (*incorpoream infundit gratiam*), а другима зато што они сами добијају освећење од Духа и тако превазилазе остала створења (*De Spir. Sanct.* I, 62). Као доказ за Божанство Светог Духа Амвросије наводи и Његову неизмјењивост и простоту, које су супротне измјењивој и множественој творевини. Не може бити подложен измјени Онај који друге преображава својом освећујућом благодаћу (*De Spir. Sanct.* I, 64). Свети Дух је пуноћа добра (*plenus bonitatis*; *De Spir. Sanct.* I, 69). Он није добар по партиципацији, као онај који добија добро, него по природи, као онај који саопштава добро (*quasi impertiens bonitatem*; *De Spir. Sanct.* I, 72).

По питању исхођења Светог Духа Амвросије нема увијек конзистентан став. На неким мјестима тврди да Свети Дух исходи од Бога (*ex Deo*; *De Spir. Sanct.* I, 24), или просто од Оца (*a Patre*; *De Spir. Sanct.* I, 25), а на неким да исходи и од Оца и од Сина (*Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio*; *De Spir. Sanct.* I, 120), или просто од Сина (*Procedit ex Filio*; *De Spir. Sanct.* I, 119).

За истинско благочешће, по Св. Амвросију, неопходно је исповиједати вјеру у Божанство Оца и Сина и Светога Духа. Онај ко одбацује једног од Њих све одбацује: „Нечастиво поступа онај који умањује Оца, или Сина, или Светога Духа, јер не вјерује у Оца онај који не вјерује у Сина и не вјерује у Сина Божијег онај који не вјерује у Духа.“

Свети Амвросије истиче да између Оца, Сина и Светога Духа постоје разлике у ипостасним својствима али нема одвојености и мноштвености (*De fide*. I, 26), јер је Света Тројица један Бог по јединству суштине или природе (*Exr. Ps.* 1, 22; *De fide*. I, 27). За разлику од кападокијских отаца, за које је основни принцип јединства Свете Тројице личност Оца као јединог извора и узрока, за Св. Амвросија се то јединство огледа у једној суштини, вољи, сили, дејству, слави и имену (*De fide*. I, 10, 13, 17, 23; II, 50, 85; IV, 74).

Учење о Христу код Св. Амвросија је доста развијено и потпуно сагласно са потоњим христолошким одлукама и дефиницијама. Јединствени домострој спасења који је Бог објавио у Старом Завјету, остварен је Христовим доласком у Новом Завјету. Христос је ради спасења људи примио плот и смртна страдања. У једном лицу Господа Исуса Христа сјединиле су се двије природе: Божанска и човјечанска. Амвро-

сије нарочито наглашава јединство богочовјечанске личности. Христос је један (*unus*) и нераздјељив је по броју (*inseparabilis numero*); „Један и исти био је слуга и Господ, Свевишњи и човјек“ (*De fide*. III, 8); „Онај Који се прије вјекова родио од Оца касније је примио плот од Дјеве“ (*Exp. Ps.* 35, 4). Против аполинариста истиче пуноћу човјечанске природе у Христу: „... Он је примио тијело да би га васкрсао; примио је и душу савршену, разумну, људску“ (*De incarn.* VII, 65). Заједно са тијелом и душом Христос је примио и тзв. невине страсти које су последица првородног гријеха: „Потребно је било да Онај Који је примио тијело прими и све што је својствено тијелу да би могао осјетити глад, жеђ, немир, тугу“ (*Exp. Luc.* VII, 133).

Св. Амвросије јасно заступа учење о двије енергије (диоенергизам) и двије воље (диотелитство) у Христу: „... гдје постоји разлика природа тамо не може бити једно дејство (*De fide*. II, 70)... гдје нема једног дејства нема ни једне воље, у Христу је једна воља човјечанска, а друга Божанска“ (*alia voluntas hominis, alia Dei; De fide*. II, 52).

Амвросије је доста пажње посветио учењу о првородном гријеху и његовим последицама. Узроци пада прародитеља су непоштовање Божијих заповијести и њихово стремљење да постану као Бог (гордост). Последице грехопада биле су погубне за човјека. Пошто је изгубио небески лик (*imaginem caelestis*) и обукао се у земаљско обличје (*effigiem terrestriis*; *Hexaem.* VI, 42) првостворени Адам се лишио Божанске благодати (*Exp. Ps.* 10, 16), а његов ум почео је да се потчињава нижим стихијама (*Apol. David altera.* 19). Нарушавањем заповијести постао је крив пред Богом, па је потпао под праведну осуду (*justam sententiam*) и постао смртан (*Apol. David altera.* 19). Гријех се укоријенио у његовој природи, која је, заражена преступом, изгубила способност да не гријеши (*Exp. Ps.* 1, 22). Адамов гријех пренио се на све његове потомке. Сви људи по наследству (*de successione*) имају гријех првог човјека (*peccatum primi hominis; De mysteriis.* 32). Првородни гријех дјеца наслеђују од родитеља у самом акту зачећа (*De Jacob.* I, 13).

Закон плоти (закон гријеха), који обитава у спољном човјеку, потиснуо је закон ума (закон Божији), који обитава у унутрашњем човјеку, и учинио нас својим робовима вукући нас према гријеху тако да чинимо и то што не желимо (*Exp. Ps.* 36, 64). Оваплоћени Логос обновио је људску природу и изгнао из ње смрт и трулежност. Божанска благодат је поново почела да обитава у човјеку више и јаче него прије грехопада. Преизобиље благодати настанило се тамо гдје је било преизобиље гријеха (*De Jacob.* I, 22), а човјеку се открио пут не само у изгубљени рај већ и на само небо, пут ка обожењу. За разлику од Августина, по коме је спасење резервисано само за изабране (предодређене), Амвросије учи да сви који слушају ријеч Божију, учествују у Светим Тајнама и одржавају заповијести могу да се спасу.

Занимљиво је Амвросијево учење о „блаженој кривици“ праоца Адама (Ехр. Лус. IV, 9). Кривица прародитеља се, по Св. Амвросију, показала плодотворнијом него невиност, зато што је невиност учинила човјека надменим а кривица га је смирила и потчинила га закону (De Jacob. I, 21). Старозавјетни закон, који је дао Бог, показао се као користан јер је привукао благодат (*adquisivit gratiam*) и припремио човјечанство за долазак обећаног Месије (De inst. virg. 17, 104).

Својим учењем о Цркви Амвросије је извршио снажан утицај на Августина. У предзнању Божијем Црква постоји као једна и јединствена, а у историји она се дијели на Цркву небеску и Цркву земаљску (De interpel. Iob. IV, 9). Супротно новацијанима који су говорили да је Црква друштво светих, Св. Амвросије истиче да Црква земаљска, која је икона Цркве небеске, сабира све вјерујуће, како свете тако и грешнике који стреме покајању и исцјељењу (De poenit. I, 7). Црква је установљена ради спасења људи и зато јој припадају и грешници које она треба да приведе спасењу. Св. Амвросије усрдно моли Христа да се обрати свима (*ad univversus*), да сабере добре и зле, хроме, слијепе, глуве и да свима њима напуни свој дом (De poenit. I, 30).

Термин католичански (*catholicus*) код Амвросија означава једно црквено сабрање разних народа. Црква обухвата сву разумну твар и испуњава собом читаву земљу, сав *orbis terrarum* (васељену). Смјешта у себе сабрање народа (*congregationem gentum*), не правећи разлику између Јевреја и Грка, између варвара и скита, између роба и слободног.

Цркву Св. Амвросије назива Градом Божијим (*civitas Dei*; Ехр. Ps. 22, 5) који је супротност Граду земаљском (*civitas terrena*; Ер. 14, 104). Под Градом земаљским Амвросије не подразумијева никакву организацију или институцију. Тај појам код њега има искључиво морални смисао и означава свијет уопште, који представља царство гријеха (*regnum peccati*; Enarrat. in XII psalm. 45, 16) и мјесто зла (*locus malitiae*; De fuga saec. 19). Хришћанин треба да се удаљи из овог земаљског града (*de hac civitas terrena*), јер је његов град вишњи Јерусалим (*superior Hierusalem*). Христос је зато изишао из града и пострадао изван градских врата да бисмо и ми изишли из овога свијета (*de hoc mundo*) и живјели изнад свијета (*supra mundum*; Ер. 63). Будући да је ђаво главни узрочник гријеха у свијету он са својим вјерним члановима образује један организам. Као што свеукупност вјерујућих у Христа образује једно Тијело Христово, тако и ђаво и његове присталице образују „тијело змије“ (*corpus draconis*; Enarrat. in XII psalm. 37, 9).

Св. Амвросије детаљно објашњава смисао Светих Тајни Крштења, Миропомазања и Евхаристије. Он наводи и тумачи мноштво догађаја из старозавјетне историје који тајанствено изображавају крштење: Потоп, прелаз преко Црвеног мора, огњени стуб итд. Сви ти праобрази, по Св. Амвросију, треба да покажу неофиту да Крштење пред-

ставља спасење, исцјељење, очишћење, ново стварање, ново рођење, просвјећење.

Трокатном погружавању претходи чин водоосвећења (*aquae consecratio*) без којег се вода не може очистити, будући да је сама по себи обично вештасто бескорисно за Свете Тајне (*De myst.* 14, 19). Очишћење и исцјељење не долазе од воде већ од благодати коју саопштава Свети Дух. Вода не исцјељује ако не сиђе на њу Свети Дух и не освети је (*De sacram.* I, 15). У води Крштења човјек умире за свијет и за гријех и васкрсава за вјечни живот и за Бога (*De myst.* 21).

Крштењем се спирају наши лични гријеси (*peccata propria*), а да би се одстранио наследни гријех (*de successione peccatum, haereditaria peccata*) неопходно је, по Св. Амвросију, омивање ногу, зато што је Адам добио од ђавола спотицање и отров се раширио по његовим ногама (*De myst.* 32).

Након крштења водом слиједи Миропомазање. Миро се излива на главу по библијском примјеру (Пс 132, 2) и служи као помазање за „духовно царство“ и „духовно свештенство“ (*De sacram.* IV, 3). Миро симболизује „миомирис васкрсења“. Крштени, помазан духовном благодаћу, постаје „род изабрани“ (*De myst.* 29, 30).

Највећу важност за хришћански живот има Тајна Евхаристије у којој стварно присутни Христос свакодневно приноси спасоносну жртву. За разлику од опијања вином, које узрокује тетурање и посртање, узимање светих дарова под видом хљеба и вина узрокује „трезвену опијеност Духом“ (*sobriam ebrietatem Spritus; Splendor paternae gloriae*), која нас чини разборитим и утемељује нас у Христу. Св. Амвросије препоручује свакодневно причешћивање. „Хљеб насушни“ треба узимати свакодневно а не једном годишње као што је то обичај код Грка, јер онај ко има рану тражи лијек; наша рана је подложност гријеху а лијек „небеска и Света Тајна“ Евхаристије (*De sacram.* V, 25; VI, 24). „Ја који непрестано гријешим треба стално да имам лијек“ (*De sacram.* IV, 28).

Учење о пастирству, које представља важан сегмент његовог богословља, Св. Амвросије је изложио у у спису „*De officiis ministrorum*“. Главна обавеза свештенослужитеља је да распламсава у срцима свих хришћанску љубав која је знак и доказ праве вјере. Храброст је врлина која треба да краси истинског пастира. Он не смије да ћути онда када се нарушава правда Божија. Само храбар и обазрив човјек може да предуприједи могући исход догађаја. У вријеме гоњења дозвољено је ради виших циљева бјежати, али не треба због страха одступити од вјере. Неопходно је показати непоколебљивост и одлучност како наш ум не би смутили никакви ужаси, мучења и туге. Храброст треба показати и приликом заштите слабих и немоћних. Храбар је и онај ко побјеђује самог себе, задржава гњев и не пада у искушења.

Пастир треба да буде опрезан у разговору са својом паством и да пажљиво одмјери и испита сваку ријеч да ли је она корисна или штетна.

Неумјесним шалама он може да унизи не само предмет разговора него и свој чин.

Слушање похвала од ласкаваца, по Св. Амвросију, представља велико искушење за пастира. На „смекшавање“ ласкањем нико није потпуно имун и зато светитељ савјетује свештенослужитеље да се отарасе ласкаваца.

Као једну од највећих врлина, која треба да краси истинског пастира, Амвросије истиче нестицање. Врлина нестицања огледа се у нашој бризи и нашем размишљању о добробити других а не о својим интересима. Не само свештенослужитеље већ и сваког истинског хришћанина треба да краси врлина нестицања. Она се пројављује прије свега у раздавању милостиње свим потребитима. У таквим случајевима треба пројављивати шчедрост, али само разумну шчедрост, а не расипништво.

Свети Августин

(Aurelius Augustinus; Αυγουστίνος Ιππώνος)

Св. Августин је рођен 13. новембра 354. у Тагасту, градићу у сјеверноафричкој провинцији Нумидији, која је тада била дио Римске империје. Његов отац Патриције био је многобожац, а мајка Моника хришћанка. Снажан утицај на Августина извршила је његова дубоко религиозна мајка Моника која је васпитавала дјецу (Августин је имао брата и сестру) у духу хришћанске вјере. Када се једном приликом тешко разболело мајка га је ужурбано припремала да прими крштење, али је након наглог оздрављења и одгађања крштења Августин почео све више да се удаљава од хришћанства живећи разуздано и грешно. Он је у свему томе видио Божији промисао: „Зато је било одгођено моје очишћење, као да је било потребно да се још више упрљам ако поживим, јер би послје бање крштења била већа и опаснија моја кривица ако бих опет упао у прљавштине гријеха“ (Confess. I, 11).

Своје школовање Августин је започео у родној Тагасту, а наставио у сусједној Мадаури, гдје је изучавао књижевност и реторику. За разлику од римских писаца које је читао са одушевљењем, нарочито Вергилија, грчка књижевност и грчки језик никада нису прионули за његово срце (Confes. I, 14).

Када му је било 16 година запао је у новчане проблеме, због чега се из Мадауре морао вратити кући, гдје се придружио групи младих преступника са којима је, како сам каже, „... ходио улицама Вавилона“ (тј. грешног свијета; Confess. II, 2). Та непријатна епизода у његовом животу се на срећу брзо завршила и он је, захваљујући новчаној помоћи свог покровитеља сенатора Романијана, наставио школовање у престоници римске Африке Картагини.

Морално посрнула и хедонистички настројена средина као да је одговарала темпераментном и страственом Августину. Живио је раскалано, прекомјерно се одавајући наладама (Confes. III, 2). Имао је и конкубину која му је родила ванбрачног сина Адеодата. Усред задовољства у којима је уживао, Августин је 373. прочитао, данас изгубљени, Цицеронов дијалог „Хортензије“ (Hortensius), који је у њему пробудио љубав према мудрости и који представља почетак његовог пута према обраћању, што је описао у својим „Исповјестима“: „Та књига доиста је промијенила моја осјећања... Одједном су ми омрзнула сва испразна надања, те сам почео да жудим за бесмртном мудрошћу са невјероватним жаром свога срца и почео сам се дизати да бих се вратио Теби“ (Confes. III, 4). Након поменутог дијалога Августин је ријешао да прочита и Свето Писмо, али се брзо разочарао. Књижевна форма старолатинских превода Светог Писма учинила му се доста грубом и примитивном у поређењу са сјајном Цицероновом прозом (Confes. III, 5).

Године 374. Августин је приступио секти манихејаца (Confes. III, 6). Ови јеретици су се хвалили да могу дати чисто рационално објашњење свијета, да могу објаснити постојање зла и да могу своје ученике помоћу голог разума довести до вјере. Све догађаје у свијету они су тумачили као борбу између двију вјечних сила: царства добра или свјетлости, којим влада добри Бог, и царства зла или таме, којим влада зли бог или сатана. Вјерујући да је то она мудрост за којом је жудио Августин је у почетку лако прихватио дуалистичко учење ове секте.

Након завршетка студија предавао је књижевност и реторику у свом родном граду Тагасту (Confes. IV, 2). У Каратагину се враћа 376. године (Confes. IV, 7), гдје ради као учитељ реторике. За вријеме свог другог боравка у Картагини Августин је доста времена посвећивао озбиљном научном раду. Изучавао је природне науке, астрономију и астрологију, али је почео да уочава и слабости манихејства, како на пољу теологије тако и на подручју морала. Приметио је да је учење ових секташа препуно митолошког садржаја, нарочито у области космологије (Confes. V, 3; V, 7). Августинова манихејска увјерења била су из темеља пољуљана и он је одлучио да напусти секту 383. године (Confes. V, 7). Преселио се у Рим (Confes. V, 8), а онда и у Милано, гдје се тада налазио царски двор и гдје је добио престижан посао захваљујући препорукама римског префекта, паганина Симака (Confes. V, 13). На путу су га пратили његови пријатељи и мајка Моника.

У Милану се упознаје са неоплатонским учењем које ће значајно утицати на његово богословље. Одушевљава се Платиновим књигама (De b. vita I, 4) које су „изазвале прави пожар у његовој души“ (Contr. Acad. 2, 2, 5). Читајући платоничаре долази до закључка да је Бог духовни принцип, и да се не састоји од честица добра посијаних међу честицама зла, како су учили манихејци. Такође је схватио да зло није

вјечни принцип и да постоји само као недостатак добра, као лишеност бића, и да зависи од човјекове слободне воље. Августин ће се и након обраћања односити са поштовањем према платонизму: „Када би ти људи (платоничари) могли поново да проживе свој живот са нама, они би, измјенивши неке ријечи и мисли, постали хришћани, као што су то постали многи платоничари наших дана“ (*De vera rel.* 7); „Нема никог ко би нама хришћанима био ближи од платоничара“ (*De civ. Dei VIII*, 5).

Након читања списа неоплатоничара, Августин је прешао на читање посланица апостола Павла, које су одиграле значајну улогу у његовом обраћању. Ипак, кључни моменат у његовом трагању за истинитим Богом био је сусрет са Св. Амвросијем. Појава светог епископа миланског оставила је неизбрисив траг на његов духовни развој којем је дала хришћански правац. Августин је редовно слушао његове проповиједи. У почетку се дивио његовој рјечитости, не обраћајући пажњу на садржај проповиједи. Када је примијетио да Св. Амвросије раскрива духовни смисао скривен испод површине текста, он је помно почео да прати и садржај његових проповиједи: „Највише ме је подстакло када сам видио како је ријешо, једну или другу, па и више потешкоћа из Старог Завјета, које су ме убијале када сам их узимао дословно. Пошто је тако више мјеста у оним књигама протумачио у духовном смислу, већ сам почео осуђивати ону своју малодушност, када сам вјеровао да се уопште не могу побјигати они који проклињу Закон и Пророке“ (*Confes. V*, 14).

Пошто је Св. Амвросије успио да сруши Августинове предрасуде према хришћанству и манихејске приговоре против библијских антропоморфизама, његов пут према обраћању био је отворен. Пуна истина за којом је дуго и мукотрпно трагао најзад му је била откривена, а он ју је с радошћу прихватио у васкршњој ноћи 386, када га је заједно са његовим сином Адеодатом крстио Свети Амвросије Милански (*Confes. IX*, 5–6).

У јесен 387. Августин је одлучио да се врати у своју отаџбину. Но у Остији, док се спремао за полазак, изненада се упокојила његова мајка Св. Моника (*Confes. IX*, 11), па се Августин непланирано задржао још неко вријеме у Риму, гдје је написао неколико дјела (*Retract. I*, 7). Када се коначно вратио у Африку у јесен 388. настањује се у Тагасту гдје организује монашку заједницу. Као учен теолог и строги аскета веома брзо је постао познат у својој отаџбини. Године 391. Августин је посјетио Ипон Регијски, други по важности град у римској Африци, гдје га је мјесни епископ Валерије рукоположио за свештеника. Ово рукоположење није прошло без Августиновог противљења, али остарјели Валерије, коме је помоћ тако рјечитог и образованог свештеника била неопходна, није одустајао од своје намјере коју је, уз огромну подршку вјерног народа, спровео у дјело (*Possid. Vita Aug.* 3). Четири године касније (395), након Валеријевог упокојења, Августин је посвећен за епископа Ипонског и на тој катедри ће остати до краја живота.

Св. Августин је био узоран епископ, потпуно посвећен пастирском позиву и интелектуалном раду. Борио се против јеретика и расколника. Проповиједао је више пута недјељно својој пастви, помагао сиромашне и болесне, бринуо се о васпитању клира и организацији женских и мушких манастира. Много труда уложио је да поправи морално стање своје пастве која се није у потпуности ослободила многобожачких навика. Неки од њих су се у тешким тренуцима молили „небеској богињи“ (In Ps. 62), неки су носили многобожачке амајлије и обраћали се за помоћ гатарама (Ер. 124–126).

Четири године прије своје смрти он је изабрао за свог помоћника и наследника Хераклија. Када је вјерницима представљао оног који ће га наслиједити на ипонској катедри казао је: „У овом смо животу сви смртни, но последњи дан овога живота за свакога је појединца увијек неизвјестан. Ипак, у дјетињству се надамо достићи раздобље адолесценције; у адолесцентском добу младост; у младости одрасло доба; у одраслом добу зрелост; у зрелости старост. Нисмо сигурни да ћемо то достићи, али се надамо. Старост, напротив, нема пред собом неко друго раздобље којем би се надала; само њено трајање несигурно је... Ја сам вољом Божијом стигао у овај град у највећој снази својега живота, но сада је моја младост прошла, ја сам већ стар“ (Ер. 213, 1). Током те четири године Августин је био интелектуално веома активан. Довршио је нека значајна дјела, водио јавне расправе са јеретичима, заузимао се за успостављање мира у афричким провинцијама које су опседали Вандали. У мају 430. „разарачи Римског царства“, како Августинов биограф Посидије назива Вандале (Vita Aug. 30), почели су да опседају Ипон. Током вандалске опсаде Ипона, 28. августа 430, Августин је предао душу Богу. Након пада Ипона његови земни остаци пренесени су најприје на Сардинију, а одатле око 725. у базилику Светог Петра у Павији, гдје и данас почивају.

Св. Августин је један од најплоднијих и најсвестранијих писаца у историји Цркве. По обиму написаног превазилази га само Ориген. Његово литерарно наслеђе обухвата 133 дјела, 218 писама и око 400 проповиједи. Списи су му тематски разноврсни и можемо их разврстати у осам група: аутобиографски, философски, догматски, полемички, апологетски, егзегетски, морално-аскетски и пастирски.

Своје најпопуларније дјело „Исповијести“ (Confessiones), у 13 књига, Августин је написао између 397. и 400. на молбу Павлина Ноланског, који је од њега тражио да изложи историју свога обраћања. „Исповијести“ имају аутобиографски карактер, а састоје се из два дијела: историјског (књиге I–IX), у којем Августин говори о свом животу до обраћања, односно до смрти своје мајке и одласка у Африку, упуштајући се при том у дубоку анализу свега што је проживио, и философско-богословског (књиге X–XIII), у којем говори о богопознању, стварању свијета,

материји, времену, Светој Тројици итд. У овом спису Августин се показује као прави мајстор самопогледања и самоанализирања који с лакоћом осликава и анализира своја душевна стања и открива најдубља осјећања и пориве.

Пред крај живота (426–427) Августин је написао дјело „Преиспитивања“ (*Retractationes*), у двије књиге, у којем такође има доста аутобиографског материјала. „Преиспитивања“ садрже критички преглед Августинових дјела и представљају веома важан извор за утврђивање времена и околности њиховог настанка и за праћење еволуције мисли епископа ипонског.

Августин је, прије своје епископске хиротоније, написао већи број дјела са философским садржајем у којима се осјећа снажан утицај неоплатонизма. Овој групи припадају и три дијалога: „Против академичара“ (*Contra Academicos*), „О блаженом животу“ (*De Beata Vita*) и „О поретку“ (*De Ordine*), које је Августин написао у Касицијаку, сеоском имању свога пријатеља Верекунда, гдје се повукао у јесен 386, да би се припремио за крштење.

У спису „Против академичара“, у три књиге, Августин излаже своје аргументе против скептицизма, који, по њему, представља велико зло, јер својом релативизацијом истине подрива основе вјере и морала.

У „*De Beata Vita*“ Августин доказује да се права срећа састоји у спознаји Бога, а у „*De Ordine*“ бави се питањем поријекла зла у свијету и његовим мјестом у Божијем провиђењу.

Током свог боравака у Милану 387. Августин је написао „Монолог“ (*Solliloquia*), „О бесмртности душе“ (*De Immortalitate Animae*) и трактат „О музици“ (*De Musica*).

„*Solliloquia*“ је написан у форми разговора душе са разумом. Пошто је констатово да је истина, по својој природи, бесмртна, Августин закључује да и душа, као обитавалиште истине, није подложна смрти.

Трактат „*De Musica*“, у шест књига, је једини сачуван спис из планираног али неоствареног циклуса трактата о слободним умјетностима (*artes liberales*), у којем Августин даје подробна естетско-философска објашњења основних елемената музичке умјетности. Овдје налазимо знамениту дефиницију музике: *Musica est scientia bene modulandi* – Музика је наука о добром ритму (складу, мјери).

Свој најзначајнији и најпознатији философски спис „О слободи воље“ (*De libero arbitrio*), у три књиге, Августин је писао са прекидима. Прва књига настала је 387/388. године, а остале двије Августин је написао током своје свештеничке службе (391–395). О самом наслову списка Августин у „*Retractationes*“ каже: „Након што смо пажљиво одмјерили аргументе, сложили смо се да зло нема никакав други узрок осим слободног одлучивања воље“. У „*De libero arbitrio*“ Августин разматра питања везана за поријекло зла, човјекову слободу и одговорност.

Расправа „О величини душе“ (*De quantitate animae*) и дијалог „Учитељ“ (*De magistro*) спадају такође у Августинове философске списе. У „*De quantitate animae*“ аутор дефинише однос душе и тијела у човјеку, истичући да је душа активни принцип којем је тијело подложно на биолошком, психолошком, моралном и религиозном плану. У спису „*De magistro*“ Августин трага за најадекватнијим дидактичким методом за предавање информација између учитеља и ученика. Он се залаже за метод унутрашњег просвјетљења, у којем се проблем комуникације између учитеља и ученика своди на стимулисање индивидуалних способности и активности ученика. Поуку, као најраширенији дидактички метод, Августин сматра много мање ефикасном од претходног метода.

Своје најзначајније и најпознатије догматско дјело „О Тројици“ (*De Trinitate*), у 15 књига, Августин је започео 400. а завршио 417. године. У првом дијелу списа (књиге I–VII) Августин излаже догматско учење о Светој Тројици на основу Светог Писма; у другом дијелу (књиге VIII–XV) покушава да приближи Тројични догмат људском разуму и људским спознајним моћима.

„Приручник Лаврентију, или о вјери, нади и љубави“ (*Enchiridion ad Laurentium, sive de Fide, Spe et Charitate*) Августин је написао 421. године. Спис садржи опширно излагање вјере са подробним расуђивањима аутора о благодати и предодређењу.

Осим наведених, догматски карактер имају и следећа дјела: „О вјери и символу“ (*De fide et symbolo*), „О хришћанској борби“ (*De agone christiano*), „О 83 различита питања“ (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*), „О различитим питањима Симплицијану“ (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*) и „О вјери и дјелима“ (*De fide et operibus*).

Августин је аутор великог броја полемичких списа уперених против манихејаца, донатиста, пелагијанаца и других јереси.

Своју антиманихејску полемику Августин је започео 388. списом „О обичајима католичанске Цркве и о обичајима манихејаца“ (*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*), а завршио 405. године списом „О природи добра против Манихејаца“ (*De natura boni contra manichaeos*). Антиманихејски карактер имају и следећа Августинова дјела: „О Постању против манихејаца“ (*De Genesi contra manichaeos*), „О двјема душама против манихејаца“ (*De duabus animabus contra manichaeos*), „Против Секунда манихејца“ (*Contra Secundinum manichaeum*), „Расправа против Фортуната манихејца“ (*Disputatio contra Fortunatum manichaeum*), „Против Адиманта, ученика манихејаца“ (*Contra Adimantum, manichaei discipulum*), „Против посланица манихејаца“ (*Contra epistolam manichaei*), „Против Фауста манихејца“ (*Contra Faustum manichaeum*) и „Против Феликса манихејца“ (*Contra Felicem manichaeum*). У овим списима Августин најчешће говори о поријеклу зла,

о природи добра, о слободи воље, о природи и улози материјалног свијета, о Цркви као источнику благодати и светости и слично.

Прве трактате против расколника донатиста Августин је написао за вријеме свештеничке службе у Ипону. У списима против донатиста Августин развија учење о Светим Тајнама и Цркви. Нарочито критикује донатистичку праксу поновног крштавања, истичући да крштење у име Свете Тројице не треба понављати, јер се у њему добија благодат која исходи од Христа а не од човјека. Најзначајнији Августинови антидонатистички списи су: „Псалам против партије Доната“ (*Psalmus contra partem Donati; Abecedarium*), „О крштењу против донатиста“ (*De baptizmo contra donatistas*), „Против Кресконија Граматика“ (*Contra Cresconium grammaticum*), „Против Парменијанових посланица“ (*Contra epistolam Parmeniani*), „Против Петилијанових списа“ (*Contra litteras Petilian*), „Посланица православнима против донатиста или О јединству Цркве“ (*Epistula ad catholicos de secta Donatistarum seu De unitate ecclesiae*) и „Кратко изложење спора са донатистима“ (*Breviculus collationis cum donatistis*).

Када су против донатиста издати царски едикти Августин је своју пажњу усмјерио на побијање јеретика пелагијанаца који су пренаглашавали улогу људске воље у човјековом спасењу и умањивали улогу благодати. Антипелагијанску полемику Августин је започео 412. трактатима „О казнама и отпуштању гријехова, а такође и о крштењу дјече Марселину“ (*De peccatorum meritis et remissione et de baptizmo parvulorum ad Marcellinum*) и „О духу и слову Марселину“ (*De spiritu et littera ad Marcellinum*). У првом трактату Августин полемише са пелагијанским учењем о изначалној безгрешности (*impeccabilitas*) људске природе и указује на праксу крштавања новорођенчади која јасно свједочи да се Адамов гријех преноси на све његове потомке. У другом трактату Августин оспорава тезу пелагијанца о потенцијалној могућности постојања безгрешних људи и прави разлику између „спољашње“ благодати – слова закона, и „унутрашње“ благодати – духа закона. Такође истиче разлику између „жељети“ (*vele*) и „моћи“ (*posse*). „Као што понекад желимо то што не можемо, исто тако ми понекад можемо оно што не желимо“. Слобода се састоји у способности нешто испунити, а не просто у способности избора. Благодат је неопходна за васпостављање природе која је повријеђена Адамовим гријехом.

Иако је 418. пелагијаназам био осуђен, најприје од сабора афричких епископа, а потом и од цара Хонорија, Августин је наставио своју антипелагијанску полемику. Када га је Јулијан Еклански оптужио да је измислио појам првородног гријеха Августин је одговорио трактатом „О женидби и о пожуди“ (*De nuptiis et concupiscentia*), а потом је 421. написао опсежније дјело „Против Јулијана пелагијанца“ (*Contra Julianum pelagianum*), у шест књига, у којем темељно побија Јулијанове тезе.

Међу важније антипелагијанске списе, осим поменутих, спадају још: „О Пелагијевим дјелима“ (*De gestis Pelagii*), „О благодати Христовој и првородном гријеху против Пелагија и Целестија“ (*De gratia Christi et de peccato originale contra Pelagium et Coelestium*), „О благодати и слободној вољи Валентину“ (*De gratia et libero arbitrio ad Valentinum*), „О души и њеном поријеклу“ (*De anima et ejus origine*), „О предодређењу светих Просперу и Иларију“ (*De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium*), „О дару истрајности“ (*De dono perseverantiae*).

У Августинова полемика дјела спадају и три трактата против аријанаца [„Против бесједе аријанаца“ (*Contra sermonem arianorum*), „Спор са Максимином“ (*Collatio cum Maximino*) и „Против Максимиана“ (*Contra Maximinum*)], трактат „Орозију против присцилијаниста и оригениста“ (*Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas*) и антимаркионистички спис „Против непријатеља закона и пророка“ (*Contra adversarium legis et prophetarium*).

Своје најзначајније и најутицајније дјело, монументалну апологију „О граду Божијем“ (*De civitate Dei*), у 22 књиге, Августин је писао од 413. до 426. године. Повод за писање овог дјела биле су оптужбе многобожаца да је за разарање Рима од стране Гота 410. године криво хришћанство. О томе Августин у спису „*Retractationes*“ каже: „Рим би разрушен под ударцима навалe Гота предвођених Аларихом: бијаше то страха велика. Поклоници многих лажних богова, које обично називамо паганима, у настојању да кривицу за то свале на хришћанску религију почеше проклињати правог Бога оштрије и с већом горчином но иначе. Зато сам, разгорјевши се ревношћу за дом Божији, одлучио написати књиге против њихових проклињања и њихових грешака“.

Дјело се обраћа паганској и хришћанској читалачкој публици: првима жели доказати да су њихове оптужбе против хришћана неутемељене и да само хришћанство може ријешити многе проблеме са којима се они сами сусрећу, а друге жели да оснажи и утврди у вјери, како се не би обесхрабрили пред учесталим нападима пагана и како би могли са висине Божанског домостроја спасења посматрати људску историју, која ће се сигурно завршити коначном побједом оних који служе истинитом Богу.

„*De civitate Dei*“ се састоји из два дијела: апологетског (књиге I–X), који има за циљ побијање многобоштва разоткривањем свих његових заблуда и недостатака, и катихетског (књиге XI–XII), који има за циљ да објасни историјско значење и догматски садржај хришћанстава и да покаже величину и славу Града Божијег кроз његово супротстављање граду земаљском.

Августинов таленат и свестраност највише су дошли до изражаја у „*De civitate Dei*“, гдје су обједињене готово све важне теме којима се бавио у претходним дјелима. Ово дјело извршиће снажан утицај на развој средњовјековне мисли.

У другом по важности апологетском дјелу „О истинитој религији“ (*De vera religione*), насталом између 389. и 391, Августин побија скептицизам и политеизам и показује зашто хришћанство треба сматрати једином истинитом религијом.

У трактату „Против Јудеја“ (*Adversus Iudaeos*) Августин доказује истинитост месијанства Господа Исуса Христа и осуђује оне који су наставили да чувају јудејске обичаје.

Два краћа списа, „О корисности вјере Хонорату“ (*De utilitate credendi ad Honoratum*) и „О вјери у ствари невидљиве“ (*De fide rerum invisibilium*), имају такође апологетски карактер.

Августин је значајан и као тумач Светог Писма. У егзегези користи буквални и алегоријски метод. У научним коментарима и у полемичким списима даје предност првом, а у омилијама даје предност другом методу. О методама тумачења Светог Писма Августин подробно говори у спису „О хришћанском учењу“ (*De doctrina christiana*), који представља први уџбеник библијске егзегезе у древној Цркви.

Два списа Августин је посветио егзегези Књиге Постања: „О књизи Постања дословно“ (*De Genesi ad litteram*), у којем тумачи прва три поглавља, и „О књизи Постања: недовршено дјело“ (*De Genesi ad litteram: liber imperfectus*) које је прекинуо код 26. поглавља.

„Изолагања о Псалмима“ (*Enarrationes in Psalmos*) представљају записе проповиједи које је епископ ипонски изговорио између 394. и 418. године.

Егзегези Старог Завјета посвећена су и следећа дјела: „О питањима у Седмookњижју“ (*Questionum in Heptateuchum*), „О језику Седмookњижја“ (*Locutionum in Heptateuchum*) и „Забљешке на Јова“ (*Adnotationes in Job*).

Међу новозавјетним коментарима посебно мјесто припада спису „О сагласности јеванђелиста“ (*De consensu Evangelistarum*), у 4 књиге, у којем Августин реконструише јеванђелску историју на бази сва четири Јеванђеља, настојећи да помири привидне противрјечности између четири извјештаја.

„Расправе на Јеванђеље по Јовану“ (*Tractatus in Iohannis Evangelium*), настале 411–417, спадају међу његова боља тумачења.

Егзегези Новог Завјета посвећена су и следећа дјела: „Изолагање на неке изреке из Посланице Римљанима“ (*Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*), „Изолагање Посланице Галатима“ (*Expositio epistolae ad Galatas*), „Расправе на Јованову посланицу Парћанима“ (*Tractatus in Epistolam Iohannis ad Parthos*).

Августин је аутор значајног броја радова са морално-аскетским садржајем, од којих ћемо навести само неке: „О уздржању“ (*De continentia*), „О трпљењу“ (*De patientia*), „О светој дјевствености“ (*De sancta virginitate*), „О раду монаха“ (*De opere monachorum*), „О добру удовиштва“

(De bono viduitatis), „О лажи и Против лажи“ (De mendacio i Contra mendacium). Овој групи припада и у средњем вијеку веома популарно дјело „Огледало“ (Speculum), које представља збирку моралних поука извучених из Библије. Неки истраживачи оспоравају Августиново ауторство овог списка.

Августинов пастирски спис „О катихезацији неупућених“ (De catechizandis rudibus) посвећен је проблемима поучавања многобројних неписмених хришћана. Састоји се из два дијела: у првом се дају упутства како треба поучавати Свето Писмо; у другом се наводе поучни примјери.

Св. Августин је највећи теолог Западне Цркве, чије је учење извршило снажан утицај не само на токове латинског богословља већ и на цјелокупну западну културу. У развоју његове богословске мисли могу се уочити три фазе, које се поклапају са његовом борбом против три различита противника црквеног учења: манихејства, донатизма и пелагијанства. У свом вјероисповиједању Августин је углавном сагласан са учењем Православне Цркве, али понекад заступа и неке спорне ставове, као што је то случај са учењем о благодати, које никако не треба поистовјетити са јеретичким учењем Жана Калвина, али које такође одудара и од православног схватања односа благодати и слободне воље.

У својим дјелима Августин се дотакао свих важних тема хришћанског богословља. Једна од његових омиљенијих тема била је разматрање односа вјере и разума. Вјера (fides), која је заснована на спољашњем ауторитету, и разум (ratio), који има утемељење у самом себи, су „двје силе које нас воде ка знању“ (Contr. acad. III, 20, 43). Од вјере у истине откривења треба усходити ка познању тих истина (In Joan. XL, 9). Садржај који прихватамо вјером треба обухватити интелектом и усмјерити ка дубоком разумијевању. Разум прати вјеру и постојано стреми да њен садржај учини предметом познања, јер „вјера која није осмишљена је ништавна“ (fides si non cogitetur nulla est; De praedest. sanct. 5). Формулу „crede ut intelligas“ (вјеруј да би разумио) Августин одмах допуњује формулом „intellige ut credas“ (разумиј да би вјеровало; *Sermon.* 43, 9) и на тај начин даје до знања да се ове двије димензије (вјера и разум) не смију раздвајати нити супротстављати, него да морају да буду усклађене. Као што вјера помаже човјеку да развије своје спознајне могућности тако и разумијевање помаже човјеку да ојача и потврди своју вјеру.

Треба истаћи да за Августина сама вјера представља специфичну форму мишљења, што се да закључити и из следеће дефиниције: „Вјера је размишљање са вољном сагласношћу“ (credere est cum assensione cogitare; De praedest. sanct. 5). Није, по Августину, свако мишљење вјера али свака вјера јесте мишљење (De praedest. sanct. 5). Способност вјеровања није нека посебна способност различита од способности мишљења и односи се према последњој као врста према роду. Као доказ за

своју тезу Августин наводи чињеницу да су вјера и религија својствене само мислећем бићу – човјеку.

У полемици са скептицизмом академичара Августин развија своју теорију познања. Побдијање скептицизма за Августина има фундаментално значење, јер ако истина не постоји, како тврде скептици, онда не постоји ни Бог. Ако је истина непознатљива онда је и Бог непознатљив и нама су затворени сви путеви који воде ка спасењу. Зато је важно доказати да истина постоји и да је спознатљива. Августин истиче да је фраза академичара „познање истине је немогуће“ противрјечна сама по себи, јер онај ко заступа такво мишљење сматра да је та фраза истинита, а то значи да потврђује да истина постоји.

Пут до истине Августин тражи кроз сумњу и по томе је претеча Декарта. Скепса, сумња разара саму себе, јер онда када одбацује истину, истина се поново потврђује и постаје извјесна. Скептичар који оспорава спољни реалитет опажених садржаја не може да сумња у реалитет опажајућег субјекта, и ова самоизвјесност свијести слиједи управо из акта саме сумње. Уколико сумњам, знам да ја, који сумњам, јесам. Сумња, по Августину, садржи у себи истину о реалитету свјесног бића: ако се у свему другом варам, у томе се не могу варати, јер да бих се варао, морам бити (*Si fallor, sum*), свјестан сам сопственог реалитета као најсигурније истине (*De civ. Dei. XI, 26*). Ништа у спољашњем свијету, ниједно опажање не може бити очигледније и несумњивије од постојања, живота и мисли субјекта који сумња.

Августин разликује три облика познања: чулно познање, разумско или рационално познање и надразумско познање. Чулно познање односи се само на створени свијет; надразумско познање односи се углавном на Бога; разумско познање односи се како на свијет тако и на Бога. Разум се, снагом своје спознајне способности, јавља као посредник. С једне стране, он је усмјерен на чулни свијет, а с друге, на интелигибилни свијет, на Божанску стварност. Он може да спозна оба свијета, а особеност његовог положаја састоји се у томе што је изнад чулног свијета а испод умопостижног или интелигибилног свијета.

Спознавати значи мишљу схватати истине који се не мијењају и које постоје по себи (*per se*). Спознаја вјечних истина представља врхунац познања. Те истине, по Августину, проналази човјек у себи, у својој унутрашњости: „Не иди вани, окрени се у себе самога; у унутрашњем човјеку обитава истина (*noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*); а ако нађеш своју природу промјенљивом, превазиђи и самог себе“ (*transcende te ipsum; De vera rel. 39, 72*). Од чулног спољног свијета (*foris*) треба ићи ка унутрашњем свијету људскога духа (*intus*), а одатле ка Богу као темељу саме истине. Поимање духовне, интелигибилне стварности, која води у последњој инстанци до спознаје Празрока, представља највишу мудрост и последњу етапу у процесу са-

знања. Тада се душа сједињује са апсолутном истином и налази радост и „наслађивање највишим добром, удисањем његовог спокоја и вјечности“. То је стање блаженства које се, по Августину, не може описати ријечима: „У созерцавању истине постоји такво наслађивање, таква неподијељеност, таква несумњива поузданост ствари, да свако мисли да осим тога он никада није ништа знао, иако му се чинило да зна“ (De quant. anim. 33, 76).

Августин истиче да душа сваког човјека има у себи цјелокупан Божански свијет, али не примјећује свака душа то у себи. То је у ствари онај „унутрашњи човјек“ (ἔνδον ἄνθρωπος) о којем говори апостол Павле. Божански, истински свијет налази се код човјека у сјећању или памћењу (memoria). „Ти си моме памћењу удијелио част да пребиваш у њему“, каже Августин у X књизи „Исповијести“ (X, 25). У сјећању или памћењу, по Августину, обитава сва истина, све што је неко искусио и што може да замисли. Оно је такође извор знања које се актуализује помоћу мишљења. Августин са усхићењем говори о великом обитава-лишту истине – памћењу, и његовој снази: „Велика је та моћ памћења, веома велика, Боже мој, то је огромно и бескрајно светилиште. Ко ће му допријети до дна (Confes. X, 8)? ... По свему том бескрају трчим ја и прелијећем овамо и онамо, продирем такође напријед колико могу, и нигдје краја! Толика је снага памћења“ (Confes. X, 17).

Човјек је, по Августину, способан да спознаје захваљујући божанској илуминацији или просвјетљењу, јер „Бог је умна свијетлост, у којој, од које и кроз коју разумно сија све што сија разумом“ (Sollil. I, 1, 3). „Бестјелесна душа просвећује се бестјелесном свјетлошћу прости Премудрости Божије, слично као што се тјелесни ваздух озарује тјелесном свјетлошћу; и као што се ваздух, оставши без свјетлости погружава у мрак... тако и душа лишена свјетлости Премудрости остаје у тами“ (De civ. Dei. XI, 10, 2). Истине које потичу од Бога, а које постоје у човјеку у виду неке „унутрашње ријечи“, просвјетљавају га својом сопственом свјетлошћу. Душа просвијетљена свјетлошћу истине добија способност да позна ту истину и уопште да мисли. Сами себе познајемо само у свјетлости истине Онога по којем смо одувјек познати.

Августиново истицање активног учешћа воље у свим процесима познања представља нешто ново, нешто што је било потпуно непознато античким мислиоцима. Воља, по Августину, управља сјећањем (memoria). Сlike и истине које су сачуване у сјећању (memoria) актуализују се само када воља обраћа на њих пажњу. У процесу непосредног гледања воља усредсређује вид ка посматраном предмету. Након завршетка тог процеса слика предмета се из чула предаје памћењу, гдје се и чува. Памћење садржи слике свега виђеног, а по жељи човјек може свагда да их види својим *унућрашњим чулом* (In Joap. 23, 11). Сlike из памћења у сферу *унућрашње чула* опет позива воља. Догађа се процес, аналоган

спољашњем гледању, само сада воља не усмјерава душу ка спољашњем предмету, него к себи, ка сликама памћења.

Августиново учење о Светој Тројици разликује се од учења грчких отаца. Код њега Бог и Отац нису синоними као код грчких отаца. Deus (о Θεός) не означава непосредно Оца, већ шире, Божанство, Божанску суштину (природу) коју подједнако дијеле све три Личности. Иако су личност и суштина апсолутни у Богу, суштина или природа, у логичком поретку, код Августина претходи личности. Треба истаћи да он Божанску суштину схвата као посебну и конкретну (Аристотелова *substantia prima* – πρῶτο οὐσία), а не као општу и апстрактну. Бог је Божанска суштина или природа (*substantia vel essentia*) која се пројављује у трима Лицима (*tres Personae*).

Налазећи се дуго времена под снажним утицајем платонске филозофије и слиједећи тачност античке логике, Августину је било тешко да помири истовремено јединство и тројичност простог и недјељивог Бога. Да би ријешили ову антиномију и убиједио самог себе у истинитост тројичног догмата ипонски епископ је почео пажљиво да изучава човјеков унутрашњи свијет, његову духовну сферу. Полазећи од библијског учења о човјеку као слици Божијој (*imago Dei*) Августин настоји да замисли Бога по аналогiji са самом његовом сликом, тј. човјеком. Слика Божија се, по Августину, налази у човјековој души, а пошто је Бог Тројица онда је и слика Божија у човјековој души тројична.

Лик Божанског тројединства он опажа у различитим „троједним“ компонентама и функцијама човјечије душе сједињеним неким унутрашњим јединством. Као једну од аналогija (тројичну шему) која одражава Божанско тројединство Августин наводи памћење, интелект и вољу (*De Trin. X // PL. 42. col. 983*). Из памћења извире наш идентитет, оно гарантује самоистовјетност нашег „ја“; интелект представља спознајну способност душе; воља је активни елемент памћења и интелекта. Свака од ових способности претпоставља остале двије способности са којима је неразориво повезана. Све ове способности јављају се као форме једне исте недјељиве душе. Узети заједно, памћење, интелект и воља нису три суштине већ једна суштина. Преносећи ово расуђивање на Бога, на Прволик, Августин закључује да Бог као апсолутни Дух такође представља тројединство памћења, интелекта и воље, који су у њему апсолутно неизмјенљиви, вјечни и ипостасни (супстанционални) и који постоје као три посебна лица – Отац (памћење), Син (интелект) и Свети Дух (воља).

Тројичну аналогiju Августин налази и у душевном акту љубави који претпоставља љубећега, љубљено и љубав која их обједињује (*Tria sunt: amans, et quod amatur, et amor; De Trin. VIII, 10*). Примјењено на Свету Тројицу Отац је онај који љуби, Син је љубљени, а Свети Дух је свеза љубави између Оца и Сина.

Августин истиче да су наведене аналогije несавршене. Слика Свете Тројице у души није идентична са људском природом, док је у Богу Света Тројица исто што и Бог (De Trin. XV // PL. 42. col. 1065); у души три функције – памћење, интелект и воља, дејствују одвојено, док у Богу три Лица дејствују нераздвојиво; у Богу постоје три личности, док у сваком људском бићу постоји само једна личност (De Trin. XV // PL. 42. col. 1090). Иако несавршене ове аналогije, по Августину, нису празне јер је човјек *imago Dei*. Услед подобја или сличности које постоји између слике и прволика, слика може да спозна прволик, јер се слично сличним спознаје. Бити сличан Светој Тројици за Августина значи бити живо свједочанство о Оцу, Сину и Светоме Духу, а то значи спознати самог себе као слику Бога, што је исто што и спознати самог Бога. Душа је дакле, по Августину, огледало (*speculum*) које одражава, иако нејасно, стварност Бога кога ћемо у будућем животу видјети лицем к лицу (De Trin. XV // PL. 42. col. 1057–1098).

Отиске Божанске Тројичности Августин налази такође и у спољашњем свијету. Само биће творевине указује на Оца као највише Биће и Источника сваког бића, разни облици и врсте указују на Сина као највишу Премудрост и источника сваке форме, а уређеност и склад творевине указују на Светог Духа као на источника сваког поретка и љубави (De Trin. VI, 12; De civ. Dei. XI, 28).

Августин нарочито наглашава јединство, једнакост и једносушност лица Свете Тројице. Отац, Син и Свети Дух су нераздјељиви, једнаки и равнoчасни и нису три бога него један Бог (De Trin. I, 7). У Богу постоји таква једнакост лица „да не само да Отац није већи од Сина у оним стварима које се тичу Божанства, већ ни Отац и Син нису ништа већи од Светог Духа, нити је било које лице ишта мања од саме Свете Тројице“ (De Trin. VII // PL. 42. col. 931). Једно је и нераздјељиво дејство (*operatio*) Божанских Лица (De Trin. I, 7; IV, 30).

Иако Августин нерјетко говори о исхођењу Светог Духа само од Оца, као на примјер у „*Enchiridion ad Laurentium*“ (9; 38), он најчешће учи да Свети Дух исходи од Оца и од Сина (*Filioque*). Главни разлози због којих је Августин најчешће заступао ово становиште су његова представа о Светом Духу као узајамној љубави Оца и Сина (De Trin. VI, 7; VIII, 10) и дару који исходи од заједничког дародавца Оца-Сина (De Trin. V, 12–17). Августин притом истиче да Свети Дух исходи од Оца и Сина као од једног принципа или начала: „Ако Свети Дух који је Дар има као своје начало Дародавца (Оца-Сина), будући да проиходи од Њега а не од неког другог, онда треба признати да су Отац и Син једно начало Светог Духа а не два. Као што су Отац и Син један Бог и у односу на творевину – један Творац и Господ, тако су у односу на Светог Духа они једно начало“ (De Trin. V, 15).

Основни недостатак Августинове тријадологије је што се стиче утицај да су односу на Божанску суштину Лица Свете Тројице секундарна

и изведена, као да изражавају само њена „основна својства“. Сам Августин често разликовања Лица види само у унутрашњим законима Божанског живота и сазнања и своди их на категорије односа, без упућивања на било коју реалност „изван“ Бога. Када се занемари икономијски аспект у тријадологији, онда је тешко Божију активност *ad extra* повезати са неким од лица Свете Тројице.

Августин дефинише човјека као „разумно, смртно живо биће“ (*De ordin.* II, 11). Човјек је створен од Бога да би надомјестио недостатак у броју анђела који је настао након пада Луцифера и анђела који су га слиједили (*Enchirid.* 28–29; *De civ. Dei.* XXII, 1). Будући да је створен из ничега човјек је носио у себи само могућност смрти која се актуализовала када се након грехопада одвојио од источника свога бића, тј. од Бога и тако обнажио своје „природно“ ништавило (*Contr. Jul. pel.* V, 35–45). Човјек је једна цјелина састављена од душе и тијела. „Душа не чини цијелог човјека него његов бољи дио и тијело не чини цијелог човјека него његов нижи дио; када су једно и друго сједињени то називамо човјеком“ (*De civ. Dei.* XIII, 24, 2). Августин за душу каже да је „створена бесмртном, па иако се каже да је она због гријеха мртва (изгубивши некакав свој живот, то јест Дух Божји, по којем је могла живјети и мудро и блажено), она ипак не престаје живјети некаквим својим властитим, иако биједним животом, јер је створена бесмртном“ (*De civ. Dei.* XIII, 24, 6). Тијела првих људи била су смртна по природи, али су могла да остане у непропадљива силом причасности „вјечном бићу духа“. Након грехопада тијело се измјенило из смртног (*mortale*) у умируће (*moriturum*). Оно се није више потчињавало души, а душа, нарушивши природни поредак, није више била господарица него слушавка тијела (*De peccat. merit. et remiss.* II, 5–6).

Августин одбацује учење платоничара о тијелу као тамници душе: „Ти сматраш тијело оковом, али зар неко воли своје окове? Ти сматраш њега тамницом, али ко воли своју тамницу?“ (*De utilit. jej.* I, 4). „Љубав човјека према своме тијелу то је свеопшти природни закон, а оно што је природно не може да не буде добро“ (*De doct. christ.* I, 26). Само у греховном стању човјечија душа је окована тијелом и тијело представља бreme за душу. Тијела првостворених људи, иако су била земљана и сама по себи смртна, нису представљала бreme за душу прије грехопада. Тијела обећана праведницима послје васкрсења ће „по животворном духу бити духовна и бесмртна“ (*De civ. Dei.* XIII, 24, 6), тј. „потчињена духу и ослобођена од сваке пропадљивости и тромости“ (*De civ. Dei.* XIII, 20).

Августин је у својим дјелима доста простора посветио учењу о првородном гријеху, о слободи воље и о благодати. Треба напоменути да о овим питањима ипонски епископ није увијек имао конзистентан став.

Првостворени Адам се, по Августину, налазио у много савршенијем стању од садашњег човјека. Све његове духовне способности, и разум и

воља стремиле су ка Богу и ка познању и испуњењу Његове воље. Човјеково тијело било је потпуно потчињено духу. Иако по својој природи оно није било актуално бесмртно, имало је могућност да не умре (*posse non mori*) или „малу бесмртност“ (*immortalitas minor*). Првостворени Адам је такође имао слободу избора (*liberum arbitrium*) и изабрао је у корист Бога и добра. Пошто тај избор није био постојано укоријењен у њему, он је могао и да се промијени. То стање Августин назива малом слободом (*libertas minor*), чија је основна карактеристика моћи не гријешити (*posse non peccare*). Саобразно стремљењу првоствореног човјека Бог му је послао своју помоћ (*adjutorium*) и укријепио га благодаћу, са којом је он слободно сарађивао (*синергизам*). Адам је имао задатак да своју „малу бесмртност“ и „малу слободу“ преобрази у „велику бесмртност“ – немогућност да умре (*immortalitas maior; non posse mori; Enchir. 28*) и „велику слободу“ – немогућност да гријешити (*libertas maior; non posse peccare; De civ. Dei. III, 17*). Достизање тог задатог циља зависило је само од човјека, од употребе његове слободне воље. Адам није испунио тај задатак већ се слободно приклонио на страну зла и гријеха, због чега се суочио са страшним последицама.

Суштина грехопада састоји се, по Августину, не у спољашњем нарушавању Божије заповијести него у унутрашњем чину или процесу који претходи спољашњем чину. Да човјек најприје није пао „изнутра“ ђаво га не би могао наговорити да наруши дату Божију заповијест. Пад прародитеља се састојао прије свега у гордости (*superbia*), у стремљењу ка независности од Бога и самоутемељењу (*relicto Deo esse in semet ipso*), односно постављању самих себе за центар и принцип живота (*De civ. Dei. XIV, 13*). У исто вријеме то је био и преступ против Бога и Његових заповијести, непослушање (*inobedientia*), које је човјек схватио као своју кривицу пред Богом. Главне последице првородног гријеха (*originale peccatum*), по Августину, биле су: помрачење ума и незнање, потчињеност плотским жељама, изгубљена слобода избора, тешко робовање гријеху, немогућност да се не гријешити (*non posse non peccare*) и тјелесна смртност. Дошло је до оштећења и контаминације цјелокупне човјекове природе, која се манифестују кроз природне слабости. Када се човјек од унутрашње сабраности, цјеловитости и пуноће богоопштења устремео ка видљивој разнообразности спољних предмета, ка расијаности на многе жеље које никада не може задовољити и заситити, његов живот се претворио у лагано умирање, у „преизобиље биједи“ (*copiosa inopia; De civ. Dei. XXII, 22*).

Сагласност човјека са вољом Божијом и потчињавање њој постаје, по Августину, темељ истинске слободе (*vera libertas*) и извор сваког добра и блаженства, а удаљавање од воље Божије и стављање самог себе у центар постојања (*superbia*) постаје извор свих невоља и биједи које су снашле људски род. Грехопад је за Августина био чин духовног

самоубиства човјека (*homicidium*). Он је „погубио“ себе и слободно произвољење које је имао до пада (*Enchir.* 30, 9). Ако се може рећи да је слободно произвољење остало то је само у односу на греховна дејства. Човјек никада не може престати жељети за себе добро, али читаво његово дјеловање прожето је гријехом и не води ка достизању добра. Умјесто немогућности гријешити као највишег стања слободе (*non posse peccare, libertas maior*), које је требало да замијени његово првоначално стање – могућност не гријешити (*posse non peccare, libertas minor*), за човјека је наступило тешко робовање гријеху. Он је пао у стање немогућности не гријешити (*non posse non peccare*) у којем је слобода само привид.

Кроз непослушност вољи Божијој (*inobedientia*) човјек је пореметио и свој однос са видљивом природом и изгубио власт над њом, а она му је почела наносити штету. Само тијело, које је дато души као оруђе за њено дјеловање у спољном свијету, престало је да јој се покорави; у њему је устала против душе „похота плоти“, која је „кћер и мајка гријеха“. Тијело је постало подложно болестима и труљењу. Појавила се смрт као најјаснији израз душеине изгубљене власти над тијелом. Сваки човјек од самог момента рођења већ почиње умирати, почиње неизбјежно да се приближава смрти (*De civ. Dei.* XIII, 23; *De peccat. merit. et remiss.* I, 16).

Будући да је у Адаму, као у свом темељу, садржан сав људски род, Адамов гријех је са свим његовим последицама прешао на све људе и постао је наследан (*ingenitum peccatum*; *De civ. Dei.* XIII, 3). Природа и воља потомака Адамових јесу непосредно продужење његове природе и воље и зато имају исти недостатак. Августин је дакле сматрао да се гријех наслеђује, али не преко душе коју непосредно даје сваком човјеку сам Бог, него преко тијела, тачније страсне похоте која прати зачеће сваког човјека.

Супротстављајући се Пелагијевом јеретичком учењу по којем Адамов гријех није наследан па човјек може, без помоћи благодати, да молитвама и добрим дјелима, тј. личним заслугама постигне спасење, Августин је отишао у супротну крајност пренаглашавајући улогу благодати и потцјењујући улогу човјека, његове слободне воље, у дјелу спасења.

Сав род људски, по свом природном поријеклу од Адама, представља, по Августину, компактну, јединствену масу која незадрживо стреми ка злу (*massa peccati, massa perditionis*; *Enchir.* 27, 8). Гријехом узрокована слабост људске природе и својствено му вољно стремљење ка злу неизбјежно прате сваког човјека до краја живота. Само Бог својом свемогућом силом, својом благодаћу, може да заустави то стремљење. Зато ако човјек послјије грехопада може да стреми ка добру и да чини добро, то је свакако због тога што му сам Бог не само открива што треба да чини већ му даје и силу за чињење добрих дјела, непрестано надокнађујући недостатак његових сопствених моћи и парализујући силу гријеха која се налази у њему. Човјек дакле не може ни да чини до-

бро ни да жели добро без помоћи благодати. Благодат је, по Августину, чудесна и неизрецива сила (*mirabilis et ineffabilis potestas*) Божија која производи у срцима људи не само истинска откривења (*veras revelationes*) него и добра произвољења (*bonas voluntates*).

Дјеловање благодати, која ствара добру вољу и прати њену дјелатност, треба да траје до краја живота да би човјек могао постићи спасење. Кога благодат остави макар и пред сам крај његовог живота тај неиздјежно слиједи сопствену злу вољу и срља у властиту пропаст и погибао, без обзира на сва његова претходно учињена добра дјела. И нико не може бити потпуно увјерен да се њему тако нешто неће десити. Та неувјереност у своје спасење и спознаја трајне зависности од силе благодати треба да послужи, по Августину, као основни мотив за смирење и потпуну послушност Богу.

Августин истиче да благодат не ограничава и не потискује човјекову слободу већ је обнавља и васпоставља, враћајући јој делотворност за остварење добра коју је гријех уклонио (Enchir. 105–107). Она изводи човјека из стања лажне слободе или неслободе, чија је основна карактеристика немогућност не гријешити (*non posse non peccare*). Када се човјек под дејством благодати препороди и обнови, када у њему дјелује благодат и приведе његову вољу у сагласност са Божијом вољом, он задобија истинску слободу. Човјек којим Христова благодат најпотпуније влада је, по Августину, најслободнији човјек – „истинска слобода је служење Христу“ (*libertas vera est Christo servire*).

У спису „*De spiritu et littera*“ (11; 26; 64) Августин разликује *йокрећачку* или *йодсїицајну благодати* која претходи доброј вољи и покреће је, *сайрудничку благодати* која подржава по природи слабОВОЉНОГ човјека и *ййорну* или *исїрајну благодати* која се даје изабраним да би дошли до краја и спасили се.

Са учењем о благодати органски је повезано Августиново учење о предодређењу или предестинацији. Благодат (упорна) се, по Августину, даје само изабранима, тј. онима које је Бог предодредио за спасење (*electi, praedestinati*). Ако су по својој упропаштеној природи сви људи једнако грешни и неспособни за поправљање, то избор помилованих не слиједи по њиховој достојности, јер таква не постоји прије дјеловања благодати, већ по неистраживој одлуци Божијој. Кога Бог жели да искупи, томе даје своју благодат са њеном неодољивом снагом (*gratia irresistibilis*), а кога не изабере тај не може ни на који начин бити спасен. Заједница изабраних нема на Земљи отаџбине; она живи у вишем јединству божанске благодати.

У томе што Бог своју благодат није поклатио свима, већ само неким – и никад се не зна коме, не можемо видјети неправедност Божију него његово милосрђе и доброту јер ниједан човјек није заслужио да му благодат буде додијељена. Али Бог је не само милосрдан него и праведан,

а Божија правда захтијева да један дио човјечанства због свог незауоста-вљивог стремљења ка злу буде кажњен и искључен од дјеловања благодати. На примједбу да су ријечи апостола Павла да Бог „хоће да се сви људи спасу и да дођу у познање истине“ (1 Тим 2, 4) супротне учењу о предодређењу Августин одговара да те ријечи не можемо дословно схватити. Остајући вјеран сопственој логици он тумачи ријечи апостола Павла у складу са својим учењем. Уколико је Бог „предодредио“ да се само неки људи спашавају, онда Он мора то и хтјети. У наведеном стиху, по Августину, апостол Павле говори о свима из броја предодређених за спасење, јер међу њима има људи свих нараштаја (*De correptione et Gratia* 44). Тенденциозно прилагођавајући тумачење наведеног стиха свом учењу, Августин ипак одриче да Бог жели да се сви људи спасу, а рационализам и логичка доследност одводе га још даље када у спису „О души и њеном поријеклу“ (*De anim. et ej. orig.* 16) говори и о категорији људи предодређених за вјечно проклетство (*reprobati*): „Онима које је предодредио за вјечну смрт, Он је такође праведно додијелио казну“. Заједница проклетих је у себи подјељена неслогом, она се бори у земаљском царству око привидних вриједности, моћи и власти.

Теологија историје представља један од најважнијих сегмената Августиновог учења. Ослањајући се на библијски извјештај Августин одбацује античку концепцију цикличног времена и приказује вријеме линеарним и коначним. Циклична концепција времена у којој се све враћа и врти у круг је, по Августину, бесмислена и неистинита. У таквој концепцији искупитељска жртва Христова губи свој смисао. Историја има свој почетак и крај и није никакво кретање у кругу како уче антички аутори. У кругу се, по Августину, крећу грешници под вођством демона (*De civ. Dei.* XII, 14).

Кретање човјечанства у времену сачињава садржај историје. У том кретању од самог почетка постоје два стремљења, двије тенденције, које су супротне и које се сукобљавају. За један дио човјечанства, који од самог Бога добија снагу и стреми ка Њему, основни принцип живота је љубав према Богу (*amor Dei*) до заборавља самог себе; за други дио човјечанства, који се руководи у свом животу злим похотама своје воље, основни принцип је љубав према себи или самољубље (*amor sui*) до заборавља Бога (*De civ. Dei.* XIV, 28). Они који припадају првом дијелу човјечанства чине заједно са анђелима град Божији или Царство Божије (*civitas Dei, civitas caelestis*), а они који припадају другом дијелу човјечанства заједно са злим духовима чине град земаљски или царство ђавола (*civitas terrena, civitas diaboli*). *Civitas Dei* је царство благодати Божије, а *civitas terrena*, као сума оних који живе по тијелу, је царство насиља, хаоса и злобе. Оснивач земаљског града је Каин „који је из зависти убио свога брата Авеља, грађанина вјечног града и странца на тој земљи“ (*De civ. Dei.* XV, 5). За разлику од Каина Авељ није саградио

град на земљи „јер је град светих вјечни град... у којем ће они заједно са својом Главом и Царем (Христом) царевати заувјек“ (De civ. Dei. XV, 1).

Град земаљски пребива у брзотекућем потоку времена, док град Божији у вјечности види свој циљ. Символ града земаљског је Римска империја коју Августин назива други Вавилон, а символ Града небескога је Јерусалим или земаљска Црква. Пошто су оба града духовне категорије њихов садржај се не може у потпуности поистовјетити ни са једном институцијом. Човјек може да буде црквени службеник, али његово духовно и морално стање може бити такво да припада граду Вавилону. Ако неки државни чиновник, вођен љубављу према Богу слиједи правду и милосрђе он припада граду Јерусалиму.

Цјелокупну историју Аугустин дијели на шест периода и то овим редом: од Адама до потопа, од потопа до Аврама, од Аврама до Давида, од Давида до пресељења у Вавилон, од Вавилона до рођења Христова и садашњи период који чека свој завршетак, након чега ће наступити вјечни сабат или починак (De civ. Dei. XXII, 30).

Двије силе управљају вијугавим, али ипак прогресивним кретањем историје. Једна од њих заснива се на привидно слободној вољи палог човјечанства и усмјерена је ка стицању земаљских блага као што су богатство, власт, задовољства и почести. Та сила покреће како поједине људе тако и земаљска царства, која стално бацају човјечанство у безбројне ратове, масовна убиства, отимачине, насиља и сваковрсна неправедна дјела. Друга сила, која споља изгледа слаба по мјерилима земаљске историје, али која постојано делује, стреми да исправи странпутице земаљског града помоћу васпитавања и просвећења заблудјелог човјечанства. Ова сила обитава у Цркви. Иако је Божанским Провиђењем одређен циљ на који ће човјечанство стићи на крају своје историје, од воље људи зависи количина и карактер историјских скретања које човјечанство изводи до тог унапријед одређеног циља – Царства Божијег. Једна од кључних функција Цркве, по Августину, је да усмјерава државу путем истине. Држава препуштена сама себи брине се за временско и пролазно и везује се за овај свијет. Она, међутим, може да буде прожета и надахнута вишим начелима која су вјечна, од стране Цркве. Из ове теорије развило се средњовјековно уздизање Цркве над државом (папоцезаризам).

Августин се у својим дјелима често дотиче космолошких тема. Супротно неоплатоничарима, за које је космос последњи степен еманације Једног, ослабљена свјетлост коју је готово у цјелости обузела и апсорбовала тама небића, тј. материје, Августин учи да је космос Божија творевина у којој су јединство, поредак и красота од ње неодјелива, иманентна својства. Креационизам је побудио Августина да види у свијету поредак, хармонију и љепоту. Ако је Творац савршен онда и створење треба да буде, колико је то могуће, савршено. Ако је свијет

створен посредством више мудрости, он треба да буде устројен максимално разумно, уређено и закономјерно. Библијски извјештај о стварању свијета Августин тумачи алегорички. Бог је створио свијет из ничега (*ex nihilo*) истовремено, једним творачким актом. Шест дана означава логички а не хронолошки поредак стварања.

У том једновременом акту стварања Августин разликује два момента. Бог ствара безобличну материју коју он, слиједећи аристотеловску традицију, представља као могућност или потенцију тога што форма чини стварним, односно као супстрат без својстава којем форма даје реалност и одређење. Додавањем форме тој материји остварује се процес уобличавања и уређивања свијета. Сама форма је творевина Бога и саздана је истовремено с материјом. Материја није претходила форми хронолошки него логички, по постанку (*De Genes. ad lit. I, 15, 29; Confes. XII, 8*). Августин разликује спољашњу форму, изглед предмета (*species*), од унутрашње форме (*forma*) која је, по његовом схватању, слична аристотеловској *енџелехији* (*De civ. Dei. XII, 25*). Унутрашња форма представља принцип организације и природног функционисања предмета. Она остварује јединство ствари. Јединство сложеног – то је хармонија, пропорционалност и сличност дијелова (*De Gen. imp. 59*).

Материја није код Августина као код Плотина и Порфирија небиће или „принцип небића“, јер поседује способност да прими форму. Ако је свака форма мање или више добро онда је и материја, као нешто што је наклоњено свакој форми, некакво добро (*De fid. et symb. 2*). Гледање на материју као на нешто позитивно, које га суштински разликује од неоплатоничара, код Августина је више повезано са његовим креационизмом него са аристотелизмом.

Августин разликује тјелесну и духовну материју, чулну и умопостижну (*De civ. Dei. XII, 15*). Све измјењиво је због своје сложености материјално, а то значи да је материјално не само тијело него и душа, пошто је и она измјењива. Душа је оформљена духовна материја. Тумачећи први стих из Књиге Постања, Августин налази у њему указивање на стварање оба вида материје: тјелесног и духовног. О њима се говори као о „земљи“ и „небу“ створеним на самом почетку. „Небо“ означава материју која је добила своју постојану форму већ у моменту стварања: то је духовна материја из које су анђели. „Земља“ симболизује тјелесну материју, која нема постојану форму иако увијек има некакву форму (*De Gen. contr. man. I, 7*).

Стварајући свијет Бог унапријед зна и предодређује не само опште принципе његовог устројства него и судбу сваке појединачне ствари, коју првоначално сагледава у идејама свога разума (*De Trin. IV, 1; In Joan. I, 17*). Те идеје служе као обрасци (*exemplaria*) по којима је створен свијет. Ова концепција, која је добила назив егземпларизам, биће својствена готово свим хришћанским теолозима познијег периода.

Све ствари створене су у почетку у облику клица или сјемених логоса (*rationes seminales*), у којима је дат пун садржај сваке ствари. Тако је Бог у почетку створио сву земаљску вегетацију прије него што се она актуално развила на Земљи (*De Gen. ad lit. V, 4–9*). Током времена из тих сјемених логоса, по законима које је Бог положио у њих, развија се сва разноликост творевине. Зато се Творац сјемених логоса показује и као Творац свега што је из њих никло: у једном акту Он ствара и све садашње и све будуће ствари. Закони које Бог полаже у творевину постају њени сопствени закони, који су јој иманентни. Бог допушта да творевина дјелује и поступа на њој својствен начин, па иако њено постојање у потпуности зависи од Њега, она има и одређени степен аутономије.

Важан елемент Августиновог креационизма јесте теза да Бог ствара свијет Својом слободном вољом а не по неопходности, како је учио Ориген. Учењем да стварање није акт природе Божије него Његове благодати, Његове воље, Августин пресијеца пут ка пантеизму. Воља Божија нема изван себе некакав узрок који би утицао на њену одлуку, зато је бесмислено питати зашто је Бог створио свијет. Али Божија воља будући да је слободна није произвољна, она је сагласна са Његовим разумом, премудрошћу и благошћу (*De Gen. ad litt. IX, 17*). У сагласју са њима Бог ствара свијет (*De Gen. ad litt. IV, 33*).

Августин поставља јасну онтолошку границу између Бога и свијета, Творца и творевине. Све што потиче од Бога, потиче или из Њега (*ex ipso*), или од Њега (*de ipso*). То што је „из Њега“ он рађа, а то што је „од Њега“ он ствара. Оно што је рођено једноприродно је са оним који рађа, а оно што је створено иноприродно је Творцу (*De civ. Dei XII, 2*).

Бог је створио свијет из ничега (*ex nihilo*) и то „ништа“ улази у природу створеног (*De Gen. imp. 51*). То „ништа“ није нешто позитивно, реално, оно је чисто небиће. Сво савршенство створених бића потиче од Бога, а недостатак савршенства потиче од тога „ништа“ (*De anim. et ejus orig II, 5; 6*). „Ништа“ се пројављује у непостојаности, измјењивости, труљењу и разарању творевине, чија је „природна“ тенденција удаљавање од добра, бића и поретка и стремљење ка уништењу и смрти. Печат „ништавила“ лежи на свим створеним бићима, тјелесним и духовним. Све тварно, по Августину, неповратно стреми ка самоубиству, самоуништењу, које би постало неизбјежно да није сведржитељске и животодавне силе Божије (*Contr. Jul. V, 38*).

Августин је доста пажње посветио проблему зла. Попут платоничара учи да зло није нешто позитивно и супстанцијално већ недостатак. Августин разликује физичко зло или зло у природи и морално зло. Физичко зло је, по њему, недостатак или непуноћа бића у творевини, а морално зло је недостатак или непуноћа добра у човјеку. Морално зло је одвраћање слободне воље од непромјенљивог и бесконачног Добра (*Expos. guarum. prop. ex epist. ad Rom. 44*).

На питање како оправдати Бога за постојање у свијету беспоретка и зла, Августин предлаже два одговора, двије теодицеје: метафизичку и естетичку.

Метафизичка теодицеја заснована је на супротности и онтолошкој различитости Творца и творевине, Бога и свијета. Иако је свијет саздао савршени Творац, он је ипак саздан из ничега и одатле потиче његово несавршенство, тј. непуноћа савршенства. Зло и беспоредак не потичу од Бога него од небића: они нису реалност него недостатак реалности. Свијет је нешто најсавршеније што се може створити *ex nihilo*, најбољи од свих могућих светова, али он не може претендовати да се по савршенству равна са Творцем, јер би у том случају био други бог.

Естетичка теодицеја заснована је на супротности свијета и човјека, савршенства свијета и несавршенства човјековог опажања и човјековог знања. По мишљењу Августина човјек види у свијету беспоредак, случајност и зло због сопствене ограничености, због немогућности да због свог ограниченог духа схвати цјелину свијета или космоса. Човјек сматра случајним све оно чему не зна узрок, а у стварности нема ничег случајног, све је обухваћено узрочно-последичним везама (*De ordin.* I, 4; 5). Све што нам изгледа као зло служи цјелини, односно максималном добру цјелине. Зло је Бог допустио као дио свеопштег поретка и оно служи да украси цјелину, јер љепота се рађа из јединства противрјечности; без контраста добра и зла добро не би имало своју вриједност. Без Каталининих завјера не би било знаменитих Цицеронових бесједа (*De ordin.* II, 4; 7). Свијет је саткан из антитеза које не разарају већ саздају његову цјеловитост. Естетичку теодицеју су прије Августина заступали стоици, хришћански апологети и неоплатоничари.

Естетичка теодицеја приближила је Августина концепцији „природног поретка“ која би искључивала „чуда“ из природе, као нешто што се противи њеној општој закономјерности и поретку. То што људи обично називају чудима, по Августиновм мишљењу, не противрјећи природи самој по себи, него човјековом ограниченом познавању природе (*De civ. Dei* XXI, 8). Међу природним појавама и оним које се сматрају натприродним нема принципијелне разлике. Најуникалнији и најнеобичнији догађаји с тачке гледишта цјелине природе показују се као природни. Ништа од онога што је створио Бог није против природе „јер за Њега је природа оно што је Он створио“ (*De Gen. ad lit.* VI, 13). Највеће чудо представља стварање свијета и човјека, чије постојање свима изгледа обично и природно. Сва чуда која се дешавају у свијету не могу се поредити са чудом појављивања свијета и свега што је у њему, а што је заиста створио Бог (*De civ. Dei* X, 12).

Своје расуђивање о времену Августин је најпотпуније изложио у аутобиографији „Исповијести“ (XI књига) и у „*De civitate Dei*“. Вријеме нема супстанционално, од ствари независно постојање и прије стварања

свијета није га било (Confes. XI, 13). Оно постоји само заједно са свијетом и одражава покрете и измјене ствари. Стварање је изазавало неко кретање; моменти тога кретања и промјене у свјету обарајују вријеме (De civ. Dei XI, 6). „Тамо гдје нема створених ствари, кроз чије се измјењујуће кретање образују времена, тамо уопште не може да буде времена“ (De civ. Dei. XII, 16). Бог се, као непромјенљив и вјечан, налази изван времена и зато је питање шта је Бог радио прије стварања свијета потпуно бесмислено. У односу на Бога не можемо говорити о „прије“ и „послије“, будући да је Он изван свих категорија времена (Confes. XI, 13).

Вријеме као и сав измјењиви свијет има своје начало у бићу неизмјењивом, у вјечности са којом има неку сличност. Оно је некакав „траг вјечности“ (De Gen. ad lit. imp. 13, 38). Вријеме и вјечност су карактеристике одређеног бића и одражавају мјеру његовог постојања. Та мјера јесте трајање. Временско трајање је увијек коначно и не може се поредити са бесконачним трајањем вјечности: „Све вјекове, када се упореде са бесконачном вјечношћу, треба сматрати не малим него равним нули“ (De civ. Dei. XII, 12). У вјечности ништа не пролази и све пребива у постојаној садашњости. Вријеме, по Августину, постоји само у нашој души и лишено је онтолошког статуса. Као мјера проласка створеног свијета у свим његовим формама вријеме има три фазе: прошлост, садашњост и будућност. Прошлост постоји у сјећању, садашњост у непосредном сагледавању или созерцању, а будућност у очекивању (Confes. XI, 20).

Своје учење о Цркви и Светим Тајнама Августин раскрива у полемници са расколницима донатистима, који су другачије од епископа ипонског тумачили и схватили два основна својства Цркве, саборност или католичност и светост. По учењу донатиста саборност Цркве манифестује се у пуноћи учења и пуноћи Тајни (Brevicul. III, 3, 3). Августин прихвата и то значење појма католичност (Ep. 93, 7 // PL. 33. col. 333), али наглашава да истинска Црква мора да буде распрострањена по читавом свијету. Католичност у смислу распрострањености по цијелом свијету јесте обиљежје истинске Цркве за разлику од јереси и раскола. А да истинска Црква треба да буде распрострањена по цијелом свијету јасно је и из самог израза καθ ὅλον, од којег потиче ријеч католичност или саборност (De unit. Eccl. 2; Contr. lit. Pet. II, 38). Καθ ὅλον значи свеопшти, који се налази свуда. Апостоли су по свим крајевима земље оснивали цркве и све те цркве чине једну саборну Цркву, расијану по цијелој васељени (De unit. Eccl. 12, 31). Друштво донатиста нема васељенски него локални карактер и зато није Црква. Августин такође истиче да је јединство помјесне цркве са свим осталим црквама доказ њене саборности (De unit. Eccl. // PL. 43. col. 416; Contr. Cresc. III, 35) и зато нерјетко назива помјесну цркву саборном (Ep. 49, 3 // PL. 33. col. 190; Ecclesia catholica est etiam in Africa). Донатистима недостаје такво јединство и зато нису Црква.

Донатисти су се упорно држали и свога учења о светости Цркве. Светост Цркве, по њиховом схватању, зависи од светости њених чланова, што значи да у Цркви нема мјеста за грешнике. Говорили су да у њиховој заједници не постоји нико са пороцима (Contr. ep. Parm. II, 6).

Августин у „Псалму против партије Доната“ каже да у Цркви има много грешника и да тако треба да буде, пошто је Господ упредио Цркву са мрежом у којој се налазе различите рибе. Када мрежу довуку до обале тада ће почети одабир рибе: добра ће бити стављена у сасуде а лоша ће бити поново бачена у море. Мрежа – то је Црква, садашњи вијек – море, а обала – крај вијека. Док је мрежа у мору у њој се налази добра и лоша риба. На примједбу донатиста да је у вријеме Св. Кипријана Црква била света, тј. без грешника, епископ ипонски одговара: „Св. Кипријан је јео хљеб Господњи и пио чашу Господњу не само са порочним мирјанима него и са недостојним епископима“ (Contr. ep. Parm. III, 2). Августин истиче да са грешницима не треба прекидати општење, јер гријеси једног човјека не скрнавe друге људе (Ep. 93, 9), али се треба удаљити од општења у њиховим гријесима. Не скрнавe грешници Цркву него Црква освећује и васпитава грешнике утичући на њих својим учењем и дисциплином. Црквена дисциплина, по Августину, има васпитну улогу. То није мач непријатеља који наноси рану вјерујућем, него љекарство које зацјељује рану коју му је нанио гријех (Contr. lit. Pet. III, 4, 5; III 37, 43).

Августин разликује два периода у животу Цркве (*distinguenda esse tempora Ecclesiae*; Ep. 187, 7). Сада су у Цркви и грешници, али доћи ће вријеме када ће у њој бити само добри и савршени (*boni et spirituales*). У садашњем вијеку Црква је *corpus permixtum* (смијешано тијело), а у будућем вијеку када у њој буду само свети, Црква ће бити *corpus verum* (истинско тијело). Ти су периоди, по Августину, симболично изражени у два чудесна риболова. У првој причи о чудесном риболову (Лк 5, 5) Господ ништа не говори о десној и лијевој страни, што значи да у Његовим Светим Тајнама не учествују само добри или само зли него и једни и други. У другој причи о чудесном риболову (Јн 5–11) васкрсли Христос говори ученицима да баце мрежу са десне стране лађе, што значи да ће послуже свеопштег васкрсења у Цркви бити само добри и савршени (*Brevicul. III, 9, 16*).

Донатисти су тврдили да су Тајне које савршава недостојни служитељ, ако је његова недостојност позната Цркви, недјелотворне. Ако је она непозната Цркви онда Тајне имају силу (Contr. ep. Parm. II, 10, 21). Августин каже да преступ не бива мањи због тога што је непознат другима јер је он познат Богу. Ако се повезује дјелотворност Тајни са личношћу њиховог савршитеља онда је неопходно признати недјелотворност Тајни које савршава грешни човјек од самог момента његовог гријеха (Contr. ep. Parm. II, 10, 21). Светост Тајни не зависи од светости

њиховог савршитеља (Contr. Cresc. III, 11, 13). Свети Дух у Цркви тако се сједињује са предстојатељем или служителем, да ако он није лице-мјер (fictus), онда Дух Свети, који дјелује кроз њега, дарива њему вјечну награду и препорађа оне које он посвећује и поучава. Ако је предстојатељ лицемјер онда он одбацује (губи) властито спасење, али његово служење задржава силу и спасоносно је за друге (Contr. ep. Parm. II, 11, 24). Тајне могу наудити само онима који их недостојно савршавају (Contr. ep. Parm. II, 6), јер „ко једе и пије недостојно тај једе и пије себи осуду“ (1 Кор 11, 29).

Признање пуне независности Тајни од личности њиховог савршитеља повлачило је са собом и признање валидности Тајни и ван Цркве. Крштење расколника требало је признати дјелотворним или валидним пошто је њихово вјероисповиједање идентично као и у Цркви. Августин признаје пуну дјелотворност крштења донатиста. Тајне, ма гдје оне биле, остају Тајне (Contr. ep. Parm. II, 13, 28). Оне су свете саме по себи (De bapt. IV, 10, 16). О овој неразоривој вези између признања независности Тајни од моралних карактеристика личности свештенослужитеља и признања дјелотворности шизматичког крштења Августин опширно говори у спису „О крштењу“: „Ако је Тајна коју савршава грешник који није одлучен од Цркве дјелотворна, онда је дјелотворна и Тајна коју савршава шизматик изван Цркве. Јер ни један ни други не могу ништа од себе дати што би допринијело дјелотворности Светих Тајни, које савршава сам Бог. Признати дјелотворним Тајне које савршава грешник, а истовремено одбацивати дјелотворност Тајне које савршава шизматик је потпуно недоследно“ (De bapt. IV, 5, 7; IV, 7, 10).

Свети Јован Касијан

(Ioannes Cassianus; Ἰωάννης Κασσιανός)

Свети Јован Касијан се родио око 360. године у богатој и угледној породици. О мјесту његовог рођења не постоји сагласност међу патролозима. Једни сматрају да је рођен у Малој Скитији (област Добруца у данашњој Румунији), док други наводе Марсељ (југ Француске) као мјесто његовог рођења. Нама се чини да је прва теза вјероватнија због чињенице да га Генадије Марсељски назива Скитом (*Gen. Mas. De vir. illustrib.* 61).

Касијан је стекао одлично образовање и подједнако добро владао грчким и латинским језиком. Још као млад је осјетио велику жељу за духовним усавршавањем, па се са својим најбољим пријатељем Германом упутио на Исток, да би се упознао с теоријом и праксом монашкога живота. Око 380. одлазе у Палестину, гдје су су ускоро замонашили

у једном витлејемском манастиру (*De inst. coen.* III, 4; IV, 31). За вријеме боравка у Светој Земљи Касијан се упознао са устројством киновијских манастира Палестине и Сирије. Око 385. двојица монаха напуштају Палестину и одлазе у Египат са жељом да посјете чувене подвижнике Тиваидске и Скитске пустиње (*Collation.* XX, 2). Боравећи неколико година тамо заједно са својим пријатељем, Св. Јован је сакупио цвијет аскетске науке и то велико духовно богатство Истока пренијеће на Запад.

Око 400. Касијан и Герман одлазе у Цариград са жељом да упознају славног црквеног оца, Св. Јована Златоуста. Светитељ их је љубазно примио и рукоположио Касијана у чин ђакона, а Германа, који је био старији, у свештенички чин (*Ioan. Cas. De incarn. Chr.* VII, 31). Кад је Свети Златоуст био послан у прогонство, Касијан и Герман су се упутили у Рим и од папе Инокентија затражили да заштити оклеветаног и неправедно прогоњеног цариградског архиепископа (*Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrys.* 3). Њихова мисија, нажалост, није имала успјеха.

Претпоставља се да је Св. Јован Касијан у Риму рукоположен за свештеника и да је постао савјетник римског епископа. Папа Инокентије I у писмима антиохијском епископу Александру (*Ep.* 19, 1; 20, 1) помиње свештеника Касијана који је био његов савјетник. Св. Јован 415. или 416. године из Рима одлази у Јужну Галију, у Марсељ. Тамо је основао мушки манастир Св. Виктора и један женски манастир, по правилима палестинских и египатских киновија (*Gen. Mas. De vir. illustrib.* 61). Устројство тих манастира послужило је касније као образац за устројство осталих западних манастира.

У манастиру Св. Виктора Св. Јован проводи остатак живота у подвигу и духовном руковођењу својих монаха. Као подвижник и духовни наставник који је прошао строгу школу египатског аскетизма, Св. Јован је уживао велики углед и ауторитет код јужногалског епископата и монаштва. Будући да је монаштво у Галији било крајње неорганизовано, епископи и настојатељи манастира обратили су се Св. Јовану да састави писмено руководство за њихове манастире. Тако су настала његова монашко-аскетска дјела непролазне вриједности. Светитељ се упокојио Марсељу око 435. године.

Касијан је постао славан због своја два дјела: „Разговори са оцима у 24 књиге“ (*Collationes Patrum libri XXIV*) и „О општежитељним уставима и о лијековима против осам главних порока у 12 књига“ (*De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri XII*). Ова дјела представљају бисере аскетске књижевности, а поуке из њих уврштене су у све значајније монашке зборнике.

Дјело „*De institutis coenobiorum*“ Касијан је написао око 420-424. године на молбу епископа аптског Кастора. Будући да је у својој епархији основао неколико манастира, Кастор је желио да их устроји по прави-

лима египатских киновија, па је замолио Св. Јована, као врсног познаваоца источног монаштва, да напише овај рад. „De institutis coenobiorum“ се састоји из 12 књига. У прве четири књиге говори се о спољном уређењу и поретку у манастиру – о монашкој одежди, о заједничким дневним и ноћним молитвама и пјевању псалмама, о правилима за нове чланове (искушенике) и о њиховом безусловном послушању духовном оцу. У осталим књигама Касијан расправља о осам главних порока-страсти, против којих се монаси морају борити. То су: стомакоугађање, блуд, среброљубље, гњев, туга, униније, славољубље и гордост. Борба са страстима је борба са духовним силама зла које стоје иза сваког порока. Ограничавајући власт кушача, Господ Исус Христос је Својим примјером показао која су најбоља средства за борбу против демона. Одбијајући гордог саблазнитеља, Он наводи ријечи Светог Писма: „Немој кушати Господа Бога својега“. Тако и ми ријечима Светог Писма треба да се супротставимо искушењима нечастивог.

У периоду од 425. до 427. године Касијан је написао рад „Collationes Patrum“ у дијалогској форми (24 дијалога). У њему су описани разговори Касијана и његовог пријатеља Германа са египатским подвижницима о постизању унутрашњег савршенства путем подвига. Мноштво изванредних излагања о сврси монашкога живота, о одрицању, о пожуди и манама, о демонима, о духовном расуђивању, о покајању, чини ово дјело темељом монашке духовности. Касијан нарочито истиче дар духовног расуђивања који се састоји у способности да подвижник открије које мисли и подстицаји долазе од Бога, а које од демона. Овај дар је чувар свих врлина и њихов руководитељ. Право расуђивање стиче се правом смјерношћу, која се огледа у исповиједању духовном оцу не само оног што чинимо већ и оног што мислимо, да не бисмо повјеровали својој памети, већ да у свему слиједимо упутства духовног руководитеља.

Догматско-полемички трактат „О оваплоћењу Господњем против Несторија“ (De incarnatione Domini contra Nestorium) Касијан је написао 429/430. године на молбу ђакона Лава, потоњег римског папе.

У последњим годинама живота Св. Јован Касијан је написао око петнаестак бесједа на разне теме: о савршеној љубави, о разумијевању Писма, о употреби језика, о даровима Божијим итд.

Иако није био толико оригиналан као мислилац Касијан је имао способност да са великом вјештином обликује и изрази оно што је чуо и видио. Његово учење о устројству монашког живота, о аскетском дјелању и мистичком созерцању извршило је знатан утицај на монашке писце каснијих вјекова.

Ближи или непосредни циљ (destinatio) аскетског дјелања, по Касијану, је стицање „чистоте срца“ (puritas cordis), благодарећи којој је могуће достићи крајњи циљ (finis) – Царство Божије (Collation. I, 4; II, 26;

De inst. coen. IV, 43; X, 14). Касијанов појам „чистота срца“ је по садржају идентичан са евагријевским појмом бестрашћа (ἀλάρθεια).

Чистота срца достиже се дјелатним путем и созерцатељским путем који, по Касијану, представљају два вида хришћанског знања (duplex scientia). Дјелатно знање (practice scientia, actualis scientia) постиже се очишћењем од порока и искорјењивањем лоших навика; созерцатељно знање (theorice scientia) састоји се у созерцању Божанских предмета (in contemplatione divinarum rerum) и у познању скривених смислова-логоса (sacratissimorum sensuum cognitione; Collation. XIV, 1.). Оба вида знања су тијесно повезана, тако да без достизања дјелатног знања није могуће достићи созерцање (Collation. XIV, 2).

Дјелатно знање или дјелатни живот (actualis vita) дијели се на два дијела: одрични и потврдни. Први се састоји у спознаји природе свих својих порока и начина њиховог лијечења, а други у разликовању поретка врлина или добродјетељи (ordo virtutum) и усавршавања у њима нашег духа (Collation. XIV, 3). Касијан, као и Евагрије, наводи осам главних порока или страсти (principalia vitia, principales passiones) против којих се монаси морају борити: стомакоугађање, блуд, средрољубље, гњев, туга, униније, славољубље и охолост (De inst. coen. V, 1–12 33; Collation. V, 2–27). Поредак порока или страсти код Касијана није у потпуности исти као код Евагрија. Код Касијана гњев претходи туги, а код Евагрија туга претходи гњеву.

Да би подвижник подиједио осам главних порока неопходно је да истражи њихова својства и особености, да спозна узроке њиховог јављања и да овлада средствима за борбу са њима и њихово лијечење.

Касијан, као и Евагрије, сматра да је поријекло осам главних страсти директно повезано са дјелатношћу трију дјелова душе: разумног (id est rationabile), вољног (id est irascibile) и пожудног (id est concupiscibile). Када је разумни дио душе заражен страшћу он порађа пороке славољубља, зависти, гордости, уображености, свадљивости и јереси. Када је вољни дио душе заражен страшћу он порађа бијес, нетрпељивост, тугу, униније, малодушност и окрутност. Када је пожудни дио душе заражен страшћу он порађа пороке стомакоугађања, блуда, средрољубља, тврдичлука и остале земаљске жудње (Collation. XXIV, 15).

Важну улогу у очишћењу душе од порока игра манастирска киновијска дисциплина у којој је главни акценат стављен на пуно одрицање од личног богаћења, умртвљивање своје воље (свога „ја“), строго следовање манастирским правилима, послушање и смирење, које се постиже сталним откривањем својих дјела и помисли духовним наставницима или старцима (seniores) и пуном послушању њиховој вољи коју треба беспоговорно испуњавати као Божанске заповијести (De inst. coen. II, 3; IV, 8–10, 41).

Источник и коријен свих врлина, по Касијану, јесте „разликовање помисли“ или „расуђивање“ (discretio; Collation. II, 9). Расуђивање је

„највећи дар Божанске благодати“, „мајка, чуварка, и управитељица свих, врлина“, „око и свјетилник душе“, „утврђени град међу другим врлинама“. Суштина расуђивања огледа се у сагледавању и истраживању свих човјекских мисли, удаљавању од сваког искушења и одстрањивању сваког злог и Богу неугодног дјела.

„Истинско расуђивање“ (*vera discretio*) задобија се само „истинским смирењем“ (*vera humilitate*), чији је први знак остављање на суд старцу или духовнику не само оно што смо учинили или треба да учинимо, већ и оно о чему размишљамо. Подвижник се тако не ослања на свој сопствени суд већ у свему следује старчевим духовним савјетима и испуњава његову вољу (*Collation. II, 10.*).

По Касијановом мишљењу постоје три источника наших помисли (*tria cogitationum nostrarum principia*): Бог, ђаво и ми сами (*ex Deo, ex diabolo et ex nobis*; *Collation. I, 19*). Ипак, човјек сам сноси одговорност за своје помисли. Ако не би био у стању да их контролише он би остао без слободног произвољења и без моћи да своје душевне силе усмјери ка властитом усавршавању (*Collation. I, 17; VII, 4*).

Аскетско дјелање или дјелатно знање усходи ка духовном познању Бога, ка „чистом созерцању“ (*theoretica puritas*; *Collation. XIV, 9*) или истинском знању (*vera scientia*; *De inst. coen. V, 2*). Главни задатак подвижника састоји се у постојаном сједињењу свога духа „са стварима Божанским и са Богом“ (*divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat*).

Сагласно Св. Јовану Касијану постоје четири врсте или вида духовног созерцања (*contemplatio, spiritalis theoria*): 1) созерцање самог Бога (*contemplatio Dei*) које се састоји у задивљености Његовом непостижном суштином (*incomprehensibilis illius substantiae suae admiratione*). Тај вид созерцања још је „скривен у нади и обећању“ и припада животу будућег вијека (*Collation. I, 15*); 2) созерцање Божанских дејстава и својстава пројављених у творевини, промислу и суду, која откривају Бога као Промислитеља и Судију (*Collation. I, 15; XXIII, 3*); 3) размишљање о дјелима и чудотворним служењима светих Божијих угодника (*Collation. I, 8*); 4) размишљање о различитим смисловима Светог Писма (*Collation. XIV, 8*).

Процес духовног созерцања одвија се на следећи начин: по мјери очишћења својих „очију срца“ (*oculi cordis*) или „духовних очију“ (*oculi spiritales*) и ослобођења од земаљских образа и материјалних ствари, подвижник прелази ка созерцању смислова-логоса творевине и „дјела светих“, а од њих ка виђењу самог Бога и наслађивању Његовом красотом и премудрошћу (*Collation. I, 8*). Он постепено почиње да презире све ствари овога свијета као пролазне и временске и усмјерава свој ум ка неизмјењивим и вјечним стварима (*De inst. coen. V, 14*).

Основни знаци који упућују на то да је наступило духовно созерцање су неизрецива радост (*ineffabile gaudium*) и сузе (*lacrimae*) умиљења које се појављују као плод скрушености срца (*Collation. IV, 2; IX, 14–15, 28–30*).

Најузвишеније стање духовног созерцања Касијан, као и Евагрије, поистовјећује са чистом молитвом (*pura oratio*) или пламеном и безмолвном молитвом (*igneas ac ineffabilis oratio*). То стање Касијан често назива иступљењем (*excessus*), умоиступљењем (*excessus mentis*) и иступљењем срца (*cordis excessus*).

Веома је значајно учење Св. Јована Касијана о благодати. Он се супротставио Пелагијевом и Августинином учењу и у складу са православноим источним предањем једнако нагласио значај благодати и слободе за људско спасење. Пелагије је учио да благодат није неопходна за спасење и да човјек може да се спаси сопственим силама. Августин је, критикујући Пелагија, пренагласио улогу благодати и минимизовао улогу човјекове слободне воље, негирајући њену независност или аутономију, а тиме и истинску слободу човјекову. У своме учењу о благодати Августин запада у највећу заблуду када говори о *ипредестинацији* (предодређењу) неких људи за спасење а неких за проклетство.

Св. Јован Касијан је на Западу неправедно оптужен да је полупелагијанац и да учи да се благодат Божија добија у складу са човјековим заслугама. За овакву предрасуду о Касијану крив је Августининов следбеник Проспер Аквитански, који је у спису „*De gratia et libero arbitrio contra Collatorem*“ (О благодати и слободној вољи против Разговора) погрешно интерпретирао његово учење о благодати. Сам Касијан то најбоље демантује у тринаестој књизи „Разговора“, у којој између осталог каже: „Следујући Светим списима видимо да постоји потврда сарадње благодати Божије и наше слободне воље, јер иако човјек сам може тражити врлину, он увјек потребује помоћ Божију“ (Collation. XIII, 9); „Заиста се чини да су благодат и слободна воља међусобно супротне, али оне у ствари пребивају у складу. Тако, закључујемо да из побожности морамо обоје прихватити, како не бисмо, одузимајући од човјека благодат или слободну вољу, нарушили исправну вјеру наше Цркве“ (Collation. XIII, 11). У истој књизи Касијан побија и Августининово учење о предодређењу: „Пошто Он (Бог) не жели да нестане ни најмањи од Његових (1 Тим. 2, 4), како онда можемо замислити, а да не похулимо, да Он неће да се сви људи спасу, већ *само неки*? Дакле, они који нестају, нестају против Његове воље“ (Collation. XIII, 7).

Благодат Божија, по Касијану, „увјек садејствује нашем произвољењу управљајући га на страну добра“ (*nostro in bonam partem cooperatur arbitrio*) и у свему му помаже, подржава га и очекује са наше стране „некакав напор добре воље“ (*quosdam conatus bonae voluntatis*; Collation. XIII, 13). Бог не чини добро за нас (умјесто нас), него нам садејствује и управља наше срце ка ономе што је корисно (*Domino cooperante et dirigente*; Collation. III, 12; XIII, 8–9). За човјеково духовно усавршавање једнако су неопходни како слободна воља тако и благодат. Када пожелимо врлину потребна нам је Божија помоћ да би је остварили. Нико

не може само својом жељом, хтјењем и стремљењем без помоћи Божијег милосрђа достићи савршенство (De inst. coen. XII, 10, 14). Иако се благодарећи урођеном природном добру код нас могу наћи начала добрих жеља (bonarum voluntatum principia) оне могу постати савршеним врлинама само ако их буде усмјеравао Господ (Collation. XIII, 9). Сјемења врлина, која је Бог посијао у човјековој души, не могу узрасти до савршеног стања (ad incrementum perfectionis) ако не добију помоћ од стране Бога (Collation. XIII, 12).

Да Св. Јован Касијан заступа православну концепцију односа благодати и слободне воље, по којој је за људско спасење неопходна синергија (сарадња, сатрудништво) благодати и слободне воље, које дејствују аутономно или независно једна од друге, види се и из његовог тумачења ријечи апостола Павла из 1 Кор 15, 10: *Но благодану Божијом јесам штио јесам, и благодан његова која је у мени не остиа њразна, неіо се њошрудих више од свију њих, али не ја, неіо благодан Божија која је са мног.* „Када каже *њошрудих се*, он указује на напор сопствене воље. Ријечима *али не ја, неіо благодан Божија*, он истиче вриједност заштите Божије; док ријечима *са мног* он потврђује да благодат сарађује са њим када он није лијен или немаран, већ када је дјелатан и трудољубив“ (Collation. XIII, 13).

Свети Лав Велики

(Leo I Magnus; Πάπας Λέων Α΄)

Претпоставља се да је папа Лав I рођен око 390. године у Тоскани или Риму. Стекао је темељно свјетовно и богословско образовање, што нас наводи на закључак да су његови родитељи припадали вишим слојевима друштва. За вријеме понтификата папе Целестина (422–432) прима ђаконски чин и постаје веома утицајан. Био је човјек светог живота са великим дипломатским, административним и ораторским способностима. Након смрт папе Сикста 440. године, изабран је за римског епископа. Интересантно је да се овај избор десио у његовом одсуству, пошто се у том тренутку налазио у Галији у политичкој мисији измирења поводом сукоба римских генерала Аеција и Албина.

Појава нових јереси (несторијанства, монофизитства и пелагијанства), као и оживљавање манихејства и паганизма у V вијеку, представљали су велику опасност за Цркву, која се нашла у тешком положају. Св. Лав Велики се свим силама трудио да се сачува јединство Цркве борећи се против јереси и против нарушавања црквене дисциплине. Својом „Посланицом Флавијану“ (Tomos ad Flavianum), у којој је изложио христово учење, дао је значајан допринос саборској дефиницији вјере

и побједи православља над монофизитством на Четвртом васељенском сабору. Активно се борио против манихејаца и успио да издејствује од цара Валентијана III декрет којим је ова секта стављена ван закона. Пред крај живота 460, када је у Александрији дошло до сукоба између монофизита и православних у којима је убијен православни александријски епископ Протерије, Св. Лав је упутио три посланице Александријској цркви, испуњене мудрим савјетима и молбама да се успостави мир.

За вријеме његовог понтификата Римска империја је, због учесталих напада варварских народа, била пред распадом. Такве околности породиле су свијест о Римској Цркви као наследници и легитимном носиоцу романског континуитета и довеле до снажнијег испољавања идеје о примату власти Римске Цркве него у ранијем периоду. Ватрени заговорник идеје папског примата био је Лав I који је себе доживљавао као главу васељенске Цркве и трудио се да ријечју и дјелом оправда и осигура тај примат. Енергично се супротставио 28. канону Халкидонског сабора (451), који је битно сузио примат у Цркви и свео га на првенство части без правне супрематије. У писму Диоскору, наследнику Св. Кирила на александријској катедри, папа Лав истиче тезу о „апостолском принципату“ римског папе, по коме Диоскор у њему треба да има учитеља исто онако као што је апостол Марко имао за учитеља апостола Петра.

И у односима са западним епископима папа Лав је више пута пројављивао примат власти римског епископа. Најпознатији је његов сукоб са епископом Иларијем Арлским који је у галским провинцијама збацивао и назначивао епископе и уводио нова правила. Папа Лав га је оптужио да покушава да отргне галско-романски епископат испод власти римског епископа. Он је поставио на бесанзонску катедру епископа Келидонија, којег је Иларије раније збацио, и дао до знања Иларију да никоме неће дозволити да иступа против власти Рима. Папа Лав је добио отворену подршку цара Валентијана III који је тим поводом издао едикт под називом „Constitution“, гдје се каже да је „примат апостолског престола потврђен заслугама Св. Петра – главе апостола, нарочитим положајем града Рима и одлуком свештеног сабора“.

Захваљујући свом дипломатском дару папа Лав се истакао и у рјешавању неких грађанских и политичких питања. Године 452. састао се у Мантови са хунским вођом Атилом и успио да га одврати од наставка освајачког рата у којем је „бич божији“ већ био заузео сјевероисточне крајеве Италије. Три године касније, у прољеће 455. године, када се вандалски вођа Гензерих спремао да освоји Рим, папа Лав га је у пратњи свештенства дочекао на градским вратима (Porta Portuensis) покушавајући да га одврати од те намјере. Он је успио да убиједи Гензериха да не чини „паљења, убиства и мучења“, али није успио да спаси град од пљачке и разарања.

Папа Лав се упокојио 461. године. Његово тијело сахрањено је у базилици Св. Петра у Ватикану. Због своје благочестивости и успјешне заштите православља добио је епитет „Велики“.

Литерарно стваралаштва Лава I своди се на бесједе и писма. До нас је дошло 97 његових бесједа и 143 писма. Бесједе су му веома садржајне, јасне и стилски дотјеране. Бројна писма, која су такође веома садржајна, свједоче о великој активности и неисцрпној енергији папе Лава.

Његово писмо упућено цариградском патријарху Флавијану поводом монофизитске кризе, „*Tomos ad Flavianum*“, један је од најважнијих споменика светоотачке писмености. *Томос* је стилски готово савршен. Папа Лав успјешно користи ефекте латинског језика и мајсторски одабира ријечи које најбоље одговарају мисли одређеног мјеста. У *Томосу* су складно спојени најбољи елементи антиохијске и александријске школе и избјегнута екстремна учења ових школа која су породила Несторијеву и монофизитску јерес. Црквени историчар В. Болотов каже да је приказ личног живота Богочовјека у Томосу папе Лава сличан „хармонично наштимованом инструменту у којем свака жица има свој специфичан тон, само њој својствен. Али, истовремено, ниједан тон жице не чујемо изоловано, као чист соло у његовој потпуној усамљености, због тога што на сваки тон сваке жице и све остале жице одговарају акордом појединачних, њима својствених вибрација...“.

Папа Лав истиче да је људска природа у Христу реална, жива и дјелатна и да остаје у Њему непромјенљива до саме смрти. Божанска и људска природа у Христу чувају пуноћу својих својстава и изражавају себе у одговарајућим дјеловањима. На чињеницама из јеванђелске историје папа Лав показује да је „једна од Христових страна блистала чудима, а друга била изложена унижењу“. Он исто тако истиче јединство Богочовјечанске личности и међусобно општење својстава (перихорезу) двију природа, тако да природе никад не дјелују одвојено једна од друге: „Чинећи оно што јој је својствено свака природа ипак дјела у заједници са другом“. Овај личосни узајамни утицај природа је такав да можемо да кажемо да страдања и патње људске природе у Христу постају страдање и патња иначе нестрадалог Бога и да чуда својствена његовом Божанству приписујемо и Његовој људској природи.

Своје учење о Цркви и примату власти римског епископа папа Лав богословски заснива на истини Христовог Богочовјештва, на нераздјеливом и несливеном сједињењу двију природа, Божанске и човјечанске, у једној ипостаси Господа Исуса Христа. Ово прво сједињење открива, по папи Лаву, пут ка другом, ширем сједињењу људи са Христом и међу собом у једном мистичком Тијелу, чија је глава сам Христос. Оно што нас сједињује са Христом и једне са другим је садржај вјере који обухвата саму истину Боговаплоћења и благодарећи којем је постало могуће то сједињење. Истина те вјере била је најприје откривена у

исповиједању апостола Петра у Кесарији Филиповој: „Ти си Христос, Син Бога живога“ (Мт 16, 16). У овим ријечима садржана је сва апостолска вјера, вјера да је Христос „истинити Бог и истинити човјек“. Господ нам каже у Јеванђељу да је ту вјеру открио апостолу Петру Бог Отац: „Блажен си, Симоне, сине Јонин! Јер тијело и крв не открише ти то, него Отац Мој Који је на небесима“ (Мт 16, 17). Петрово исповиједање је толико постојано и чврсто да може да одоли свим јеретичким и паганским заблудама: „А и ја теби кажем да си ти Петар и на том камену сазидаћу Цркву своју, и врата пакла неће је надвладати“ (Мт 16, 18). Петар је, по Св. Лаву, исповиједивши ту вјеру добио мисију да и друге апостоле утврђује и укрепљује у њој. Господ зна да ће сатана искушавати све апостоле да ће их „вијати као пшеницу“, али се моли само за Петра да вјера његова не престане, како би утврдио у њој своју браћу. Христос је одабрао све апостоле и повјерио им бригу о свом стаду, али је само Петру повјерио посебно служење: да говори и началствује у име Његово и да на тај начин осигура (зајамчи) постојаност вјере и побједу Цркве над многобошцима и јеретичима. Петар је у том смислу началник и кнез Цркве. Постојаност и неповредивост вјере коју је исповиједао „кнез апостола“ неопходно је сачувати у свим временима. То вјечно Петрово исповиједање се, по папи Лаву, савршава сада устима прејемника врховног апостола, римског епископа. Папа је прејемник апостола Петра и он наслеђује све његове прерогативе.

Папа Лав истиче да је римски епископ човјек од крви и меса и да је као такав стално изложен искушењима и нападима зла са којима треба непрестано да се бори и у себи самом и изван себе – у свијету. Зато вјерујући треба увијек да се моле за њега. Али Божанска сила Христова увијек му даје своју помоћ као и апостолу Петру. Зато ће вјера Петрова увијек бити објављивана свијету и ништа је неће моћи ослабити нити побједити.

Будући да је римски епископ непогрешиви чувар, исповиједник и тумач свете истине вјере Христове, он је, по папи Лаву, глава цијеле Цркве. Он је, не само непогрешиви учитељ вјере, него и врховни управитељ васељенске Цркве и од њега зависи коначно рјешење свих питања, како оних вјеручитељног карактера тако и оних дисциплинарног карактера. Римском епископу је повјерена брига о свим помјесним црквама. Свако онај ко се удаљи од општења са Римском Црквом ставља себе изван мистичког Тијела Христова, изван Цркве. Свако онај ко се не повинује апостолском римском престолу одбија да се повинује блаженом апостолу Петру.

Еклисиолошка расуђивања папе Лава нису прихватљива за Православну Цркву, али то нимало не умањује светост и благочестивост овог црквеног оца. Његова расуђивања о Цркви и папском примату не треба догматизовати, као што је то учинила католичка црква на Првом ва-

тиканском концилу 1870, већ их треба сагледати у контексту времена у којем је овај отац живио, када се Империја распадала а Црква била суочена са бројним искушењима која су пријетила да наруше њено јединство, у чије је очување папа Лав уложио огромну енергију. Свети Кипријан Картагински, на кога се папа Лав често позива, не оспорава првенство апостола Петра, али га не повезује са првенством било које катедре у односу на друге катедре. Првенство апостола Петра је темељ јединства епископске власти у границама једне помјесне Цркве, па је самим тим свака епископска катедра наследница катедре апостола Петра. Видљиви центар и спољни израз јединства Цркве је, по Св. Кипријану, сабор епископа, а не римски епископ, како учи Западна Црква.

Свети Григорије Двојеслов

(Gregorius Magnus; Γρηγόριος ο Διάλογος)

Св. Григорије је рођен у Риму око 540, у богатој патрицијској породици из рода Анициа. Та породица је већ раније дала двојицу папа – Феликса III (483–492) и Агапита I (535–536). Његов отац Гордијан био је један од седам римских регионара (regionarius) који су управљали окрузима на које је би подјељен град Рим. Пошто је стекао одлично свјетовно образовање, нарочито у области права, Св. Григорије је ступио у државну службу. Године 573. именован је за префекта Рима (praefectus urbis), што је био највиши цивилни положај у граду. Активно је учествовао у успјешној одбрани града од напада германског племена Лангобарда. Лангобарди су 568. прешли Алпе и започели освајање Италије. Само приобалне енклаве, укључујући Равену, Напуљ и Рим нису пале под њихову власт.

Године 574. Григорије напушта свјетовну каријеру и повлачи се у породичну кућу на обронцима Целијевог брежуљка, коју је претворио у манастир посвећен Св. Андреју Првозваном. Ту је и сам постао монах за вријеме управе игумана Валентија. Овај киновијски манастир био је највјероватније устројен по правилу Св. Бенедикта, према коме је Св. Григорије увијек гајио велико поштовање и дивљење. Св. Григорије је искористио наслијеђено породично богатство за подизање још шест манастира на Сицилији.

У манастиру Св. Андреја подвизавао се четири године. Строга аскеза створила му је одређене здравствене проблеме, који ће га пратити до краја живота. Године 578. Григорије невољно напушта манастир и прелази у службу код папе Пелагија II који га је рукоположио за ђакона, а потом га, као свог изасланика или апокрисарија (apocrisarius), послао у Цариград са циљем да добије војну подршку од цара Тиберија I за борбу

против Лангобарда. Боравак у Цариграду му је омогућио да непосредно осјети и упозна византијску културу и духовност. Тамо се спријатељио са неким значајним личностима из државних и црквених кругова. У Цариграду је упознао Леандера, старијег брата Св. Исидора Севиљског, који га је подстакао да напише своја „Тумачења на Књигу о Јову“.

Године 585. Григорије се на позив папе Пелагија вратио у Рим, у свој манастир на Целијевом брежуљку, гдје је наставио живот у испосништву и проучавању светих списа. Тих година је у Италији избила куга која је однијела бројне животе. Жртва куге био је и папа Пелагије II. Свештенство, народ и сенат били су једнодушни у одлуци да за његовог наследника изаберу Св. Григорија. Након што је цар Маврикије потврдио његов избор Григорије је свечано устоличен 3. септембра 590. године. У свом вјероисповиједању приликом устоличења он прокламује прва четири васељенска сабора, упоређујући их са четири јеванђеља, помињућу при том у тексту и Пети васељенски сабор, али само онако узгред. Он каже да треба прихватити и поштовати четири сабора, „као четири књиге светога Јеванђеља“, јер се на њима „као на чврстом камену подиже здање свете вјере“ (АСО. IV, 2).

Његов понтификат (590–604) обиљежила је интензивна пастирска, дипломатска и мисионарска активност. Пошто цареви нису били у стању да обезбиде стварну помоћ против освајачких похода Лангобарда, папа Григорије је предузео одбрану и управу над градом Римом и територијом око њега, која је и даље била под римском контролом. Он је такође материјално обезбјеђивао хиљаде издјеглица које су бјегале са лангобардских територија, помагао је болесне и сиромашне и организовао и плаћао милицију. Успоставио је контакт са лангобардским краљем Агилулфом преко његове жене Теодолинде, која је била православна хришћанка. Вјештом дипломатијом и вриједним поклонима краљици Теодолинди он је успио да спријечи заузимање Рима 592. године и да припреми терен за склапање трогодишњег мира са Лангобардима (598–601).

Св. Григорије се истакао и на мисионарском пољу. Уложио је доста труда да обрати у православље Лангобарде и остала германска племена. Ова мисија давала је споре али значајне резултате. Син лангобардског краља Агилулфа Адолаолд примио је православље. Визиготски краљ Шпаније Рикардо, са којим се Св. Григорије дописивао, напустио је аријанство и прешао у православље.

Нарочито је била важна мисија међу англосаксонцима коју је иницирао и организовао Св. Григорије. Године 596. група од 40 монаха манастира Св. Андреја на челу са Августиним кренула је у ову мисију која је била изузетно успјешна. Само на Божић 597. крштено је око 1000 Англа. Тим поводом Св. Григорије шаље писмо александријском патријарху у коме га обавјештава да је послао монахе свог манастира Англима „који обитавају на крају свијета и још увијек се клањају дрвећу

и стијенама“. Оно што је веома важно је чињеница да је Св. Григорије повјерио ову мисију монасима, који раније у складу са традицијом нису обављали мисионарски или неки други пастирски посао међу лаицима, јер се сматрало да су то дужности епископа, свештеника и ђакона.

Велику бригу задавао је Св. Григорију „аквилејски раскол“. Овај раскол настао је на сабору у Аквилеји 555, који је одбацио Пети васељенски сабор због осуде „три поглавља“, а обухватао је провинције Милана и Аквилеје. Св. Григорије је са доста такта приступао овом проблему. Он се све вријеме свога понтификата трудио да нађе мирољубиво рјешење како би се овај раскол превазишао.

Св. Григорије је одржавао редовну кореспонденцију са источним патријарсима, нарочито са Евлогијем Александријским и Анастасијем Антиохијским. Године 595. искрсли су проблеми у односима са цариградским патријархом Јованом Посником, када је папа поништио пресуду за јерес коју је изрекао патријарх против двојице грчких клирика, Јована и Атанасија. Том приликом је патријарх Јован у преписци са Римом употребио титулу „васељенски патријарх“ (Οικουμενικός Πατριάρχης), због чега га је папа Григорије оштро критиковао. Он је употребу титуле „Οικουμενικός Πατριάρχης“ протумачио као израз гордости и властољубља, као патријархову претензију на универзално епископство, на ранг који би био изнад ранга свих осталих епископа укључујући и римског (Ер. V, 37). Када га је Евлогије Александријски у једном писму „почастио“ титулом „универзални папа“ Св. Григорије му је одговорио: „Молим вас да не дозволите да икада чујем поновљену ту реч. Јер ја знам ко сте ви, а знам ко сам ја. По положају ви сте мој брат, по особинама, мој отац. Стога ја нисам дао никакав налог, него сам само настојао да укажем на оно што мислим да би било пожељно... Рекао сам да не треба да употребљавате ту титулу у писмима упућеним било мени или неком другом... У вашем последњем писму, без обзира на моју забрану, ослонили сте ме са гордом титулом – универзални папа. Молим Вашу светост, која ми је толико драга, да то поново не чините. Не сматрам да ми чини част оно са чиме се обещчашћују моја браћа. Моја част је част католичанске Цркве, моја част је удружена снага моје браће... Нека буду далеко титуле које подржавају гордост и рањавају добротинство“ (Ер. VIII, 29).

Треба истаћи да је погрешно превођење израза „οικουμενικός“ са „universalis“ на латински језик један од главних разлога овакве реакције папе Григорија. Титула „екуменски“ (οικουμενικός) потврђивала је одређену власт у границама „насељене земље“ (οικουμένη) и она је по схватању Византинаца значила исто што и свевизантијски, империјални. Она није подразумевала никакав изазов „апостолском“ и моралном ауторитету „старог“ Рима.

Св. Григорије се упокојио 604, а сахрањен је у порти базилике Светих апостола Петра и Павла у Риму. Од историчара Беде Венерабилиса

(Hist. Angl. II, 1) сазнајемо да му је на гробу био изгравиран епитаф у којем је назван „конзулом Божијим“ (consul Dei). У Православној Цркви познат је под именом „Двојеслов“ (грч. Διάλογος) које је добио по свом дјелу „Дијалози о животу и чудима италијанских отаца“.

Литерарну заоставштину Св. Григорија Двојеслова можемо подијелити у четири групе: егзегетска дјела, морално-аскетска, литургијска и писма.

Своје најзначајније егзегетско дјело „Тумачење на Књигу о Јову или Морална тумачења“ (Expositio in librum Iob sive Moralia), у 35 књига, познатије под краћим називом „Моралије“ (Moralia), Св. Григорије је започео током свог боравка у Цариграду, а довршио у првим годинама свог понтификата. Тумачење сваког мјеста Књиге о Јову Св. Григорије почиње разматрањем буквалног смисла, затим прелази на алегоријско-типолошки, а завршава са морално-духовним смислом. Јов је представљен као праслика Исуса Христа а Јовови пријатељи као јеретици. Треба истаћи да библијски текст служи само као полазна тачка за богословска размишљања аутора, који даје низ моралних поука корисних за духовни живот хришћанина.

„Омилије на Пророка Језекиља“ (Homiliae in Ezechielem Prophetam) произнесене су 393. пред окупупљеним народом приликом опсаде Рима од стране Лангобарда. Спис је подијељен у двије књиге: у 1. књизи (омилије 1–12) аутор тумачи прве четири главе овог старозавјетног списа а у 2. књизи (омилије 13–22) тумачи 40. главу. Осим егзегетског материјала спис садржи бројна историјска свједочанства о ситуацији у Италији у вријеме освајачких похода Лангобарда.

„Омилије на Пјесму над Пјесмама“ (Homiliae in Canticum Canticorum), настале су између 594. и 598. године, а обухватају првих осам стихова ове старозавјетне књиге. Аутор користи алегоријски метод тумачења ослањајући се на истоимено Оригеново дјело и на западног егзегету Апонија.

„Омилије на Јеванђеље, 1–40“ (Homiliae XL in Evangelia) произнесене су у првим годинама понтификата за вријеме васкршњих и празничних богослужења.

Најпознатији спис Св. Григорија „Дијалози о животима и чудима италијанских отаца и о бесмртности душе“ (Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animarum), по коме је у Источној Цркви добио име Двојеслов, жанровски припада житијској литератури и представља први западни Патерик. Спис се састоји из четири књиге, а настао је 593/594. године. У прве три књиге аутор приповиједа свом пријатељу из младости, ђакону Петру, о чудима италијанских светитеља из VI вијека. У другој књизи се опширно говори о животу и чудима Св. Бенедикта Нурсијског. У 4. књизи аутор разматра питања везана за бесмртност душе. У поглављима 25, 39, 40. и 55. изложено је учење о

чистилишту. „Дијалоге“ је у VIII вијеку на грчки превео папа Захарије, који је био Грк по националности.

Године 590/591. Св. Григорије је написао трактат „Пастирско правило“ (*Regula pastoralis*) који спада међу боље отачке радове о пастирском служењу.

Епистоларно наслеђе папе Григорија је огромно. Сачувана су 854 писма адресована царевима, епископима, официрима, монасима и лацима. Ова писма представљају веома важан извор како за историју тога времена тако и за просуђивање личности овог црквеног оца.

Св. Григорију се приписује ауторство два литургијска зборника: „Сакраментаријума“ (*Liber sacramentorum*) и „Антифонара“ (*Liber antiphonarum*).

Почев од краја VIII вијека Св. Григорију се приписује састављање једног од најважнијих западних литургијских споменика „Сакраментаријума“. Савремени истраживачи одбацују такву атрибуцију доказујући да је језгро овог споменика настало тридесетих година VII вијека, чиме се не искључује удио Св. Григорија у његовом формирању. Око 80 молитава које су ушле у састав „Сакраменторијума“ имају лексичке паралеле у дјелима Св. Григорија, што упућује на закључак да би он могао да буде аутор, ако не свих, оно бар неких од тих молитава.

Музички систем, познат као грегоријанско појање, традиционално се повезује са именом Св. Григорија. Његов диграф Павле Ђакон (VIII вијек) нас обавјештава да је Св. Григорије саставио „Антифонар“ (зборник мисних корала) тако што је одабрао текстове Библије и комбиновао их. У предговору Антифонара с краја VIII вијека каже се да је ту књигу саставио „Григорије епископ“ (*Gregorius presul*), а то би могао да буде и папа Григорије II или папа Григорије III. Савремена наука стоји на становишту да Св. Григорије није састављач „Антифонара“. Он је највјероватније сам писао свештене химне, а зна се да је послао у Енглеску књигу химни за службе дневног круга, што је послужило као основ за легенду да је он саставио „Антифонар“.

У православној традицији, почев од XVI вијека, папи Григорију се погрешно приписује састављање Литургије пређеосвећених дарова. Ни у једном рукопису старијем од XVI вијека не срећемо ту атрибуцију. У рукописима Евхологијума и Службеника VIII–XV в. Литургија пређеосвећених дарова или нема никакве атрибуције или се приписује другим оцима: Св. Василију Великом, Св. Епифанију Кипарском и Св. Герману Цариградском. У западним литургијским текстовима који се повезују са именом Св. Григорија нема никакве подударности са молитвама Литургије пређеосвећених дарова. Нема сумње да је ова Литургија била давно позната на Истоку, гдје је осим цариградског постојао јерусалимски и александријски чин њеног савршавања. Разлог приписивања чина Литургије пређеосвећених дарова папи Григорију није до данас познат.

Свети Григорије Двојеслов није био ни оригиналан ни спекулативан теолог. Иако се у својим списима дотицао готово свих догматских тема њега су углавном занимале етичке теме које су доминантне и у његовим егзегетским радовима.

Св. Григорије, подобно Августину, учи да је човјек је створен од Бога да би надомјестио недостатак у броју анђела који је настао након пада Луцифера и анђела који су га слиједили (In Evang. 34, 6, 11). Први човјек који је обитавао у рају међу блаженим анђелским духовима (Dial. IV, 1) зажелио је не само да постане независан од Бога и поступа по својој вољи (Moral. XXXV, 14, 28), него и саму божанственост (divinitatem additum) коју му је обећао ђаво, због чега је изгнан у свијет гдје су физичка страдања и духовно сјепило постали његов усуд (Moral. XXXIII, 9, 17; In Evang. 25, 7–8). Тако се људском роду открио „поток смрти“ (torrens mortis; In Evang. 25, 7) који се показао као праведна казна за гордост човјека (Moral. XXIX, 10, 21). Човјека је такође поразила и духовна смрт – невјерје (In Evang. 25, 7). Бог Логос се оваплотио да би људску природу узвисио до своје славе и узнио је на небески престо изнад самих анђела и арханђела (In Ezech. I, 8, 23–24). У оваплоћењу Бог је умањео моћ своје славе за наше очи да би наша природа по Његовом подобју засијала у Његовој свјетлости и благодарећи примљеној благодати измјенила „боју своје спољашњости“ (suae habitudinis colorem; In Ezech. I, 2, 14).

У учењу о анђелима Св. Григорије се углавном ослања на *Ареопагитски кориус*. Распоред девет анђелских чинова нешто је другачији него у *Кориусу*: анђели, арханђели, силе, власти, начала, господства, престоли, херувими, серафими (In Evang. 34, 6–14). Назив анђелских чинова указује на њихову дужност (officium) или служење (ministerium), а не на њихову природу (In Evang. 34, 8–10). Виши анђели началствују над нижим (In Evang. 34, 10; Moral. IV, 29, 55), а такође просвећују њихове духовне или умне очи за више познање (In Evang. 34, 11). Нижи анђелски чиновници шаљу се у свијет да служе људима. Сваком народу и сваком човјеку додјељени су анђели чувари које Св. Григорије најчешће назива конзулима а понекад и царевима (reges; Moral. IV, 29, 55). До свог пада сатана или луцифер је био по достојанству изнад свих осталих анђела (Moral. XXXII, 23, 47). Узрок његовог пада је гордост (superbia), жеља да постане једнак са Богом (In Evang. 34, 9). Пали анђели, будући да нису били причасни никаквој тјелесној немоћи, немају могућност покајања и опраштања гријехова (Moral. IV, 3, 8).

У учењу о духовном савршенству и созерцању Бога он се углавном ослања на Јована Касијана, Евагрија Понтијског и Августина, али уноси и неке нове елементе.

Земаљски живот хришћанина је двојствен и састоји се из дјелања (vita activa) и созерцања (vita contemplativa; Moral. VI, 37; In Ezech. I, 3, 9). Парадигме, прототипови тих видова живота су Лија и Рахиља у

Староме Завјету и Марта и Марија у Новоме Завјету. Дјелатни (практични) живот састоји се у томе да дамо хљеб гладноме, да научимо незналицу слову мудрости, да исправимо заблудњеле, да обратимо гордељивца на пут смирења, да се бринемо о потребитима удјељујући свакоме оно што му је неопходно. Созерцатељни живот састоји се у томе да свом душом сачувамо божанствену љубав према ближњем, да се умиримо од спољашњих дјелања и одријешимо од свих брига, да изгарамо од жеље да лицем к лицу видимо свога Творца (In Ezech. II, 2, 8). Док је дјелатни живот испуњен мноштвом дјела, созерцатељни је прост и устремљен само на виђење Бога (In Ezech. II, 2, 10). Први вид живота доступан је многима, а други малом броју људи (Moral. XXXII, 3, 4). Дјелатни живот ограничен је садашњим вијеком и престаје заједно са смрћу, а созерцатељни живот никада не престаје: он почиње овдје, на земљи, а достиже своје савршенство у Небеској отаџбини (In Ezech. I, 3, 9; II, 2, 9).

Током нашег боравка на земљи ова два вида живота су међусобно испреплетена и помијешана. Дјелатни и созерцатељски живот били су сједињени још у Мојсијевом закону у којем су дате заповијести љубави према Богу и према ближњем (In Ezech. II 6, 5). И у јеванђелском времену Господ је помирио у себи оба вида живота (Moral. XXVIII, 13, 33). Као што не могу достићи савршенство они који су због ревности према созерцању занемарили дјелање, исто тако не могу достићи савршенство ни они који су занемарили созерцање због дјелања (Moral. VI, 37, 56).

Човјек може да задобије велику корист ако се од созерцатељског живота поново врати дјелатном животу, пошто ће благодарећи горљивости свога срца коју је зажегло созерцање, учинити дјелатни живот још савршенијим (In Ezech. II, 2, 11). Човјек не може постојано да проводи созерцатељски живот пошто по својој немоћи посустаје и враћа се од созерцања дјелању да би спознао колико је још удаљен од савршенства (In Ezech. I, 5, 12). Када човјек живи међу својим ближњима дјелатни живот је за њега обавезан, а созерцатељски само пожељан. Они који не занемарују добра дјела могу и без созерцатељског живота ући у Небеску отаџбину, а они који занемарују добра дјела то не могу (In Ezech. I, 3, 10; Moral. VI, 37, 57).

Пут богопознања, по Св. Григорију, састоји се из три етапе: 1) удаљавање од спољног свијета и од пристрасности њему; 2) улажење у себе (in semetipsos) или самопознање; 3) превазилажење самог себе (super semetipsos) и своје створености и ограничености у непосредном созерцању (contemplatio) Бога.

На првој етапи човјек треба да усмјери свој дух (mens, animus) ка небеском и духовном, да „сузи“ себе (angustatio) и да се потом „рашири“ (sese angustat ut dilatetur; In Ezech. II, 2, 12). Унутрашње познање достиже се само када се удаљимо од земаљских жеља и страсти (Moral. V, 31).

На другој етапи човјек се враћа у себе, улази у своју душу. Св. Григорије каже да „свака душа ничим не треба да се занима тако силно као самопознањем (*ut seipsam sciat*). Ко познаје самог себе, познаје да је створен по лику Божијем и не уподобљава се животињама ни у наслађивању ни у стремљењу“ (*In Santic. Cant. I, 28*).

На трећој етапи човјечија душа излази из себе, уздиже се изнад себе саме, изнад немоћи своје створене природе и непосредно созерцава (*contemplatio, visio*) свога Творца (*In Ezech. I, 3, 3; Moral. XXXI, 51, 102*). Узвисивши се изнад самог себе човјечији дух обузет љубављу и дивљењем созерцава Бога као безграничну свјетлост (*lumen incircumscriptionum, lumen immensum; Moral. V 33, 36; In Ezech. II, 2, 12–14; In Evang. 37; Dial. II 3, 35; Reg. pastor. I, 11*). Св. Григорије је сматрао слијепима оне који обузети тамом садашњег вијека не знају ништа о тој свијетлости вишњег созерцања (*Reg. pastor. I, 11*).

Божанска свјетлост (*lumen*) или слава (*claritas* – сијање) коју виде свети истовјетна је, по Св. Григорију, са Божанском природом: „У простом и неизмјењивом бићу Божијем слава није једно а природа нешто друго, јер сама природа је слава и сама слава је природа“ (*Moral. XVIII, 54, 90*). Григорије при том истиче да постоји огромна разлика између виђења Бога од стране створења (човјека) и Божијег самовиђења, будући да је човјек ограничен својом створеношћу (*Moral. XVIII, 54, 92*).

Када је у питању учење о Цркви и папском примату, Св. Григорије је заступа нешто другачије ставове од Лава Великог. Тешко да бисмо се могли сложити са угледним католичким теологом и дугогодишњим професором универзитета у Тибингену Хансом Кунгом (*Hans Küng*) да је Св. Григорије „одбацио на спектакуларан начин учење о примату кога су се држали његови претходници Виктор, Стефан, Дамас, Инокентије, Лав и Геласије“, али је чињеница да није сматрао да је власт другим епископима пренјета само из Рима и да је све примате, укључујући и свој властити, подразумијевао на начин који је искључивао могућност постојања „универзалног“ епископа. Он такође није негирао да је епископ Цариграда други по рангу послје Рима, и међу великим катедрама да је изнад Александрије, чиме је *de facto* признао 28. канон Халкидонског сабора (*Ep. I, 24*).

Иако у својим писмима истиче да је римска катедра или „апостолски престо“ (*apostolica sedes*) „постављена над свим осталим црквама“ и да рјешења црквених сабора имају снагу само када их одобри римски епископ (*Reg. epist. II, 46; III, 30; V, 37; V, 39, 41, 44; IX, 38*) његови еклисиолошки ставови се значајно разликују од ставова изнесених у „Геласијевом Декрету“ (*Decretum Gelasianum*).

Византијски оци

Опште карактеристике византијске епохе

Послије пропасти Западног царства 476. године, Источно царство остало је једино Римско царство, које је због својих специфичних културних, политичких, државних, црквених и етничких особености названо Византијско царство или Византија. Преображавајући и испуњавајући новим, хришћанским садржајем најбоље плодове античке културе, Византија ће створити оригиналну и раскошну цивилизацију, која ће све до краја дванаестог вијека бити на висини недостижној западним народима. Кључну улогу у преображају грчко-римског свијета имала је хришћанска Црква, која га је ослободила од паганског „отрова“ дајући пуни смисао и вриједност људском животу и проповиједајући припадност свецијелог човјека Царству Христовом, које се приближило и постало клица новог живота већ сада, у овоме свијету. У таквом амбијенту настало је и византијско богословље које представља важан и трајан допринос цивилизацији на пољу религијске мисли.

Богословље византијских отаца представља стваралачку синтезу отачког учења, а највише домете достиже у дјелима Св. Максима Исповиједника и Св. Григорија Паламе. Оно представља органски наставак богословља *златног вијека*, а овај континуитет се огледа у доследном богословском начину мишљења и разумијевању свијета и човјека и њихове коначне судбине.

Основна црта византијског богословља јесте богоцентричан поглед на човјека и његову судбину. Крајњи циљ и сврха људског живота јесте обожење (θεωσις), које означава лични сусрет Бога и човјека. Човјекова личност није нека затворена, аутономна суштина, већ динамична реалност чији је коначан смисао да се уздигне изнад природе и оствари божанску сличност (уподобљење Богу) кроз заједницу са Њим. Та могућност је човјеку дарована и обећана у Исусу Христу који је постао човјек да бисмо се ми обожили (постали богови по благодати).

Веома важна црта богословља византијских отаца јесте апофатизам, тј. учење да је појмовни језик неадекватан да изрази цјелокупну истину, а људски ум неспособан да докучи суштину бића Божијег. Са претходне двије повезана је још једна битна црта карактеристична за православну богословску традицију: јасно разликовање између Божанске

суштине, која је непознатљива и недокучива, и Божанских енергија, које су нестворене и вјечне, и захваљујући којима човјек може да стварно и директно општи са Богом.

Специфична особеност византијског богословља јесте и његов доживљајни или опитни карактер, тј. могућност да се Бог доживи другачије него путем интелектуалног сазнања, емоција и чула. Св. Симеон Нови Богослов инсистира на мистичном искуству опажања Благодати Свете Тројице и истиче да је истинско богопознање доживљај живог Бога чија је слава видљива тјелесним чулима. Опитни карактер богопознања истичу и велики учитељи исихазма.

Епоху византијских отаца и византијског богословља, која траје од друге половине V вијека до XV вијека, можемо подијелити на три периода: *рановизантијски*, *средњовизантијски* и *позновизантијски*.

Рановизантијски период почиње послје Халкидона (451) а завршава се са Св. Јованом Дамаскином (средина VIII вијека). Основне карактеристике богословља у овом периоду су синтеза отачког учења или „патристичка синтеза“, која је свој највиши израз нашла у дјелима Св. Максима Исповиједника и Св. Јована Дамаскина, и присуство великог броја полемичких дјела.

Христолошки спорови који су потресали Цркву у првој половини V вијека настављени су и послје Четвртог васељенског сабора. У Сирији, Палестини и Египту дошло је до антихалкидонске реакције монофизита, која је осим вјерског имала и политичку димензију. У њој је дошло до изражаја антигрчко национално осјећање Сиријаца и Египћана који нису мирно могли да поднесу уздицање Цариградске катедре на друго мјесто. Носиоци антихалкидонске реакције били су монаси који су Четврти васељенски сабор окарактерисали као пронесторијански.

Неколико пута су византијски цареви покушали да путем догматских декрета и посланица зближе православне и монофизите и успоставе вјерско јединство у Империји. Цар Зенон је 382. године, у договору са цариградским патријархом Акакијем, упутио александријској цркви посланицу познату као *Еноџикон* (ἐνωτικόν), која је имала вјероисповиједни, догматски карактер, са циљем да помири и уједини православне и монофизите. *Еноџикон*ом су, због његове двосмислености и неодређености, били незадовољни и православни и монофизити. Православни јер је, не именујући их, заобишао Халкидонски орос и Томос папе Лава, а монофизити јер се није отворено изјаснио против Халкидонског сабора. Патријарх Акакије је искористио *Еноџикон* за јачање своје позиције у Цркви. Његова власт простирала се на Малу Азију, Понт и Тракију, а антиохијски и александријски патријарси били су потврђивани по његовој вољи. То је изазвало најоштрију реакцију Римске Цркве, за коју је овакав развој догађаја значио стварање новог поретка у Цркви и уклањање папског примата. Папа Феликс је

изопошти патријарха Акакија оптуживши га да је „учинио преступе на злобан начин“. Тако је настао *раскол између Источне и Западне Цркве* који ће трајати пуних 35 година (484–518). Захтјеви Феликсових наследника, нарочито папе Геласија, да цариградски патријарси Евтимије и Македоније, који су се упорно борили за халкидонско вјерисповиједање, избаце Акакија из диптиха били су контрапродуктивни и антиципирани су будући Велики раскол између Истока и Запада. Ступањем на престо цара Јустина (518–527) долази до превазилажења тридесетпетогодишњег раскола и успостављања црквеног мира. Цар је био привржен халкидонском вјероисповиједању па је издао наређење да га потпишу сви епископи, државни чиновници и војни службеници. Педесетак монофизитских епископа који су одбили да потпишу орос свргнуто је са својих катедри.

Унионистичку политику водио је и цар Јустинијан (527–565). Његов главни циљ био је обнова јединствене Римске империје, која је за њега била синоним законитости, поретка и културе. Цар је сматрао да је за остварење тог циља потребно, осим политичког, остварити и црквено јединство које би искључивало било какав облик религиозног плурализма. Још за вријеме Јустинове владавине Јустинијан је дошао до убјеђења да су теопасхијску формулу „Један од Свете Тројице пострадао је тијелом“, дужне потписати све присталице Халкидона како би скинули са себе свако подозрење за несторијанство. Теопасхијску формулу Јустинијан је унио у императорско исповиједање вјере које је објављено у преамбули његовог „Кодекса“ 528. године.

Руковођен идејом религиозног јединства цар је 533. сазвао диспут (*Collatio Constantinopolitana*) између православних и монофизита који није дао очекиване резултате. Потом су 543. и 544. у два царска едикта осуђени *оријенизам* и *ѿри ѿлаве*. Осуда *ѿри ѿлаве* изазвала је велико негодовање нарочито на Западу, гдје је протумачена као подривање Халкидонског сабора. Пети васељенски сабор, који је сазвао Јустинијан 553, осудио је и *оријенизам* и *ѿри ѿлаве* и на тај начин сагласио своје одлуке са наведеним царским едиктима.

Антихалкидонска опозиција била је подијељена на велики број фракција од којих је свака претендовала на догматску чистоту. У крилу монофизитства формирале су се двије главне партије које су добиле име по својим вођама Северу Антиохијском (северијани) и Јулијану Халикарнатском (јулијановци). Јулијановци се још називају афтартодокетима а то име су им дали њихови противници северијани. Јулијан је учио да је Христово тијело било непропадљиво (*ἀφθαρτος*) и прије Васкрсења, јер је Христос узео људску природу без гријеха а смрт и пропадљивост (*φθόρα*) су последице гријеха. Север се супротставио Јулијану одлучно бранећи неке аспекте православне христологије. Ако је Христово тијело било непропадљиво онда су, по Северу, Његова страдања

и смрт били привидни (докетизам). Иако је Христу био стран лични гријех Он је искусио последице гријеха, тзв. *невине сѡрасѡи* (ἀδιάβλητα πάθη) као што су глад, страдање, пропадљивост и смрт. Север истиче да се непропадљивост Христовог тијела манифестовала у Васкрсењу а не у Оваплоћењу.

Цар Јустинијан је пред крај живота прихватио афтартодокетизам и био је спреман да објави едикт у корист овог учења али га је смрт (565) спријечила у томе.

Север Антиохијски је био највећи монофизитски теолог и водећа богословска фигура у VI вијеку. Када је 512. постављен на антиохијску катедру он је прихватио *Еноѡшikon* (тумачио га у монофизитском смислу) и анатемисао Несторија, Евтиха, *Томос* папе Лава и Халкидонски сабор. Био је један од учесника диспута између православних и монофизита (*Collatio Constatinopolitana*), који је 533. сазвао цар Јустинијан.

Север је признавао постојање човјештва у Христовој личности, али је то човјештво у његовом систему било асимиловано и „заклоњено“ од стране Божанства. Он одбија да га означи терминима φύσις и ἐνέργεια, јер су ови термини по њему нужно везани за ипостасно и конкретно постојање. Север наглашава да је у Христу један дјелатник (ἐνέργων) и једно дејство или енергија (ἐνέργεια), али су дјела (τὰ ἐνεργηθέντα) различита. Јединство дјелатника имплицира јединство енергије, не омогућавајући при том да се дјела, која одговарају природним својствима људске и Божанске природе разврставају у Божанска и људска. Из наведених разлога Север је заступао моноенергетско становиште (које са собом повлачи и монотелитско становиште). Два дејства (енергије), по Северу, подразумеивају два дјелатна бића, при чему се ипостасно јединство своди на привид.

Север је допуштао и двојство природа у Христовој личности, али по њему то двојство постоји само у мислима, имагинацији (ἐν θεωρία), али не и у стварности. Богочовјечанско јединство Христове личности указује да је Христос из двије природе (ἐκ δύο φύσεων) које су састављене и преиначене у једну сложену, синтетичку природу (μία φύσις σύνθετος), тако да се двојство природа може сагледавати само теоријски, мислено (ἐν θεωρία). Север прихвата да је Христос из двије природе (ἐκ δύο φύσεων), али не прихвата да је у двјема природама (ἐν δύο φύσεσι), како је то утврђено у халкидонском вјероисповједању.

Сложеност природа не значи, по Северу, њихово сливање или мјешање, него да се оне нераскидиво сједињују и да више не постоје засебно. Тијело не престаје бити тијелом иако је оно тијело Бога, а Логос не напушта своју Божанску природу иако је она ипостасно сједињена са тијелом које има интелектуалну и рационалну душу. Својства човјечанске природе, идиоми тијела, постају својства једне сложене природе. Север заступа учење да Христос има једну сложену (синтетичку) а не

једну просту природу, зато што би онтолошки монизам у његовој монофизитској концепцији аутоматски искључивао двојствени карактер природних својстава (*ιδιωμάτων*) и пуну једносусштност Христа са нама.

У јеку христолошких расправа појавила се нова тријадолошка јерес тритеизам или тробоштво, коју је одлучно пропагирао и бранио познати александријски филозоф Јован Филопон. Полазећи од монофизитског становишта да не постоји разлика између природе (*φύσις*) и ипостаси (*ὑπόστασις*) Филопон износи низ аргумената заснованих на Аристотелу у корист свог учења. Термини *φύσις* и *ὑπόστασις* изражавају, по њему, конкретну реалност, индивидуалност. *Фύσις*, ако се схвати апстрактно (*φύσις in abstractio = οὐσία*), је родни појам који не постоји у стварности. У стварности постоји само *φύσις in concreto* и она се у потпуности подударала са појмом *ὑπόστασις – πρόσωπον*. Филопон истиче да је Света једносусшна Тројица *μία φύσις καὶ οὐσία* али не нумерички, бројем, јер у Тројици постоје три нека Бога (*τρεῖς τινὰς θεούς*), три природе које су до неразликовања међусобно једнаке по Божанству (*θεότης*). Филопон није јединство Бога схватао нумерички већ као замишљено јединство рода које није реално, конкретно јединство.

Полазећи од наведених претпоставки Филопон устаје у одбрану монофизитског учења. Ако *φύσις* треба да се схвати као апстрактни, општи појам (*τὸ κοινόν*) а не као конкретни појам идентичан са *ὑπόστασις*, онда Кирилова формула *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* садржи теопасхијско учење и својеврсни пантеизам. Јер, ако се оваплотила природа Божанства која је заједничка свим Ипостасима онда су се оваплотили и страдали и Отац и Свети Дух (теопасхизам); ако је Христос примио у лично јединство са собом људску природу онда Он не би постао конкретан човек, већ би сјединио са собом лично сав људски род, што је по Филопону својеврсни пантеизам.

Заступајући тритеистичко учење Филопон је лако могао да одговори зашто сложена природа Христа, коју заговарају монофизити, не уноси своју сложеност у Свету Тројицу, јер ако је у Светој Тројици присутна тројственост природа онда сложеност природе Сина остаје Његова лична сложеност а не сложеност природа Оца и Светога Духа.

На диспуту *Collatio Constatinopolitana*, који је 533. године сазвао цар Јустинијан, први пут се појављује зборник списа чији се аутор лажно представио као Дионисије Ареопагит, многобожац кога је у хришћанство обратио апостол Павле. Овај зборник, који је данас у науци познат под називом *Corpus Areopagiticum* (Ареопагитски корпус), извршиће снажан утицај на хришћанско богословље и хришћанску културу уопште. Коментари Јована Скитополског и Максима Исповиједника нарочито су допринијели великој популарности *Ареопагитској корпуса* и учинили да он постане веома важан дио европске средњовјековне културе – како византијске тако и западноевропске.

Прооригенистички настројени теолог из шестог вијека Леонтије Византијски заслужан је за увођење у употребу термина ἐνυπόστασις (уипостазираност), који представља значајну иновацију у христологији. Овај термин Леонтије користи да би исказао да Христова људска природа није постојала у самој себи или сама по себи него само унутар нечег другог, тј. у ипостаси (ἐνυπόστασις) Бога Логоса. Христос не посједује посебну људску ипостас која је попут наше, упосебљена и одјелита, већ ипостас Логоса која је заједничка и неодвојива и од Његове људске и од Његове божанске природе.

Богословски спорови настављени су и у VII вијеку. Један од најзначајнијих византијских царева Ираклије (610–641) трудио се да зарад државних интереса успостави вјерско јединство у империји. Као рђав плод такве политике појавило се моноенергетско и монотелитско јеретичко учење чији је инспиратор и иницијатор био патријарх цариградски Сергије. Он је смислио формулу јединства познату под називом „Изложење вјере“ (Ἐκθεσις τῆς πίστεως), према којој би монофизити прихватили учење о двије природе али са једном богочовјечанском вољом и једним богочовјечанским дејством или енергијом. Ово је био покушај да се Халкидон протумачи у форми прихватљивој за монофизите. Остатак Ираклијеве владавине био је испуњен споровима између монотелита и православних који нису хтјели да прихвате *Ἐκθεσις*.

Ираклијев наследник, цар Констант II, мислио је да ће утишати буру у Цркви издавањем новог декрета познатог под називом „Образац вјере“ (Τύπος περὶ πίστεως) који је под пријетњом најстрожих казни забрањивао расправу о вољи и дејству у Христовој личности.

Покушаји царева Ираклија и Константа II да издавањем догматских декрета „Ектесиса“ и „Типоса“ наметну вјеру својим поданицима били су осујећени не само доследним ставом водећих православних отаца тога доба – Св. Максима, Св. Софронија и Св. Мартина, него и прећутном опозицијом цјелокупног тијела Цркве. Св. Максим Исповиједник је приликом побдијања монотелитског учења указао на његове негативне егзистенцијалне последице. Оно што је Христос узео то ће бити спасено. Ако Христос није имао људску вољу она неће бити исцијељена, а вољи је најпотребније исцјељење јер је она извор гријеха. Зато је за наше спасење било неопходно да се излијечи и васпостави човјечанска воља у њеној пуноћи, сабраности, цјеловитости и у сагласју са Божијом вољом, а то је могуће само ако је Христос имао и људску вољу.

Слиједећи мисао Св. Максима и Шести васељенски сабор је у свом оросу изложио да су у Христу двије природне воље и два природа дејства – нераздјеливо, непромјенљиво, неразлучно и несливено, и тиме допунио халкидонско вјероисповиједање.

Богословље највећег теолога византијског периода Св. Максима Исповиједника представља истинску синтезу светоотачког учења. У

његовом богословском систему нашли су своје мјесто најбоље идеје Оригена, Евагрија, Дионисија, кападокијских отаца и Св. Кирила Александријског.

Једна од најзначајнијих личности византијске епохе је велики богослов, проповиједник и црквени пјесник Св. Јован Дамаскин, са којим се завршава рановизантијски и почиње средњовизантијски период. Догматику Православне Цркве систематски је изложио у свом најзначајнијем дјелу „Источник знања“ (Πηγὴ γνώσεως), остајући вјеран црквеном Предању и учењу отаца у којима је видио богонадахнуте учитеље и богоносне пастире. Св. Јован се нарочито истакао у борби против иконоборачке јереси, а одбрану светих икона изводио је непосредно из догмата о оваплоћењу Бога Логоса.

Расправе о теолошкој основаности и оправданости изображавања Христовог лика на икони представљале су централни проблем око кога се водила сва богословска борба око икона. За Светог Јована Дамаскина икона је вјечна потврда христолошког догмата о Оваплоћењу Сина Божијег. Она је потврда да се Син Божији стварно а не привидно оваплотио. Учење иконобораца, по Св. Јовану, није ништа друго него један вид докетизма.

Седми васељенски сабор одржан у Никеји 787. године је формулисао и изразио суштину иконопоштовања. Речено је да се иконе поштују поклоњенјем и цјеливањем и да част која се указује икони прелази на прволик. Онај ко се клања икони, клања се ипостаси или личности онога ко је приказан на њој, а не дрвету и бојама. Поклоњење иконама знак је побожности и смирења. Јасно је истакнута разлика између израза προσκύνησις, који означава поклоњење из почести које се одаје иконама, и израза λατρεία, који означава служење (обожававање), односно поклоњење у смислу служења које доликује само Богу.

Највећи терет у борби против иконоборачке јереси поднијело је византијско монаштво. Поседно је била значајна улога знаменитог игумана Студитског манастира Св. Теодора, реформатора источног монаштва и идеолога зилотске странке, која ће имати огроман утицај на живот Цркве у познијем периоду. На примједбе иконобораца да иконопоштоватељи изображавањем Христовог лика на икони сликају Његову човјечанску природу и тиме обнављају Несторијеву јерес, Св. Теодор Студит одговара да икона Христова није слика Његове човјечанске природе него ипостаси оваплоћеног Бога Логоса, који је узео све особине човјека укључујући и могућност да буде насликан.

Године 843. Црква је извојевала коначну побједу над иконоборством. Те године је царица Теодора, у прву недјељу Великог поста, сазвала сабор у Цариграду, на којем је успостављено иконопоштовање. Ова недјеља се од тада слави као велики празник и названа је Недјељом Православља. На овај празник Црква изриче анатему против свих

оних који су се дрзнули да, по свом неразумљу, упоређују свете иконе са многобожачким идолима, али изриче такође и анатему против свих јереси које су до тада потресале Цркву Христову. Због тога овај празник представља збир свих побједа које је извојевала Православна Црква и тријумф богодане истине над мудровањима људским.

Ова побједа имаће општецрквени значај, јер је омогућила процват православне духовности и оживљавање црквеног живота. Без икона које омогућују вјернима да остваре живу везу са горњим небеским свијетом, нема ни истинске духовности.

У периоду борбе против иконоборачке јереси, који је трајао више од једног вијека (726–843), довршен је процес културног и политичког преображаја Источног римског царства у Византијску цивилизацију, која је окренула леђа својој културној и политичкој римској прошлости и изњедрила оригинална духовна и умјетничка дјела непролазне вриједности.

Средњовизантијски период отачког богословља траје од друге половине VIII вијека до краја XII вијека, а његови најзначајнији представници су, осим већ поменутог игумана Студитског манастира Теодора, Св. Фотије Цариградски и Св. Симеон Нови Богослов. Почетак овог периода обиљежила је иконоборачка криза, а остатак спорови између Источне и Западне Цркве који ће резултирати Великим расколом 1054. године.

До већих неспоразума између Источне и Западне Цркве долази у вријеме патријарха Фотија. Свети Фотије је једна од најзначајнијих личности у историји Византије и симбол отпора папистичким претензијама Римског епископа. Био је човјек великих талената и енциклопедијског образовања о чему свједоче његова дјела, која представљају примјер велике ерудиције, инвентивности и стилског мајсторства.

Нетрпељив и надмен однос папе Николе I према патријарху Фотију, као и његово дрско мијешање у унутрашње ствари Цариградске патријаршије потврђивали су папистичке претензије римског епископа, односно његову намјеру да пројави *примати власии*. У то вријеме у Западној Цркви појавило се неколико обредних и догматских новотарија које нису биле у складу са црквеним предањем и учењем отаца, а које ће довести до коначног раскола. Нарочито је било штетно учење о *Filioque*, по којем Свети Дух исходи од Оца и од Сина. Патријарх Фотије је први подвргао критици нови догмат Западне Цркве и указао на његов неправославни садржај.

Након одласка Фотија са историјске сцене долази до још већег захлађења односа и продубљивања разлика између Источне и Западне Цркве. Обредне и догматске разлике као и одређени политички фактори довешће до Великог раскола између двије Цркве 1054. године.

Политичке прилике у првој половини XI вијека снажно су утицале на појаву раскола. Цар Константин Мономах (1042–1055) се дого-

ворио са папом Лавом IX (1049–1054) о заједничкој одбрани Италије (чији је југ још припадао Византији) од Нормана и за то обећао да ће му вратити јужноиталијанске епархије, које су, као дио Византијског царства, потпадале под јурисдикцију цариградског патријарха. Иако је овај споразум држан у тајности од патријарха Михаила Керуларија (1043–1059), он је за њега сазнао и одлучио да слабом и неодлучном цару Константину Мономаху докаже сву независност и предност свог положаја. По његовом налогу Лав Охридски је написао дјело против латинских обреда које је изазвало бурну реакцију Рима. Чини се ипак да је кључни узрок овог раскола еклисиолошке природе, а тиче се права и ингеренција римског епископа. По учењу Западне Цркве римски епископ има власт над цијелом васељенском Црквом, он је глава Цркве и без њега Црква нема пуноћу и не може да пројави своју саборну (католичанску) димензију. Овакав екстремни папизам проповиједао је и папа Лав IX који је био један од главних актера у вријеме раскола: „Нико не може порећи чињеницу да као што се резом регулишу цијела врата, тако апостол Петар и његови наследници одређују поредак и устројство цијеле Цркве. И као што се захваљујући рези врата отварају и затварају, сама остајући непокретна, тако и Петар и његови наследници имају право да слободно изричу суд о свакој Цркви и нико ни на који начин не смије да ремети или угрожава њихов положај. Јер врховној катедри нико не суди“.

У љето 1054. године у Цариград су допутовала тројица папских легата, међу којима је био и будући папа Стефан IX (кардинал Фридрих Лотариншки). За разлику од цара Константина Мономаха, који их је свечано дочекао у нади да ће постићи политички договор са папом, патријарх Михајло Кируларије им није указао никакву почаст и одбио је да се види са њима. Када се 16. јула 1054. године народ ујутру окупљао у Светој Софији на Литургију, тројица папских легата, међу којима је био и будући папа Стефан IX (кардинал Фридрих Лотариншки) ушли су у олтар и положили на сто грамату на којој је писало: „Влашћу Свете и Нераздјелне Тројице и апостолског престола, чије легатство вршимо... потписујемо анатему... против Михаила и његових следбеника ако се не покају“. Сабор састављен од два архиепископа, дванаест митрополита и седам епископа којим је предсједавао патријарх Михајло Кируларије бацио је 20. јула анатему на кривце за иступање 16. јула. Патријарх је *окожном њосланицом* о овој одлуци обавјестио цијелу источну јерархију. Тако се одиграла једна од највећих драма у историји Цркве.

Четврти крсташки рат који се завршио освојењем Цариграда, његовом варварском похаром, светогрђем над православним светињама и оснивањем Латинског царства у срцу Византије, још више ће продубити раскол и појачати анимозитет између Истока и Запада, чији су односи полако почели да прерастају у расно-религијску мржњу.

У животу Источне Цркве током византијског периода веома важну улогу играју двије странке или струје: једна коју предводи монаштво (зилотска или ригористичка струја) а која је била против сарадње са свјетовном влашћу и крајње неповјерљива према латинском Западу, и друга која је била наклоњена сарадњи са свјетовном влашћу (хуманисти, политичари) и компромису са латинским Западом. Зилоти су имали негативан став према упливу грчке философије и свјетовне мудрости уопште на богословље.

Након иконоборачке кризе ригористичка странка је имала знатно већи утицај од странке политичара. Црква у Византији је одбацила сваку нову синтезу између јелинске мудрости и хришћанства, а византијски интелектуалац и хуманиста из XI вијека Јован Италос (Ιωάννης ὁ Ἴταλός † 1090) осуђен је саборно 1082. као јеретик због „прекомјерне употребе класичне философије“. У одлукама сабора (анатемама) које су се односиле на Италоса истиче се да су све главне хришћанске јереси резултат утицаја јелинске философије.

Позновизантијски период траје од XIII до XV вијека, а карактеришу га културни процват (ренесанса Палеолога) и политичко опадање Византијског царства.

Духовно средиште овог периода чини исихастички покрет, који представља аутентични израз и синтезу традиционалног православног богословља и философије. У учењу исихаста изражена је вјерност источној аскетској традицији (од египатских анахорета до Св. Симеона Новог Богослова) и догматском предању древних отаца (од Св. Василија до Св. Јована Дамаскина).

Исихазам је подвижнички начин хришћанског живота чија је основна карактеристика провођење живота у молитвеном тиховању или исихији (ἡσυχία = тишина, спокојство, мир) и сталном призивању имена Исусовог. Исихазам је такође метод познања и доживљаја Бога, свијета и човјека.

Као плод умносрдачне (Исусове) молитве јавља се виђење Таворске свјетлости, славе Божије, под видом нестворених Божанских енергија, и живо општење са Богом. За разлику од Божанске суштине, која је непознатљива, Божанске енергије су доступне нашем познању. Истински духовни претеча светогорских исихаста био је Симеон Нови Богослов на кога су и сами исихасти указивали као на свога учитеља. И за Св. Симеона и за исихасте виђење Бога и свјесно општење са Њим представљало је суштину хришћанског живота.

Вође исихастичког покрета у XIII и XIV вијеку припадале су ригористичкој странци. Највећи теолог и теоретичар исихазма Св. Григорије Палама дошао је у сукоб са рационалистички настројеним калабријским философом Варламом, који је своје богословске и философске погледе базирао на Аристотеловој философији, а своје доказе градио

путем силогизама. Иако је био пропагатор византијске културе на Западу, Варламу су, због његовог латинског теолошко-филозофског образовања, била туђа византијска духовна струјања и мистични реализам светогорских исихаста. Он је оспоравао темељни постулат исихазма – нествореност и вјечност Божанских енергија и мистичком реализму исихаста супротставио рационалну спознају Бога, ослањајући се само на логичке закључке. Он је, такође, оптуживао исихасте за месалијанску јерес, показујући на тај начин да уопште не разумије суштину ове аскетске праксе.

Св. Григорије Палама је одбацио силогистички метод свог противника и могућност рационалне спознаје Бога. Слиједећи велике оце Истока (кападокијце, писца Ареопагитског корпуса и Св. Максима Исповиједника) Св. Григорије је тврдио да се човјек може приближити Богу само путем мистичног просвјетљења, тј. умносрданом молитвом, која доводи до озарења и до виђења нестворене Божанске свјетлости. Палама је лако побрио оптужбе свога противника за месалијанство показујући да исихастичка аскетска пракса нема ништа заједничко са антисветотајинском праксом ових јеретика који су тврдили да тјелесним очима гледају саму суштину Божију.

У диспуту између Св. Григорија и Варлаама дошле су до изражаја све разлике између источноправославног и западносхоластичког богословља по питању богопознања и односа Бога и човјека.

Позновизантијски период обиљежили су и покушаји уједињења (уније) Источне и Западне Цркве. Први такав покушај догодио се на сабору у Лиону 1274. године. Повод за ову унију биле су политичке околности које су настале након рушења Латинског царства (1261) и обнављања Византијског царства. Византијском цару Михајлу VIII Палеологу (1259-1282) била је потребна унија како би отклонио опасност која је пријетила обновљеном Византијском царству од краља Напуља и Сицилије Карла Анжујског, који је имао намјеру да са својим савезницима обнови Латинско царство.

Сабор је отворен у мају 1274. године, а унија је свечано проглашена на четвртој саборској сједници 6. јула исте године. Папа Григорије X је обећао цару Михајлу VIII да ће га измирити са Карлом Анжујским ако унија буде спроведена. Цар је покушао насилно да наметне унију али је његов покушај наишао на снажан отпор свештенства и народа у Византији. Почетком осамдесетих година XIV вијека унија је дефинитивно пропала. Наследник Михајла VIII на византијском престолу Андроник II (1283-1328) сазвао је 1283. године сабор који је осудио унију, проунијатског патријарха Јована Века и цара Михаила VIII.

Други покушај склапања уније између Источне и Западне Цркве на сабору у Ферари и Флоренцији (1438-1439) завршио се такође неуспјешно. Византијски цар Јован VIII Палеолог (1425-1448), у нади да

ће добити војну помоћ западних владара, почео је преговоре са папом Еугеном IV о склапању уније. За унију ништа мање није је био заинтересован ни сам папа који је желио да је искористи за јачање власти тог положаја. Положај римског епископа значајно су ослабили сабори у Пизи (1409), Констанци (1414) и Базелу (1431), који су настојали да сужавањем ингеренција ограниче папску политичку и духовну моћ. Сабор у Пизи донио је одлуку да је сабор изнад папе и да му може судити.

Папа Еуген и цар Јован су постигли споразум да се заједнички сабор православних и римокатолика одржи у Ферари. Сабор је свечано отворен у октобру 1438. године. На сабору су вођене расправе о папском примату, о *Filioque*, о употреби бесквасних хљебова на Литургији и о чистилишту. Крајем 1438. сабор је због куте премјештен из Фераре у Флоренцију (Фиренцу), гдје су настављене започете дискусије. У Флоренцији је православна делегација била у тежем положају него у Ферари, пошто је била изложена различитим притисцима како би пристала на унију. Послије вишемјесечних дискусија састављен је текст уније, који је требало сви да потпишу. Текст садржи формулацију да Свети Дух исходи од Оца и од Сина (*Filioque*), али као од једног принципа и кроз једну спирацију. Признат је примат власти римског папе за кога се каже да је наследник Петров, кога је Христос поставио за свог намјесника да буде пастир и учитељ цијелој Цркви.

У недељу 5. јуна 1339. чланови грчке делегације, осим Св. Марка Ефеског, потписали су унију. Када је видио да на акту о унији међу тридесет три потписа нема и оног којег је највише прижељкивао, папа Еуген је узвикнуо: „Дакле, ништа нисмо урадили!“ Папа је био свјестан стварне ситуације на Истоку и знао је да Свети Марко више него остали чланови делегације представља менталитет који је преовладавао на Истоку. Иако се државна власт у Византији свим силама трудила да спроведе унију она није успјела да заживи. Сабор источних патријарха је 1450. у Цариграду осудио унију и збацио унионистичког патријарха Григорија Мамаса.

Ареопагитски Корпус

(*Corpus Areopagiticum*; *Αρεοπαγίτικὰ Συγγράμματα*)

До данас није утврђен идентитет писца који је под именом Дионисија Ареопагита, многобошца кога је у хришћанство обратила проповијед апостола Павла, саставио збирку богословских текстова познату као „Ареопагитски Корпус“ (лат. *Corpus Areopagiticum*). Ови текстови су први пут постали познати широј јавности за вријеме диспута између православних и умјерених монофизита северијана (присталица Севе-

ра Антиохијског), који је у Цариграду 533. организовао цар Јустинијан. Монофизити су се позивали на њих као на дјела Дионисија Ареопагита, савременика апостола и човјека од ауторитета, како би доказали правовјерност свога учења. Вођа православне делегације на овом диспуту Ипатије Ефески посумњао је у аутентичност ових дјела сматрајући их фалсификатом аполинаријеваца.

Прије овог диспута ареопагитске списе цитирају Север Антиохијски и Андреј Кесаријски. Север у „Писму игуману Јовану“ наводи израз *κοινή θεανδρική ενέργεια* (нова богочовјечанска енергија) из „Четвртог писма Гају монаху“ као аргумент у прилог учења о једној сложеној природи (*μία σύνθετος φύσις*) у Христу. Он такође цитира одломак из списка „О божанским именима“ у трактату „Против анатема Јулијана Халикарнатског“. Андреј Кесаријски у „Тумачењу на Откривење Јованово“ цитира *Ареопаγίτικη* четири пута.

Иако их је угледни митрополит ефески Ипатије сматрао фалсификатима, ареопагитски списи су убрзо прихваћени као аутентични и од стране православних. Између 532. и 548, Јован Скитопољски је писао схолије (коментаре-тумачења) на *Ареопаγίτικη* са антисеверијанским нагласком. Збирку схолија на *Ареопаγίτικη*, која ће током читавог средњег вијека бити неодвојиви дио *Корџуса*, довршио је Св. Максим Исповиједник.

Захваљујући ауторитету Дионисија Ареопагита којем је *Корџус* приписиван, али и богословском умијећу правог аутора (непознатог), ова дјела су врло брзо стекла широку популарност и извршила огроман утицај на средњовјековну мисао како на Истоку тако и на Западу. Њихова репутација је у значајној мјери била оснажена од стране истакнутих црквених личности: Евлогија Александријског, папе Григорија Двојеслова, Софронија Јерусалимског, Максима Исповиједника, папе Мартина, Јована Дамаскина и других. Већој популарности и утицају *Корџуса* допринијели су и бројни преводи са грчког изворника на друге језике. У VI вијеку преведен је на сиријски језик, у VIII на арапски и јерменски, у IX на коптски и латински, у XI на грузијски. У XIV вијеку на словенски (српскословенски) језик Корпус је превео знаменити српски монах Исаија који нам је уз превод оставио и потресно свједочанство о страдању Срба код Черномена на Марици 1371. године.

Након Ипатија Ефеског древност, ауторство и аутентичност *Ареопаγίτικη* све до XV вијека нико није доводио у питање (осим можда патријарх Фотије – *Bibl. 1*). Прве сумње у њихову аутентичност изразили су Георгије Трапезунтски (Γεώργιος Τραπεζούντιος † 1484), Теодор Гаски (Θεόδωρος Γάζης † 1478) и Лоренцо Вала (Lorenzo Valla † 1457). Нешто касније и Еразмо Ротердамски (Erasmus Roterodamus † 1536) износи низ примједби против Дионисијевог ауторства. Крајем XIX вијека Х. Кох (Hugo Koch † 1940) и Ј. Штиглајер (Joseph Stiglmayr † 1934)

доказују директни утицај списа неоплатоничара Прокла Дијадоха (умро 485) на аутора *Корџуса* [Koch H., Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen, Philologus 54 (1895); Stiglmayr J., Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, Historisches Jahrbuch 16 (1895)].

Основни аргументи против тезе да је *Корџус* настао у апостолском периоду и да је његов аутор Дионисије Ареопагит су следећи: 1) ове списе нико не цитира и не помиње прије VI вијека; 2) у трактату „О црквеној јерархији“ аутор *Корџуса* говори о читању Символа вјере за вријеме Литургије, што је пракса коју је 476. године увео у Антиохији монофизит Петар Гнафеј; 3) употреба халкидонске христолошке терминологије указује да је *Корџус* настао после Четвртог васељенског сабора; 4) Директан утицај философије Прокла Дијадоха (умро 485) на аутора указује да *Корџус* није могао настати прије V вијека.

Данашња наука стоји на становишту да су ареопагитски списи настали у периоду између 476. (*terminus post quem*), када је уведена пракса читања Символа вјере на Литургији, и друге деценије VI вијека (*terminus ante quem*), када се ови списи први пут цитирају.

Било је бројних покушаја да се аутор *Корџуса* идентификује са познатим црквеним дјелатницима и писцима IV, V и VI вијека, али све те покушаје треба сматрати неуспјелим и произвољним. Угледни католички теолог Х. У. фон Балтазар (Hans Urs von Balthasar †1988) каже да су такви покушаји „знак одређеног духовног далтонизма неспособног да схвати општи стил ареопагитских списа“. Он такође истиче да аутор *Корџуса* ни у ком случају не може бити назван фалсификатором, већ оригиналним ствараоцем чија дјела имају велику снагу, што је средњи вијек врло брзо препознао (Balthasar H. U., *La gloire et la croix*. 2. P. 132–134).

Већина истраживача сматра да је аутор највјероватније монах из Сирије. У прилог тој тези могу се навести следећи аргументи: 1) поредак епископа, свештеника и ђакона описан у дјелу „О црквеној јерархији“ подудара се са поретком на сиријској Литургији који је установио антиохијски патријарх Игњатије; 2) *Корџус* је, након што је угледао свјетло дана, први велики успјех доживио у сиријској средини; 3) пракса да се Символ вјере изговара на Литургији, о којој аутор говори у трактату „О Црквеној јерархији“, је најприје заживјела у Сирији.

Иако аутор усваја језик и појмовни систем неоплатонске философије, а његова излагања појединих предмета хришћанског вјероучења носе видљиве трагове њеног утицаја, општи религиозни погледи аутора *Корџуса* су ортодоксни и потпуно супротни неоплатонском учењу. Свијет у ареопагитским списима представља непосредну творевину Бога; материја није узрок и источник зла и није савјечна Богу; признаје се васкрсење тијела а одбацује учење о тијелу као извору гријеха у чо-

вјеку. Тријадолошко и христолошко учење аутор је изложио кратко и недовољно јасно, али такође у границама ортодоксије.

„Ареопагитски Корпус“ сачињавају четири трактата и десет писама упућених разним лицима.

У најопширнијем и богословски најсадржајнијем трактату „О божанским именима“ [Περὶ θεῶν ὀνομάτων, De Divinis Nominibus (DN)], подијељеном на тринаест поглавља, аутор углавном разматра смисао и значење имена Божијих која срећемо у Светом Писму. У I поглављу говори о Богу у себи, о „скривеном Богу“ (κρυφία θεότης) који је у свом надсуштаственом бићу апсолутно трансцендентан у односу на читаву творевину, а самим тим је неспознатљив и неизрецив. На почетку II поглавља аутор истиче да се различита имена Божија односе подједнако на све три Ипостаси Свете Тројице, а потом излаже тројично богословље на основу појмова јединства (ἕσσις) и разликовања (διακρίσις). У III поглављу говори о важности молитве за човјеково приближавање Богу. Поглавље IV бави се проблемом зла и његовог присуства у свијету. Готово сви новији истраживачи сматрају да је ово поглавље написано под директним утицајем Прокловог списка „О постојању зла“ (Περὶ τῆς τοῦ κακοῦ ὑποστάσεως; De subsistentia mali) који је сачуван само у латинском преводу. У осталим поглављима аутор се углавном бави разматрањем и истраживањем имена која се односе на божанска исхођења (πρόοδοι).

Најкраћи трактат „О Мистичком богословљу“ [Περὶ μυστικῆς θεολογίας, De mystica theologia (MT)] подијељен је на пет поглавља, а почиње молитвом Светој Тројици и савјетом Тимотеју да своје духовне силе усмјери ка сједињењу са Оним који је изнад сваке суштине и сазнања. У осталим поглављима аутор говори о Божанском (при)мраку (θεῖος γνόφος) који окружује Свету Тројицу и о катафатичком и апофатичком методу богословља.

У трактату „О небеској јерархији“ [Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, De coelesti hierarchia (CH)], подијељеном на петнаест поглавља, описан је виши небески свијет који сачињавају девет анђеоских чинова распоређених у три групе од по три чина (тријаде). Имена девет анђеоских чинова преузета су из Светог Писма.

Трактат „О црквеној јерархији“ [Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, De ecclesiastica hierarchia (EH)] састоји се из седам поглавља од којих је свако (осим првог) подијељено на три дијела: увод (πρόλογος), тајну (μυστήριον) и созерцање (θεωρία). Писац повлачи паралелу између земаљске и небеске јерархије, истичући да је прва слика друге, а потом прелази на симболичко тумачење шест свештенорадњи (ἱερουργία): Крштења, Евхаристије, освећења мира, рукоположења, монашког пострига и погребења.

Ареопагитском Корпусу припада и десет писама адресованих личностима апостолске епохе. Четири писма су адресована монаху Гају, а

по једно ђакону Доротеју, свештенику Сопатеру, епископу Поликарпу, епископу Титу и апостолу Јовану Богослову.

У првих пет писама аутор говори о темама везаним за христологију и богопознање. Нарочито је значајно „Четврто писмо Гају монаху“ због израза *κοινή θεανδρική ενέργεια* (ново богочовјечанско дејство) који су православни тумачили различито од монофизита и монотелита. Монотелити су изворну формулу *κοινή θεανδρική ενέργεια* промијенили у *μία θεανδρική ενέργεια* да би поткријепили своје учење о једној енергији и једној вољи у Христу. Шести васељенски сабор је одбацио монотелистичко тумачење наведеног израза и прихватио аргументе Св. Софрониа Јерусалимског и Св. Максима Исповиједника који су га православно протумачили.

У 6. и 7. писму аутор савјетује адресате да је сврсисходније и корисније да не полемишу са онима за које сматрају да имају погрешно вјероисповиједање или мишљење, већ да умјесто тога предложи саму истину на такав начин да њихове ријечи никако не би могле бити оповргнуте. Онај ко открива истину нема потребе да се сукобљава са својим противницима, пошто је истина сама по себи довољна да побиде супротне тезе. У 8. писму аутор велича врлину кротости и подсјећа монаха Демофила да није смио да износи критике на рачун неког свештеника, чак и у случају да је нешто неприлично учинио, јер је тиме нарушио јерархијско устројство Цркве и изишао из свог достојанства и чина. Критике могу износити само виши чланови јерархије на рачун нижих „јер сваки од чинова који окружује Бога богоподобнији је од онога који стоји даље...“. У 9. писму говори се о симболизму у Светом Писму а у 10. аутор „предсказује“ Јовану јеванђелисти скори завршетак његовог заточеништва на Патмосу и повратак у Азију.

У ареопагитским текстовима сусрећемо „цитирање“ читавог низа радова истог аутора који нису дошли до нас. Пошто никада није пронађен нити један поуздан траг неког од ових радова велики број истраживача сумња да су они уопште постојали. Ј. Штиглмајер и о. Георгије Флоровски сматрају да је овдје највјероватније ријеч о обичној литерарној фикцији, створеној да појача утисак о изворности и древности објављених списа.

Богословље *Ареопагитика* није платонизам са примјесима хришћанства, како то неки истраживачи истичу, већ хришћанско учење засновано на Светом Писму и Црквеном предању, које је аутор изложио користећи се терминима и категоријама платонске философије. Примарни циљ аутора Корпуса је да објашњавањем истина откривења језиком којим су се служили високообразовани Византијци освоји простор који су запосјели философи и створи амбијент за продор хришћанских идеја и у оне интелектуалне кругове који су до тада гледали на хришћанство као на „нижу философију“ намијењену простим масама.

У учењу о Богу аутор *Ареопагитских* разликује три момента: *μονή* (трајање, чврсто стајање), *πρόοδος* (исхођење) и *ἐπιστροφή* (повратак). *Μονή* је стање апсолутне трансценденције Бога који увијек остаје у самом Себи, цјеловит и непромјенљив. Бог у Себи је изнад сваког бића, суштине и појма. Као Онај Који постоји надсуштаствено (*ὑπερουσίως*), Он надилази све чулно и умопостижно и нема ни лика, ни форме, ни својства, ни количине, ни величине; Он није ни сила, ни свјетлост, ни живот, ни суштина, ни знање, ни истина, ни доброта, ни премудрост, нити било шта од постојећег и непостојећег (МТ IV, 2–4; V, 1–2). У том смислу Бог је безимен (*ἄνωυμον*), о Њему не можемо рећи ни да постоји, ни да је биће, јер је иза граница сваког бића и постојања (DN I, 1,16). За било које створено биће Он је апсолутно неспознатљив (*ἀγνωστος*), непричасан (*ἀμέθεκτος*), недоступан (*ἀληπτος*) и непостижан (*ακατάληπτος*; DN I, 1; 4; 5). За приближавање правој природи Онога Који је изнад свега што постоји најприкладнији је одрични или апофатички метод, који се састоји у томе да се Богу одричу сва својства укључујући ту и она највиша. Зато се у односу на Њега примјењују изрази са префиксима „не“ (*οὐ, μή, α*) и „над“ (*ὑπέρ*). То апофатичко „не“ и „над“ не означава некакво ограничавање или искључивање већ неизмјерно узвишавање и превасходство (*καθ' ὑπεροχήν*) Творца над творевином (DN VII, 2). То „не“ и „над“ значи да надсуштаствено Божанство не подлијеже никаквим одређењима и да је самим тим у супротности са цјелокупним системом тварних појмова и категорија.

Бог није самозатворена монада. Он није само Бог у Себи, „скривени Бог“ (*Deus absconditus*; *κρυφία θεότης*) већ Творац и промислитељ који се открива творевини и присуствује у њој. Читава творевина постоји и живи силом те Божанске свудаприсутности. Бог исходи (*πρόοδος*) из своје непостижности и свог јединства (*ἐνώσεις*) у свијет и пребива у њему Својим бићетворним и благодотворним силама (*δύναμις*) или енергијама којима се причешћује све што постоји (DN I, 4; II, 5, 11; V, 1). Те силе су многобројне и многообразне због чега их аутор *Ареопагитских* назива разликовања (*διακρίσεις*; DN II, 4, 7, 11). Аутор *Корџуса* учи да се у Својим исхођењима (*πρόοδος*) Божанство не умањује већ да је присутно у свакој Својој сили (*δύναμις*) свецијело и нераздјељиво (DN II, 11) и тиме се значајно удаљава од Платиновог учења о еманацијама. Према Плотину еманације су, самом чињеницом да еманирају из Једног, лишене пуноће Божанског бића.

У свом самооткривању свијету, у својим бићетворним исхођењима (*οὐσιολογιοὶ πρόοδοι*) Бог је спознатљив и постижан. Узрок свега постојећег исходи својим силама (*δύναμις*) творећи све и пројављујући се у свему. Сва бића постоје кроз своју причасност Божанским *δύναμις*. Узрок (Бог) се на тај начин открива и пројављује у створеном (у последици) и постаје спознатљив и постижан и можемо га именовати.

Зато на основу творевине као такве тврдимо нешто о Богу и приписујемо му одређена својства и имена. То је катафатичко или потврдно богословље. Из Светог Писма сазнајемо да Бог има мноштво имена (ὀνόματα), да је многоимен (πολυώνυμος) или, како каже аутор *Ареопајитика*, „десконачноимен“ (ἀπειρώνυμος; DN XII, 1, 2). Свето Писмо нам открива Бога образујући имена сагласна са Његовим благодатним исхођењима (DN I, 4), кроз која Бог саопштава Себе остајући несаопштив и умножава се остајући прост и један (DN II, 11). Сва та имена – Добро, Свјетлост, Љепота, Живот, Премудрост, Ум, Сила, Савршени, Једини итд, не односе се на Бога у Себи, на Његову надсуштаствену природу, већ на од Њега вјечно исходеће силе (δύναμις) које обожавају, животворе, дарују премудрост (DN II, 7, 5–10) и обзнајују „откривени Промисао“ (πρόνοια ἐκλεφασμένη) Божији (DN V, 2). Име Добро (τὸ ἀγαθόν) изражава сав Промисао Божији, док га остала имена изражавају само дјелимично (DN V, 1–2). Катафатичко богословље, катафатички или потврдни пут богопознања, могућ је због тога што читава творевина, због присутних у њој Божанских сила (δύναμις), представља богојављење (θεοφάνεια), откривење и изображење Бога. То што се катафатичка имена, одређења и судови не односе на надсуштаствену природу Божију него на Његове силе или моћи (δύναμις) не умањује њихов спознајни реализам. Разликујући надсуштаствену природу од сила или моћи (δύναμις) аутор *Ареопајитика* утврђује реалност Божанских имена и могућност богопознања, не нарушавајући тиме непостижност Божанске природе.

Два метода богопознања, апофатички и катафатички, су комплементарни и не противрјече један другом. Апофатички метод богопознања помоћу апстракције сагледава Бога у његовој апсолутној трансценденцији (μωνή) и истиче Његову потпуну различитост од свега створеног. Катафатички метод полази од Бога као свеопштег узрока у којем су сва бића исконски садржана као идеје или узорци (παραδείγματα) и из којег сва потичу снагом Његових бићетворних исхођења (οὐσιολογὸὶ πρόοδοι). Док катафатички метод иде силазном путањом пратећи процес исхођења (πρόοδοι) од Бога према највишим стварностима па све до најнижих и најудаљенијих бића, апофатички метод иде обрнутим смјером успињући се од најнижих бића до највиших стварности и до самог Бога. Оба метода нам, по аутору *Ареопајитика*, нуде спознајни реализам, али ова два метода нису једнако вриједна. Апофатички пут богопознања је вриједносно изнад катафатичког. Када се покушавамо приближити правој природи надсуштаственог Бога апофатички пут је за то најприкладнији, јер Бог се познаје у покоју незнања. Само незнањем (ἄγνοσία) могуће је приближити се Ономе који је „мрак начинио покровом Својим“ (Пс 17, 12). То апофатичко незнање није одсуство знања, већ савршено знање, несамјерљиво са било којим дјелимичним

знањем: „Највише познање Бога је оно које се остварује кроз незнање, сједињавањем које премашује разум...“ (DN VII, 3).

Апофатички пут усхођења од најнижих бића до највише Божанске стварности, на коме се постепено ослобађамо од власти свега што је доступно познању, аутор *Ареопагитика* упоређује са пењањем Мојсија на Синајску гору ради сусрета са Богом. То је аскетски пут који има три степена: очишћење (κάθαρσις), просвјетљење (φωτισμός) и савршенство (τελείωσις; СН III, 2, 3). На првом степену (κάθαρσις) душа се чисти од страсти и гријехова и ослобађа од свега спољног (СН, III, 3). То је упрошћење и сабирање душе и њено удаљавање од свих појмова и обличја – и чулних и умних. На другом степену (φωτισμός) душа се озарује Божанском свјетлошћу (ἀποπληροῦσθαι τοῦ θεοῦ φωτός) која узводи човјека у созерцатељно стање (πρὸς θεωρητικὴν ἔξιν) и даје му снагу за то (СН III, 3). Трећи степен (τελείωσις) је стање мистичког познања које представља врхунац созерцања, проницање у тајне Божанског живота и непостижно сједињење (ἕνωσις) са Богом. То је познање без речи и појмова, област тајанственог ћутања (σιγή), безмислија (ἀνοησία) и безмолвија (ἀφθεγξία), гдје се човјеков дух непосредно сусреће са Богом (МТ I, 1–3; III). То је могуће само кроз иступљење, кроз екстазу (ἔκστασις). Сједињење достигнуто кроз екстазу јесте обожење (θέωσις). У нераздјеливом и несливеном сједињењу створење се уподобљава Творцу, узроковано се уподобљава свом Узроку и показује Га по мјери своје аналогije „савршавајући благодат и благодарованом силом то што припада Божанству по природи“ (СН I, 3).

За мистички сусрет човјека са Богом неопходно је како иступљење (ἔκστασις) човјека из самог себе тако и исхођење (πρόοδος) Бога из Своје суштине. Тај сусрет је дакле плод синергије, тј. узајамног дјеловања Бога и човјека. Човјек испуњава свој коначни циљ и назначење, не као пасивни прималац Божанске благодати, већ као „сарадник Божији“ (Θεοῦ συνεργός; 1 Кор 3, 9). За разлику од неоплатонског схватања екстазе, сусрет човјека са Богом, по аутору *Ареопагитика*, дешава се на личном плану „лицем у лице“ и не претпоставља „растварање“ човјекове личности у Богу.

Тријадологија аутора *Ареопагитика* је у основи дидлијска и светоотачка. Бог је истовремено и Јединица и Тројица: „Јединица (ἐνὰδα) по простоти и јединству натприродне недјеливости... Тројица (τριάδα) по триипостасном јављању надсуштаствене плодности“ (διὰ τὴν τριπλόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν; DN I, 4). За Оца каже да је једини извор (μὴν πηγὴ) надсуштаственог Божанства (DN II, 5), а Син и Свети Дух су „догосађени изданци“ (βλαστοὶ θεόφυτοι; DN II, 7). У једном троипостасном Богу нема никакве субординације.

Аутор објашњава троични догмат помоћу неоплатонских категорија јединства (ἐνώσεις) и разликовања (διακρίσεις), али им даје потуно

другачији смисао. За неоплатоничаре разликовања се појављују просто као резултат исхођења (πρόοδοι), а јединство као резултат повратка (ἐπιστροφή). По аутору *Ареопагитика* разликовања (διακρίσεις) су присутна и у самом надсуштаственом и непознатљивом Богу и она се манифестују у постојању трију различитих ипостаси. Та разликовања се не односе на Божанска исхођења, на однос Бога према творевини, већ на изначално биће Свете Тројице (ἐναρχική Τριάς) која и јесте тај непознатљиви и надшустаствени Бог, који је у исто вријеме ἐνώσεις и διακρίσεις. Јединство Свете Тројице се описује преко заједничких или општих имена Божијих (биће, Божанство, добро итд.), а разликовања преко имена ипостаси. Три ипостаси су „уједињене у различитости а различите у јединству“. Свака од началних ипостаси (ἀρχικά Ὑποστάσεις) очувава своје властито постојање не мијешајући се и не сливајући се са другима (DN II, 5). Три ипостаси се такође међусобно прожимају творећи неко више јединство, подобно свјетлима различитих свјетилки које чине једно свјетло не потирући при том свјетлост што га даје свака посебна свјетилка (DN II, 4).

Сва Тројична имена, по аутору Корпуса, имају апофатички карактер. Тајна Тројичног бића је непостижна и несхватљива. Надсуштаствено Божанство које „опјевамо“ као Јединицу и као Тројицу није ни јединица ни тројица у нашем поимању (οὐδε μόνος, οὐδε τριάς ἢ πρὸς ἡμῶν διεγνωσμένη) те стварности (DN XIII, 3). Света Тројица такође бесконачно превазилази наше схватање очинства и синовства, рађања и исхођења. Отац и Син су онострани свим представама о Божанском очинству и синовству које су дате нама и наднебеским силама (DN II, 8).

Од свих сегмената богословља аутора *Ареопагитика* највише је на удару критике била његова христологија. По мишљењу оца Јована Мајендорфа, Христос *Ареопагитика* „није Спаситељ, него највише откривење Божанске природе, Иницијатор, Учитељ који, као код Оригена, подучава пале интелекте на путу њиховог повратка ка Творцу“. Он такође истиче да Оваплоћење у *Ареопагитикама* представља само функцију јерархијске структуре пошто је Христос схваћен као начало, суштина и сама богоначална моћ свеколике јерархије (Мајендорф Ј., Увод у светоотачко богословље, Врњачка Бања 2008. с. 312). Савремени истраживач „Ареопагитског Корпуса“, угледни професор Маркет универзитета у САД јеромонах Александар Голицин, у својој докторској дисертацији износи потпуно другачије мишљење о христологији *Ареопагитика* од оца Јована Мајендорфа. Он сматра да „никако не смијемо да пренебрегнемо или изгубимо из вида чињеницу да Христос заузима централно мјесто у *Корпусу*, јер тада читав систем лишавамо консеквентности. Без тога центра мистичко богословље би неиздјежно постало доминантно а Црквена јерархија сувишна. Логика одрицања, логика трансцендирања симбола кроз узвођење (ἀναγωγή), настала на

таквој основи, навела би нас на закључак да имамо посла или са многобошцем споља христијанизованим или са Оригеновим настављачем“ (Golitzin A., *Et introibo ad Altare Dei. The mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the eastern Christian tradition*, Θεσσαλονίκη 1994. P. 398).

Христологија Ареопагатика, иако недовољно разрађена и јасна, је у својим основним елементима сагласна са православним учењем. Аутор *Ареопаγίτικα* исповиједа да је Христос савршени Бог и савршени човјек, и да у Њему нема никаквог мјешања између двију природа. Сједињење природа у Христовој ипостаси није нарушило пуноћу или чистоту било које природе, нити је нека од њих претрпјела промјену: „Узрок свега постојећег (αἰτίαν δὲ τῶν ὄντων), којим је све било доведено у диће захваљујући Његовој дићетворној доброту (οὐσιολογὸν ἀγαθότητα)... је у једној од својих ипостаси потпуно саопштио нашу природу, и унутар наше природе се показао као надсуштствен... очувавајући пребивалиште Својих својстава неизмјењеним и несливеним“ (DN I, 4).

Иако је примио пуну људску природу једносуштну са нашом, Христос је, по аутору *Коринуса*, имао људске особине увелико узвишеније и савршеније од обичних људи, па се може рећи да је у односу на нас и по свом човјештву био „натприродан“. Разлог Христовог Оваплоћења је Његово бескрајно човјекољубље. Он ради нашег богорођења нисходи и до смрти на крсту и тако поставља темељ нашем обожењу кроз Тајне и црквену јерархију. Као савршени Бог и савршени човјек Христос има двострук однос према јерархијама: као Бог началствује небеској јерархији, а као савршени човјек началствује црквеној јерархији.

Највише полемике изазвала је последња реченица из „Четвртог писма Гају монаху“: „И савршавао је дожанске радње не као Бог, и људске не као човјек, већ је дејствовао као очовјечени Бог (ἀνθρωθέντος Θεοῦ), пребивајући с нама неком новом богочовјечанском енергијом“ (καὶνὴν τὴν Θεανδρικήν ἐνέργειαν ἢ μὴν πεπολιτευμένος). Ову су реченицу и монофизити и монотелити наводили као један од главних аргумента у корист свог учења. *Ново догочовјечанско дејство* или *енергија* (καὶνὴν τὴν Θεανδρικήν ἐνέργειαν) означава, по Св. Јовану Дамаскину, нови и неизрециви начин пројављивања или манифестовања природних дејстава Христових (τὸν καὶνὸν κα ἀπόρρητον τρόπον τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν ἐκφάνσεως) саобразан неизрецивом сједињењу и узајамном прожимању природа у Христу. У Христу дејствује и једна и друга природа у заједници са оном другом. Он није само човјечанским начином (без учешћа Божанства) чинио оно што је човјечанско, нити је само дожанским начином (без учешћа плоти) чинио оно што је Божанско (De fide orth. 63, 2–17).

У учењу о стварању свијета аутор Ареопагитка је успио да избјегне двије опасности: пантеизам и еманационизам, који су својствени

неоплатонској космологији. Пантеистичку опасност отклонио је учењем о трансцендентном и „надсуштаственом“ Богу Творцу који је по својој природи потпуно несличан и неупоредив са било чим створеним. Еманационизам је избјегао учењем да сва бића Бог непосредно ствара. По неоплатонском учењу о еманацији у низу бића која еманирају, свако биће прима постојање од онога бића које у јерархијском поретку над њим. То значи да стварање не припада само Једном, пошто и еманирана бића имају способност стварања бића која су у јерархијском поретку испод њих. Различити нивои бића и стање зависности имају значај у *Ареопагитицима* само у контексту *просвјетљења*: свјетлост и знање које извиру из Бога преносе се низ цијелу јерархијску лествицу тако што их бића на вишем степену предају бићима која су испод њих.

Космологија *Ареопагитика* се разликује од неоплатонске и по томе што је у њој очувана слобода творевине. У неоплатонизму није било мјеста за идеју Бога Творца који је створио слободни свијет, који чак и у палом стању очувава слободу у односу спрам свога Творца. Излазак (*πρόοδος*) и повратак (*ἐπιστροφή*) су у неоплатонизму израз цикличног ритма божанске моћи и самим тим су нужни. Ту нема мјеста за синергију између Бога и небожанске стварности. Повратак (*ἐπιστροφή*), по аутору *Ареопагитика*, подразумева сатрудништво или синергију Творца и творевине.

Бог ствара свијет Својом преизобилном добротом да би Себе открио Својим створењима. Богојављење, откривење Бога у творевини, у створеним бићима, јесте главни циљ Творца. Главни циљ творевине је достизање обожења (*θέωσις*) или богоподобног стања (*θεοειδὼς ἕξις*). Обожење претпоставља и двиг Бога према створењу и двиг створења према Богу. Да би се обожило, створено биће треба да постане сарадник или сатрудник Божији (*Θεοῦ συνεργός*) и пројави у себи дејства Божија. У томе се састоји и највише предназначење свега створеног.

Богојављење се манифестује у створеним бићима различито, „по мјери“ њихове љубави према свом Творцу. Пуноћа богојављења остварена је у личности Богочовјека Исуса Христа. У Њему сва створена бића могу достићи своје спасење које се састоји у јединству са Божанским силама. Све идеје, бићетворни узроци, налазе се у Логосу – Узроку свега постојећег. Након Оваплоћења „Узрок свега“ у пуној мјери се открио у Христовом човјештву, одакле исходе сва богојављења. Аутор *Ареопагитика* каже за Христа да је „неисцрпни источник божанствених миомириса“ које примају богоподобне душе „по мјери“ свог богољубља (Еп IV, 3, 4). Створења достижу богоподобно стање (*θεοειδὼς ἕξις*) тако што постају христоподобна (*χριστοειδός*), нераздјеливо и несливено сједињујући се са Божанским силама које се пројављују у њима.

У другом дијелу четвртога поглавља трактата „О Божанским именима“ аутор се бави питањем поријекла зла у свијету и његовог статуса.

Његово поимање зла има доста сличности са учењем које је Прокло Дијадох изложио у трактату „De malorum subsistentia“. Аутор дефинише метафизичку „природу“ зла као одсуство добра (ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ, privatio boni; DN IV, 30). Зло није неко метафизичко начело које стоји насупрот добру и које има властито постојање (ὀλβότασις). Оно паразитира на добру и увијек претпоставља добро као свој ослонац и потпору. Ако је добро биће онда је зло одсуство бића или просто небиће (οὐκ ὄν), оно је нешто случајно у односу на биће, нешто придодато (DN IV, 20; 31). Код разумних бића зло се појављује услед њиховог отпадања од својствених им добара (ἐκ τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν ἀποπτώσεως; DN IV, 34). Зло је неко иступање из мјере природе и бића и нарушавање богоустановљеног поретка и јерархије. Узрок му је у немоћи (ἀσθένεια) и у недостатку знања добра или вјере у њега или стремљења ка њему (DN IV, 35).

За разлику од неоплатоничара аутор *Ареопагитика* учи да материја није извор зла. Материја је причасна поретку и формама, посједује силу рађања и одржавања, и као таква не спречава бића да стреме ка добру (DN IV, 28).

Из јелинске космологије аутор *Ареопагитика* преузима идеју о јерархијском устројству свијета. Јерархијски поредак свијета је за Грке био израз његовог божанског поријекла и услов његове хармоније и љепоте. И аутор *Ареопагитика* је близак таквом схватању. Он истиче да је у свијету све усклађено, уређено и сагласно међу собом. Основа тога склада је у неизрецивом покоју Божанског живота који се открива у сагласју и устројству свијета. Тај склад је Божански печат у свијету, који се прије свега огледа у његовој јерархијској структури. Јерархија је икона исконске љепоте Божије, која прожима читаву творевину, због чега се она и назива κόσμος што значи украс.

Читава творевина има јерархијску структуру, организована је као јерархијска лествица. Свијет је манифестација Божије славе, он постоји да би показао Његову славу и привукао све у созерцање Његове љепоте. Само уређена, јерархијска творевина може пројавити славу Бога. Јерархије су преносници богојављења или теофаније. Свјетлост која исијава из Божанства протеже се творевином посредством јерархијских чинова. Јерархија прима Божански отисак онолико колико је могуће и чини сопствене чланове божанским сликама.

Аутор Корпуса дефинише јерархију као „свештени поредак (ἱερά τάξις), знање и дјелатност, која се по могућности уподобљава Божанском првообразу“ (πρὸς τὸ θεοειδές; СН III). То значи да је јерархија нешто више од реда и поретка, она је знање и дјеловање. Сам свештени поредак пружа знање и омогућује члановима јерархије да успешно дјелују. Циљ (σκοπός) јерархије је уподобљење Богу и сједињење с Њим, колико је то могуће, што у коначном резултату јесте обожење (ΕН I, 3). Тај циљ се постиже онда када свако биће испуни своју улогу у јерархији.

Јерархија је степенасто устројство свијета. Различити степени су одраз различите могућности богоопштења и богоуподобљења. Сваки јерархијски степен подражава Бога и причастан је Богу у складу са сопственим могућностима. Јерархије (небеска и земаљска) су у *Ареопагитицима* подијељене на тријаде, што је плод неоплатонског утицаја (Јамблих и Прокло Дијадох). Јерархијска дјелатност је такође тријадична (тројична): очишћење – просвјетљење – савршенство. Виши чланови јерархије чисте, просвјетљују и усавршавају ниже чланове, опонашајући тако Бога, који је начело сваког очишћења, просвјетљења и савршенства. Оно што се преноси посредно преко јерархија је по аутору Корпуса лично Божије дјеловање.

Структура творевине у *Ареопагитицима* је уређена по следећим принципима: блискост Богу по природи, степен јединства, просвјетљености и савршенства. Најближа Богу су бестјелесна разумна бића – анђели, даље слиједи тјелесна разумна бића – људи, животињски свијет, биљни свијет и нежива природа (DN I, 6; IV, 2; V, 3; СН III 1–3). Прва два нивоа тварног свијета припадају области добродића или благодића (τὸ εὖ εἶναι), а остали нивои области бића (τὸ εἶναι).

Бестјелесна разумна бића или анђели чине небеску јерархију која се састоји од девет анђеоских чинова подијељених на три тријаде. Прву тријаду чине серафими – херувими – престоли, другу господства – силе – власти, трећу начала – арханђели – анђели (СН VI, 2). Имена анђела преузета су из Светог Писма. Прије *Ареопагитика* деветочину анђеоску јерархију али у другачијем поретку помињу Св. Кирило Јерусалимски, Св. Григорије Ниски и Св. Јован Златоуст.

Анђели су најсавршенија створења, због чега су најближи Богу и примају просвећење непосредно од Њега. Они су посредници у Његовом откривању свијету, вјесници Његове воље и Његових тајни. Њихово савршенство се одређује високим степеном богоопштења које им је својствено и доступно.

На самом врху тварне лествице налази се прва тријада небеске јерархије: серафими – херувими – престоли. Они који се налазе у првој тријади свагда предстоје пред Богом и без посредства осталих су у заједници са Њим. Та тријада је најбогоподобнија и најближа Богу и превазилази сваку видљиву и невидљиву створену силу. Чиновни ове тријаде примају непосредно Божанско озарење и познање Божанских тајни и предају их нижим чиновима. Чиновни друге тријаде: господства – силе – власти, примају озарење и познање Божанских тајни посредством чинова прве тријаде, а чиновни треће тријаде: начала – арханђели – анђели, посредством чинова друге тријаде. Анђели су последњи међу небеским бићима која имају својства бестјелесних сила. Пошто помоћу њих можемо барем мало да докучимо скривене тајне тог духовног свијета прикладно је да овим именом називамо све небеске силе. Нис-

ходећа лествица озарења и откривења представља, по аутору *Ареопагитицика*, неизмјењиви поредак: „Сваки чин је тумач и гласник виших од себе, а највиши чин је тумач Бога“.

У последњем поглављу трактата „О Небеској јерархији“ аутор детаљно разматра симболичке образе који се користе за представљање и описивање анђела у Светом Писму, истичући тајанственост анђеоског свијета и његову недоступност човјековом схватању. У прва два поглавља наведеног списка аутор наводи разлоге због којих Свето Писмо приказује симболичким сликама из чулног свијета највише духовне стварности. У својству свештених завјеса (паратетάσματα) симболи испуњавају двоструку функцију. Они скривају истину од непосвећених који су недостојни да се приближе скривеном знању: „... сакривши свете истине у дубине душе, брижљиво их чувај од оних који нису посвећени јер, како нам то и Писмо казује, не треба бисере стављати пред свиње“ (СН II, 5). Симболи помажу нашем слабом уму да се узнесе ка вишњим истинама које превазилазе све овоземаљско, „јер наш ум другачије не може усходити ка висинама и созерцавању небеских чинова осим посредством њему својствених вештаствених руководстава, тј. симбола“ (СН I, 3).

Испод небеске јерархије на тварној лествици налази се земаљска јерархија. Под земаљском јерархијом аутор *Ареопагитицика* подразумева не само црквену јерархију или нашу јерархију, како је најчешће назива, него и јерархију закона или старозавјетну јерархију, коју помиње само успут да би објаснио позицију црквене јерархије. Наша јерархија је земаљски одбљесак небеског поретка, јер је „устројена по подобију небеских чинова“. Она је као и небеска „слика иконске божанствене велељепоте“, али је одсликава на нижем нивоу од небеске јерархије. Последња тријада небеске јерархије начала – арханђели – анђели „началствује над нашом јерархијом како би непрестано све било у поретку који је устројио Бог“. Чин анђела је најближи земљи. Различитим народима су додијели различити анђели да „приводе оне који су гладни и жедни Бога“. Идеја анђела, чувара народа, је библијски заснована (Дан 10, 13–20).

Црквена или наша јерархија има мноштво чулних симбола и образа помоћу којих, по мјери могућности, усходи ка Божанским созерцањима, за разлику од небеске јерархије, која нема потребе за симболима. Символизам је био снажно присутан и у јерархији Старог Завјета или јерархији закона. Истина је била прекривена тајанственим сликама, откривајући се са великом тешкоћом иза дубоких загонетки. Такав тешки покров символизма био је потребан да заштити „слабе очи“ људи Старог Завета. Наша јерархија заузима средишњи положај између небеске јерархије, која има силу созерцатељског разумијевања без посредништва симбола, и јерархије закона, која користи симболе преко којих постиже само блиједе слике истине али не и истинско созерцање духовне

стварности. Наша јерархија користи материјалне симболе и постиже созерцање духовне стварности због чега заузима средишњи положај између наведених јерархија који одговара и тјелесно (материјално) – духовном саставу људских бића.

Црквена јерархија је као и небеска тројично или тријадично устројена, а чине је Свете Тајне (τελεταί), свештенство (они који уводе друге у Тајне) и лаици (они које свештенство уводи у Тајне). Сваки дио ове тријаде опет формира тријаду. Постоје три Свете Тајне, три чина свештенства и три чина лаика.

Три чина свештенства су епископи или јерарси, свештеници и ђакони или служитељи (λειτουργοί). Трима чиновима свештенства одговарају три врсте дјелатности: усавршавање, просвјетљење, очишћење. У духовном космосу аутора *Ареопајитики* епископ има изузетно мјесто јер се у њему довршује и обједињује читава структура наше јерархије. Као свети посредник између Бога и човјека епископ има највећу религиозну моћ и извор је власти и свештенослужбенијства у црквеној јерархији. Њему припада и најузвишенија јерархијска дјелатност – увођење у савршенство кроз свештенослужбенијства. Свештеници су задужени за дјело просвећења. Они вјерном народу објашњавају црквене симболе и обреде. Ђакони или литурзи задужени су за дјело очишћења. Они руководе непросвећене (некрштене) и припремају их за Крштење, а такође руководе и новокрштене и привикавају их на нови живот. Они се налазе на граници свештеничког чина и мирјана или лаика.

Три чина лаика су монаси, свештени народ (ιερος λαός) и непросвећени (оглашени, покајници, опсједнути). Највиши лаички ред су монаси или терапеути којима руководи епископ а посвећује их свештеник. Њихов задатак је да се посвете личном усавршавању водећи једнообразан и монахичан живот ослобођен сваке расијаности и разнообразности. Други лаички ред свештени народ (ιερος λαός) се просвећује и због тога се назива „созерцатељски чин“. Последњој групи припадају они који тек треба да приступе просвећењу: катихумени (они који се спремају за крштење), покајници (они који су починили тежак гријех, те су стога изопштени од причешћа на неко вријеме) и опсједнути (они које су запосјели демони и стога су удаљени од разумног заједничарења са светињом).

Три свештенослужбенијства (ιεουουργία) или Свете Тајне (τελεταί) су Крштење, Евхаристија и Миропомазање или Тајна јелеја (μύρον).

Крштење се у *Ареопајитикама* назива просвећење (φώτισμα), а рјеч крштење (βάπτισμα), користи се два пута и не односи се на читав обред већ само на чин погружавања у воду. Крштење је божанствено рођење (θεογενεσία) којим новокрштени ступа у општење са Богом ради достизања највишег циља хришћанског живота – обожења.

Света Тајна јелеја или мира (μύρον) симболише нешто скривено, нешто што се преноси само онима који су уведени у мистерију. Она је

символ унутрашње стварности коју нам Свете Тајне преносе. Та унутрашња стварност није ништа друго до срце сакраменталног живота Цркве, Оваплоћени Бог Исус Христос. Као што је Свето миро сакривено, али његов мирис испуњава све око њега, тако је и Божанство Христово сакривено али Његов Божански миомирис испуњава читаву творевину (ЕН IV, 3, 4). „Божанско миро се користи у свим свештенорадњама“ (ЕН IV, 3, 10), за освећење било ког свештеног предмета, и на тај начин постаје символ освећења које се одиграло у Оваплоћењу, а које је извор силе Светих Тајни. Сам састав мира (мјешавина различитих уља) је символ Христовог богочовјештва.

Аутор *Ареопагитика* истиче да је Евхаристија најважније свештенодејство јер нас сједињује са Богом, због чега је назива обредом обреда, Тајном Тајни (τελετών τελετή; ЕН III, 1). Термин који најчешће користи за означавање ове Тајне σύναξις (сабрање) упућује нас на то да је Евхаристија сабрање, „сакупљање“ многих зарад јединства са главом небеске и црквене јерархије Господом Исусом Христом. Реално присуство Христа и Његово Божанско дејство (θεουργία) које „сажима у себи цјелокупно богословље“ (ἔστι τῆς θεολογίας ἡ θεωργία συγκεφαλαίωσις; ЕН III 3, 5) представљају саму суштину *Тајне сабрања*. *Тајна сабрања* показује се у виду мноштва свештених симбола (ἱερῶν συμβόλων) преко којих се узводимо ка јединству. Под свештеним симболима аутор *Ареопагитика* подразумева чулно опаживе литургијске предмете или дејства који указују на највишу реалност, на првообраз или архетип, будући да су онтолошки повезани са њим. Првообраз реално присуствује у символу кроз своје силе или енергије, а символ кроз себе саопштава благодат на созерцатеља датог симбола и узводи га ка самом првообразу.

Полагање симбола (хљеба и вина) посредством којих се Христос „означава и саопштава“ (σημαίνεται καὶ μετέχεται; ЕН III, 3, 9) на Божански жртвеник представља, по аутору *Ареопагитика*, манифестацију Божанске стварности посредством чулног и видљивог. Смисао Богооваплоћења аутор види у томе што Христос – Божански, прости, јединствени и недјелјиви – излази из скривености у откривеност, у дјелљивост и мноштвеност наше тјелесне природе (ЕН III, 3, 12). Тајну тог преласка Он је открио Својим ученицима на Тајној вечери, показавши то посредством свештених симбола – хљеба и чаше. Откривајући Дарове погледу присутних и раздавајући их у свештенодејству Евхаристије јерарх понавља оба богодејства – тајну Богооваплоћења и акт његовог откривења на Тајној вечери. У том богоподражавању јерарх постаје живи образ у којем присуствују силе Првообраза – Божанског Христа, тако да се у Тајни Евхаристије сусрећемо не са људским свештенодејством јерарха већ са богодејством Христа. Свештенодејство (ἱερούργια) јерарха постаје богодејство (θεουργία) оваплоћеног Христа (ЕН III, 2).

Аутор Корпуса признаје дјелотворност „савршитељних епиклеза“ (τὰς τελεστικὰς ἐπικλήσεις), истичући да у њима дејствују дожанске силе (τὰς ἐπ’ αὐταῖς ἐνεργουμένας ἐκ θεοῦ δυνάμεις; ЕН VII, 3, 10), али не помиње силазак Светога Духа на Дарове и њихово преложење. У Тајни сабрања, по аутору Корпуса, Дух не силази на Дарове и не прелаже их него узводи јерарха преко блажених и умопостижних созерцања ка светим началима која савршавају свештенодејства (ЕН III, 2).

Будући да по учењу аутора *Корџуса* Првообраз реално присуствује у символу кроз своје силе или енергије, у евхаристијским даровима као теургијским симболима реално је присутан Христос и зато причешће представља истинско заједничарење и општење са Богом. Реално присутни Христос уједињује читаву заједницу са Собом, тако да *Тајна сабрања* представља истовремено и излазак (πρόοδος) Једног у мноштвеност и дјељивост тварне природе и повратак (ἐπιστροφή) мноштвеног у јединство са Једним (ЕН III, 3).

У последњем VII поглављу трактата „О црквеној јерархији“ аутор описује и симболички објашњава погребне обреде. Он критикује оне који уче да је смрт прелазак у небиће и трајни раскид савеза душе са тијелом, као и оне који уче да су душе након смрти селе у друга тијела. Црква гледа на упокојене као на побједнике који су заслужили вијенац нетрулежности и указује нарочито поштовање њиховим тијелима. Радосни и оптимистички карактер погребног чина значи да је и тијело призвано у вјечни живот, јер је дијелило са душом исту судбину у земаљском животу и зато ће у васкрсењу имати удјела у побједи.

Аутор *Ареопајитика* истиче значај молитви за упокојене. Црква је заједница чији чланови потпомажу једни друге. Молитве за упокојене су израз љубави коју црквена заједница гаји према сваком свом члану. Оне су наставак евхаристијских молитви које су испуњене надом у васкрсење. У Евхаристији се упокојени редовно спомињу као „живи, или, како говори богословље, као они који нису умрли већ прешли из смрти у дожанствени живот“ (ЕН III, 3, 9).

У овом поглављу аутор *Ареопајитика* брани и хришћански обичај да се дјеца, која не могу да разумију Тајне Цркве, крштавају и приступају причешћу, наводећи два аргумента која оправдавају ту праксу. Он истиче да наше знање не обухвата цјелокупну дожанску тајну, да много тога што је нама несхватљиво има своје разлоге који су у „потпуности познати само једном премудром и мудростидароватељном Богоначалу“. Као други разлог наводи да кумови на крштењу дају обећање да ће крштено дијете побожно руководити и обезбиједити му хришћанско васпитање.

Свети Максим Исповиједник

(Μάξιμος ο Ομολογητής; Maximus Confessor)

Св. Максим Исповиједник је највећи теолог византијске епохе. У последњих 100 година објављен је читав низ сјајних радова о животу, дјелу и богословљу овог црквеног оца. Истраживаче прије свега привлаче његове богословско-философске идеје које током вјекова нису изгубиле своју актуелност и дубину. Велику улогу у „откривању“ и популаризацији Максимових оригиналних идеја одиграли су руски патролог Сергеј Епифанович (†1918) и швајцарски научник Ханс Урс фон Балтазар (†1988), чији су радови „Преподобни Максим Исповиједник и византијско богословље“ и „Космичка литургија“ (Kosmische Liturgie) од фундаменталног значаја за упознавање његовог стваралаштва.

Логично је да истраживаче интересује не само богословље већ и биографија тако значајне личности као што је био Св. Максим Исповиједник. Познавање светитељовог живота и епохе у којој је дјеловао помажу нам да боље и дубље схватимо и његове идеје. Основни извори за биографију Св. Максима су Житије на грчком језику, биографија на сиријском језику, акти са суђења и оскудни аутобиографски подаци које налазимо у његовим дјелима. Због различитих података које налазимо у изворима, реконструкција раног периода живота Св. Максима није нимало лака.

Према Житију, које је у X вијеку саставио монах Студитског манастира Михаил Ексавулита, Св. Максим је рођен 580. године у Цариграду од племенитих родитеља „који су му усађивали тежњу ка лијепом и учили га да стреми врлини“. Стекао је темељно класично образовање, „у реторици и умјетности ријечи досегао је највиши степен, а философију је знао тако да му нико чак ни донекле није могао бити такмац.“ Иако га није занимала свјетска каријера постао је против своје воље први секретар на двору цара Ираклија, који га је веома уважавао. Пошто је славу и богатство сматрао ништавним наспрам философије (хришћанске) Максим је послје релативно кратког времена напустио свјетску каријеру и отишао у манастир Св. Филипика у Хрисопољу, градићу у Витинији, недалеко од Цариграда. Као други разлог због којег је Максим одлучио да оде у манастир његов биограф наводи експанзију монотелитског јеретичког учења у престоници.

У Хрисопољском манастиру Максим је убрзо стекао велики углед и поштовање. Иако из смирења није хтио да прими свештенички чин братија га је као простог монаха изабрала за игумана. Неколико година касније он прелази у манастир Св. Ђорђа у Кизику, гдје се такође није пуно задржао. Након кратког борава на Кипру и Криту, Св. Максим одлази у Картагину, у Сјеверну Африку. Тачну хронологију догађаја из његовог живота почев од одласка у Хрисопољски манастир па до

одласка у Сјеверну Африку не можемо утврдити ни из грчког Житија нити из аутобиографских података које налазимо у његовим дјелима. Већина истраживача сматра да је у Сјеверну Африку стигао око 630. године. Ту се упознао са ученим монахом Софронијем, потоњим патријархом Јерусалимским, који ће извршити снажан духовни утицај на Св. Максима. Њих двојица ће се касније одлучно супротставити царским декретима који су штитили неправославно моноенергетско и монотелитско учење. Дотле сеже извјештај о Максимовом животу у Житију које нема велику вриједност као историјски извор. Ово Житије има следеће недостатке као историјски извор: 1) Настало је готово три вијека послје смрти Св. Максима и рађено је по моделу житија Св. Теодора Студита; 2) У њему се наводи да је један од разлога светитељовог одласка у манастир супротстављање монотелитској јереси која се појавила касније; 3) У Житију пише да је Максим изучио све науке и да је „у реторици и умјетности ријечи достигао највиши степен“, иако сам светитељ у прологу „Мистагогије“ каже да је потпуно неупућен у тајне умјетничке ријечи, тј. реторике.

Године 1973. познати сиролог, професор Оксфордског универзитета Себастијан Брок (Sebastian Paul Brock), публиковао је сиријску биографију Св. Максима, која у много чему одудара од грчког Житија. Сиријска биографија је према већини истраживача настала у VII вијеку, а њен аутор је монотелит Георгије Решајански, отворени противник православног диотелитског учења које је заступао Св. Максим. Према овој биографији Св. Максим је рођен у близини Тиверијског језера у Палестини, као ванбрачни син Самарјанина и персијске робиње, и на крштењу је добио име Мосхион. Пошто је рано остао без оба родитеља млади Мосхион је на препоруку свештеника Мартирија отишао у манастир Древна Лавра, гдје га је примио и замонашио оригенистички настројени игуман Пантелеон. Пантелеон је био Максимов васпитач и учитељ и он га је „испунио свом горчином свог злог учења“. Максим се у Палестини упознао и зближио са Св. Софронијем Јерусалимским и „опијао“ га својим заблудама, због чега је Софроније „имао обичај да хвали Максима као човјека нарочите памети“. Сиријска биографија Св. Максима улива мало повјерења као историјски извор. Писана је тенденциозно, заједљивим тоном, са циљем да се по сваку цијену дискредитује личност Св. Максима. По мишљењу руског патролога А. Сидорова под тенденциозношћу не треба увијек разумјети директно фалсификовање података, већ начин на који се ти подаци освјетљавају. Могуће је да су неки подаци које налазимо само у овој биографији тачни, али су они измијешани са чистим измошљотинама које имају за циљ да прикажу Св. Максима у најгорем свјетлу.

Св. Максим је у Африци боравио петнаестак година. Тамо је заједно са својим ученицима организовао снажан отпор ширењу монотелит-

ске јереси. Када је александријски патријарх Кир 633. прогласио *Пакѝ уједињења* између халкидонаца и монофизита на бази од аутора „Ареопагитског Корпуса“ позајмљене али искривљене догматске формуле о *једној* (код аутора „Корпуса“ умјесто *једној* пише *новој* – Ер. 4. // PG. 3. col. 1072) *дојочовјечанској енерѝји* (μία Θεανδρική ἐνέργεια) у Христу, Св. Софроније Јерусалимски му се одлучно супротставио. Св. Максим је подржао Софронија, али у то вријеме он још није имао потпуно изграђен став по овом питању, што се може закључити из писма које је 633. године упутио игуману Пиру, потоњем патријарху цариградском (Ер. 19 // PG. 91. col. 591–597), као и из чињенице да је прихватио официјелни документ цариградског патријарха Сергија под називом „Псифос“ (Ψήφος). Иако је забрањивао расправу о једној или двије енергије у Христу „Псифос“ је само формално био неутралан. Једно мјесто из „Псифоса“ гдје се каже да израз *двѝје енерѝје* (дејства) саблажњава многе зато што га нико од светих и познатих проповједника црквених тајни није користио“ и да би његово прихватање „довело до тога да би смо почели исповједати двије воље које се супротно односе једна према другој“ (*Mansi XI*, 533), најбоље свједочи да се овим документом припремао терен за промотелитски вјерски едикт „Ектесис“ (Ἐκθεσις), чији је аутор такође био патријарх Сергије.

Најзначајнији догађај из афричког периода Максимовог живота био је његов диспут са свргнутим цариградским патријархом Пиром 645. године. Под утиском снажне аргументације, којом је светитељ подијао монотелитске тезе, Пир се писмено одрекао јереси и враћено му је пређашње епископско достојанство. Убрзо је Пир поново прихватио монотелитско учење, због чега је на сабору у Риму 648. осуђен и одбачен као јеретик.

Након диспута са Пиром Св. Максим је отпутовао у Рим гдје је уживао велики углед и ауторитет. Захваљујући првенствено њему и његовом утицају папа Мартин је 649. сазвао велики сабор у Риму (Латерански сабор), на којем је, поред 150 западних, присуствовало и 37 грчких епископа. Сабор је осудио монотелитско учење и недвосмислено и јасно утврдио догматску формулу о двије воље и два дејства (енергије) у Христу. Одлучно је одбачен едикт цара Константа II „Типос“, који је забрањивао расправу о вољама и енергијама у Христу.

Овакве одлуке сабора изазвале су сурову реакцију Цариграда. Двојци заштитника православља, Св. Максима и Св. Мартина, снашла је тешка судбина. Папа Мартин је ухваћен и под војном пратњом 653. одведен у Цариград, гдје му је суђено. Јавно је био понижаван и везан у окове. Умро је у изгнанству на Криму 655, као исповиједник православља.

Истовремено је био ухапшен и Св. Максим, коме је у Цариграду суђено као државном преступнику и као рушитељу црквеног и грађанског мира. Цара је посебно разбијеснило Максимово порицање његовог

права да се уплиће у црквене догмате. Пошто никаквим средствима нису успјели да слома отпор Св. Максима, прогнали су га у Визију на Црном мору. Године 662. поново је враћен у Цариград, гдје је заједно са двојицом својих ученика (обојици је било име Анастасије) подвргнут крвавим тортурама са циљем да прихвати монотелитско учење. Пошто је и овај покушај пропао, сабор у Цариграду је анатемисао Св. Максима заједно са Св. Софронијем и Св. Мартином. Св. Максим је осуђен на одсијецање језика и десне руке, два органа којима се супротстављао монотелитском јеретичком учењу, и прогнан у далеку Лазику (југоисточна обала Црног мора), гдје се упокојио од последица мучења у тврђави Схимарис, 13. августа 662. године.

Максимов велики и мученички подвиг крунисан је на Шестом васељенском сабору који је прихватио његово диотелитско учење и осудио монотелитску јерес.

Иако је имао тежак и буран живот Св. Максим је био плодан писац. Дјела су му писана тешким језиком обремененим преносним смислом и замршеним реторским фигурама. Хронологију њиховог настанка није лако одредити. Већина истраживача сматра да су „Питања и недоумице“ (Quaestiones et dubia), „Главе о љубави“ (Κεφάλια περὶ ἀγάπης; Capita de caritate) и „Подвижничко слово“ (Λόγος ἀσκητικός; Liber Asceticus) његова најранија дјела, настала прије 326. године.

У „Питањима и недоумицама“ долази до блиставог пројављивања талента Св. Максима као тумача Светог Писма, који следује традицију духовне и алегоричке егзегезе александријске катихетске школе. Ту су изложене многе идеје и постављена многа питања које ће касније Св. Максим разрадити у својим фундаменталним радовима „Амбигви“ и „Питањима и одговорима Таласију“. Полемика са оригенистичким учењем о апокатастази заузима важно мјесто у овом дјелу.

„Главе о љубави“ представљају ремек-дјело светоотачке аскетске књижевности, у којем аутор сабира и у сажетом облику излаже најважније елементе хришћанске духовности. Спис је подијељен на четири *сџошџице* или *ценџиурије*, а свака од њих има симболичко значење: четири указује на број Јеванђеља, док је стотина још од времена Оригена сматрана за свети број.

Кратко дјело „Подвижничко слово“ говори о смислу и сврси хришћанске аскезе. Успјешног подвижника Св. Максим назива блаженим, зато што је он „учинио у себи Бога човјеком“ постајући бог по благодати.

Најзначајније дјело Св. Максима „О различитим тешким мјестима код Светог Дионисија и Григорија“ (Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου), познатије под својим латинским називом „Амбигва“ (Ambigua), спој је два појединачна рада „Амбигве Јовану“ (Ambigua ad Ioannem) и „Амбигве Томи“ (Ambigua ad Thomam), настала у различито вријеме. „Амбигву Јовану“ Св. Максим је написао око

626, а „Амбигву Томи“ завршио је око 634. године. У „Амбигви“ нарочито долази до изражаја богословски таленат Св. Максима и оригиналност његових мисли. Ту је најпотпуније изложио своју теорију о стварању свијета и човјека и о космичкој улози човјека.

Своје егзегетско дјело „Таласију о различитим тешким мјестима у Светом Писму“ (Πρός Θαλάσσιον τὸν ὀσιώτατον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας Γραφῆς; Quaestiones ad Thalassium), познатије под краћим називом „Питања и одговори Таласију“, Св. Максим је написао између 630. и 634. на молбу преподобног Таласија, настојатеља једног од афричких манастира близу Картагине и аутора „400 глава о љубави, уздржању и духовном животу“. Таласије је упутио Максиму 65 питања везаних за одређена тешка мјеста из Светог Писма, која заједно са одговорима на њих чине ово дјело.

Спис „Теопемпту схоластику“ (Πρός Θεόπεμπτον Σχολαστικόν; Quaestiones ad Theopemptum) је као и претходни написан у форми питања и одговора везаних за три (тешка) мјеста у јеванђељима.

Максимова методологија тумачења Светог Писма најбоље је раскривена у два омалена егзегетска списа, настала највјероватније у првим годинама његовог боравка у Африци: „Тумачење 59. псалма“ (Ερμηνεία εἰς τὸν νθ΄ Ψαλμόν; Expositio in Psalmum LIX) и „Тумачење Молитве Господње“ (Εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν; Expositio Orationis Domnicae). У 59. псалму пророк Давид, по Максимовом тумачењу, предизображава Христа, „духовног Давида“ и „истинског Цара Израиља“. Сваки хришћанин који се „украшава“ врлинама и испуњава заповјести је „духовни војвода истинског Цара Израиља“, који води борбу против супротстављених сила и подјеђује их на духовном пољу. Молитва Господња, сагласно Св. Максиму, садржи у себи седам најважнијих тајни изражених у седам прозби, које сачињавају суштину домостроја спасења и откривају смисао и циљ благодатног живота у Христу.

Кратак али веома значајан спис „Мистагогија“ (Μυσταγωγία; Mystagogia) Св. Максим је написао почетком тридесетих година VII вијека под утицајем „Ареопагитског корпуса“. То је прво тумачење Литургије у грчкој патристици које ће извршити огроман утицај на традицију тајноводствених катихизиса у византијској и поствизантијској епохи. „Мистагогију“ карактерише дубоко симболичко-мистичко тумачење, путем којег аутор жели да објасни и осмисли најважније моменте евхаристијског сабрања. Спис се састоји из три дијела: општег расуђивања о Цркви, Богу, васељени, човјеку и човјечијој души (гл. I–VII), тумачења Литургије (гл. VIII–XXIII) и завршног резимеа (гл. XXIV) у којем је посебна пажња посвећена дјеловању Литургије на душе вјерних и неопходности за хришћане редовног одласка у храм.

Најзначајнији догматско-полемички трактат Св. Максима „Расправа са Пиром“ (Συζήτησις τοῦ ἁγίου Μαξίμου μετὰ Πύρρου; Disputatio cum

Pyrrho) представља запис његовог богословског диспута одржаног 645. године са бившим патријархом цариградским Пиром. У овом трактату светитељ анализира монотелитске ставове и закључке и супротставља им православно учење о двије воље и два дејства у Христу. „Расправа са Пиром“ представља један од најважнијих извора за историју христолошких спорова у Византији у првој половини VII вијека.

Св. Максим је неколико својих дјела написао у форми „глава“. „Главе“ (Κεφάλαια, Capita) представљају посебан жанр који је у хришћанску књижевност увео Евагрије Понтијски, а настао је као спој двије литеарне традиције: зборника кратких поука египатских монаха или апофтегми и философских сентенција. Осим већ поменутих „Глава о љубави“ овом жанру припадају и „Главе о богословљу и Домостроју Оваплоћења Сина Божијег“ (Περὶ Θεολογίας καὶ τῆς Ἐνσάρκου Οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ Θεοῦ; Capita theologica et oecconomica) и „Созерцатељне и дјелатне главе“ изабране из грчког Добротољубља. У овим списима Св. Максим разматра питања везана за богопознање, сотириологију, антропологију, аскетику и морално богословље.

Педесетак писама (Epistolae) адресованих разним лицима представљају веома важан дио Максимовог стваралаштва. Најважнија су писма адресована Јовану Кубикуларију, кипарском презвитеру Марину, александријском схоластику Јулијану, архиепископу Јосифу, презвитеру Јовану и ђакону Козми, у којима светитељ раскрива православну христологију, сотириологију и есхатологију. У Мињовој *Пайролојији* под заглављем „Epistolae“ (PG. 91. col. 363–649) објављено је 45 писама.

Неколико писама заједно са мањим трактатима (укупно 27 трактата и писама), који су изузетно значајни за разумјевање богословља Св. Максима, обједињено је и објављено у Мињовој *Пайролојији* (PG. 91. col. 9–285) под заједничким насловом „Opuscula theologica et polemica“ (Мања богословско-полемичка дјела). Дјела која су ушла у овај зборник посвећена су христолошкој тематици, а уперена су против монофизитског, моноенергетског и монотелитског јеретичког учења. Већина ових дјела настала је у вријеме Максимове полемике са моноенергизмом и монотелитством. У „Opuscula theologica et polemica“ налазе се следећи трактати и писма: 1. Презвитеру Марину (писмо догматског садржаја); 2. Презвитеру Марину 50. глава из списка Св. Максима *О енергијама и вољама*; 3. Презвитеру Марину 51. глава из списка *О енергијама и вољама*; 4. Презвитеру и игуману Георгију, који је посредством писма тражио одговоре на нека питања везана за тајну Христову; 5. једно мање догматско-полемичко дјело Св. Максима; 6. О рјечима: „Оче мој, ако је могуће нека ме мимоиђе чаша ова“ (Мт 26, 39); 7. Догматски томос упућен на Кипар ђакону Марину; 8. Писмо епископу Никандру о двјема енергијама у Христу; 9. Оцима, игуманима, монасима и свим православним који живе на христољубивом острву Сицилији; 10. Писмо кипарском

презвитеру Марину; 11. Из писма Св. Максима написаног у Риму; 12. Из писма Св. Максима у којем помиње Пира, Св. Софронија и папу Хонорија; 13. О двјема Христовим природима; 14. Различите дефиниције; 15. Духовни и догматски томос који доказује да „Ектесис“ цара Ираклија није сагласан са Божанским Писмом и оцима него са безбожним јеретицима; 16. О двије воље једног Христа Бога нашега; 17. О терминима који означавају разграничење; 18. Термини који означавају јединство; 19. Прва апорија Ђакона Теодора, византијског ритора; 20. Догматски томос презвитеру Марину; 21. О својству, особености и разлици Теодору, Ђакону у Мазарији (Сицилија); 22. још једно мање дјело Св. Максима; 23. Главе о суштини и природи, ипостаси и лицу; 24. О томе да је немогуће говорити о једној вољи у Христу; 25. Десет глава о двије воље у Христу писаних за православне; 26. Из питања која му је поставио монах Теодор; 27. Различите дефиниције светих и богоносних отаца наших о двјема енергијама Господа, Бога и Спаситеља нашег Исуса Христа.

Максимово учење представља срећан спој теологије и философије, вјере и знања, спекулације и духовног опита. Он је посједовао изванредну способност да на сажет и језгровит начин изложи богословске и метафизичке проблеме ослањајући се на дјела својих претходника, чије је мисли заједно са својим оригиналним идејама синтетизовао у хармоничан и кохерентан систем. Све идеје, и оригиналне и позајмљене, у његовом систему су тијесно повезане и испреплетене и заједно чине једну компактну цјелину. У центру Максимове богословске спекулације налази се тајна Богооваплоћења, која је почетак и крај хришћанске вјере и кључ за објашњење свих аспеката учења овог црквеног оца.

Једна од највећих богословских заслуга Св. Максима је одбацивање Оригенових космолошких заблуда и израда аутентичне хришћанске концепције стварања, која ће остати образац кроз сву историју византијске мисли. Своју концепцију стварања Св. Максим је најтемељније изложио у *Амдииви 7* и *Амдииви 15*. По Оригеновом учењу статичност је суштинска карактеристика истинског бића, а разноликост и покрет су последице гријеха. Бог је, по њему, најприје створио свијет чистих духова или умова који су созерцавали Божанску суштину. Створени умови или духови у почетку су били непокретни као и Бог, а то је стање савршенства. Послије почетног савршеног стања мировања или стабилности (στάσις) догодио се покрет (κίνησις) умних бића, који је Ориген изједначио са грехопадом, након чега Бог ствара (γένεσις) видљиви материјални свијет да би се у њему пали умови очистили и вратили у првобитно јединство (τῶν λογικῶν ἐνάδα). Узрок различитости овога свијета лежи у разноврсности покрета умова или духова који су отпали од првобитног јединства.

Св. Максим истиче да покрет (κίνησις) није последица пада и побуне, него позитивна карактеристика створене стварности која се креће

ка својој пуној актуализацији (Amb. 20 // PG. 91. col. 1237), ка Богу као крајњем циљу свега постојећег (Amb. 15 // PG. 91. col. 1217). Оригеновој статичкој концепцији створене природе Св. Максим супротставља динамичку концепцију створене природе; тријади $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma - \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ – $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ супротставља тријаду $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma - \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma - \sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$. Кретање ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) је својствено творевини од тренутка њеног привођења у биће, тј. стварања ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$). Тварна бића стреме ка свом довршењу, ка пуноћи и стабилности ($\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$) у Богу који је почетак ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta$), крај ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$) и циљ ($\sigma\kappa\omicron\lambda\omicron\varsigma$) стварања, па је сходно томе покрет иманентан њиховој природи и представља њено позитивно својство. „Прије сваког природног кретања тварних бића подразумијева се њихово настајање, а прије сваког мировања подразумијева се њихово кретање ка циљу због којег су створена“ (Amb. 15 // PG. 91. col. 1217). Права сврха стварања, по Св. Максиму, није созерцање Божанске суштине, која је неприступна, већ учествовање у Божанском животу, тј. обожење. Максимово учење да је кретање ($\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) суштинско својство творевине подразумијева да свака тварна природа посједује енергију или дејство, што ће бити од фундаменталног значаја у моноенергетској и монотелитској расправи.

Да би изразио везу између Творца и творевине Св. Максим, следујући александријску традицију, развија учење о Логосу као живом центру и принципу стварања који од вјечности садржи у себи као своје идеје, тј. своје мисли ($\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$), сву разнообразност створеног свијета. $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ су Божанска хтјења, предрјешења ($\pi\rho\omicron\omicron\rho\iota\sigma\mu\omicron\iota$), вјечне мисли вјечног Ума, у којима Он замишља и спознаје свијет и који се као неки творачки зраци разилазе од свог Божанског средишта и поново сабирају у Њему као јединој истини свега постојећег. Свако биће је створено у одговарајуће вријеме сагласно са његовим $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ или логосом који од вјечности постоји у Богу (Amb. 7 // PG. 91. col. 1080). За разлику од Оригена, код кога ови $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ постоје само у суштинском јединству са једним Логосом, код Максима је њихово стварно постојање изражено такође у њиховој разноврсности.

Три основне црте створеног свијета су битијност (приведеност у биће), кретање и разноликост. Овим трима цртама одговарају три основна вида дјелатности Логоса: творачки, промислитељски и судитељски (Amb. // PG. 91. col. 1133; De char. II, 27; I, 100). Сагласно тројакој дјелатности Логоса и Његови диференцирани $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ пројављују се тројако: као основна начала или закони природе ($\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$; De char. I, 98–99; Amb. // PG. 91. col. 1341) и као циљеви или путеви промисла и суда ($\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ $\pi\rho\nu\omicron\iota\acute{\iota}\alpha\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\rho\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma$; (Amb. // PG. 91. col. 1297; 1385; Ad Thal. 35). Тим логосима ($\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$) обухваћена је цјелокупна творевина и судбина сваке ствари од њеног настанка до окончања свјетског процеса. У $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ садржан је сав чулни и духовни свијет, а у $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ $\pi\rho\nu\omicron\iota\acute{\iota}\alpha\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\rho\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma$ сав његов живот, његова судбина. Творачка, промислитељска и

судитељска сила брине се о свему, и све уједињује, одржава и управља, бринући и о најмањем појединачном бићу (Mystag. 2).

Λόγοι, по Св. Максиму, нису идентични ни са Божијом суштином ни са бићем ствари у створеном свијету. Творевина постоји као динамичка реалност изван Бога и развија се слободно по реду свог еволутивног раста. Она ипак није онтолошки аутономна јер је створена да би била у заједници са Богом који је крајњи смисао и темељ њеног трајања. У односу на творевину λόγοι су истовремено и иманентни и трансцендентни: иманентни су као присуство Божијег промисла и начала у свакој појединачној природи или врсти, а трансцендентни су што као нестворени и преегзистентни нису дио створеног поретка, па у стању њихове актуализације у конкретној творевини нису спутани њеном материјалном појавом.

За дубље разумијевање свих аспеката Максимовог богословља неопходно је разликовање између логоса природе (λόγος της φύσεως), који је непромјенљив, и начина њеног постојања (τρόπος-а), односно начина на који она остварује своје кретање: „λόγος људске природе јесте да је природа душа и тијело, да је сачињена од разумске душе и тијела; τρόπος је поредак (τάξις) дјеловања и бића као природног дејствујућег, поредак који често врши промјене и мјења се, али који уопште не мијења природу по себи“ (Amb. 42 // PG. 91. col. 1341). Сва тварна бића саздана су сагласно свом логосу, али начин њиховог постојања (τρόπος) не мора да буде у складу са њим. Ако су у складу са својим логосом бића се крећу према промислу који је утврдио сам Бог. Кретање тварних бића може да одступи од природне норме и да не буде сагласно са својим логосом или законом природе (λόγος της φύσεως) и оно зависи од начина употребе (τρόπος-а) природне силе или енергије. Смисао и „циљ кретања свих бића која се крећу је да достигну вјечно добродиће (τό ἀεὶ εὔ εἶναι) и да постоје у њему...“ (Amb. 7).

Основа читаве стварности и чулне и умопостижне (духовне, мислене) је, по Св. Максиму, духовна. Њена истина садржана је у λόγοι којима је туђа свака дисхармонија, супротстављање и трулежност. Чулни и умопостижни свијет сродни су не само по свом саставу, свом духовном темељу, већ и по свом односу према Логосу који представља смисао и циљ (σκοπός) њиховог постојања. Ова два свијета налазе се у међусобној хармонији (Mystag. 2). У чулним стварима могу се созерцавати λόγοι умопостижног свијета (Ad Thal. 27) и обрнуто. Чулни свијет је символ духовног свијета и у својим λόγοι спаја се са њим.

Најбољи примјер и израз космичке хармоније је човјек, који због свог састава представља центар и синтезу цјелокупне творевине. У њему су обједињени сви аспекти створеног свијета, због чега представља свијет у малом или микрокосмос (μικρός κόσμος). Својом душом човјек припада свијету духовном (мисленом), а својим тијелом припада

свијету чулном. Исто тако космос, који је састављен од чулне и умне (духовне) стварности, можемо назвати (макро)човјеком. У седмом поглављу „Мистагогије“ Св. Максим објашњава зашто се човјек назива микрокосмосом а космос (макро)човјеком: „Као што се душа налази у тијелу, тако се и умни (духовни) свијет налази у чулном. А чулни свијет је сједињен с умним, као што је тијело сједињено с душом. И свијет је један, састављен из оба (умног и чулног), као што је човјек један, састављен из душе и тијела. Ниједан од тих свјетова, спојених у сједињењу, не одбацује и не одриче онај други, по закону који их сједињује.“

Човјеков привилегован положај у творевини последица је његове блискости са Богом по чијем је образу и подобију створен. Образ (εἰκών) је оно што је дато човјеку, његов онтолошки темељ, његова суштина, а подобије (ὁμοίωσις) оно што човјек треба слободно да оствари употребом својих природних сила сагласно логосу свога бића који је у Богу. Стварајући човјека Бог је, по Св. Максиму, „пренио“ на њега четири своје особине: биће (τό εἶναι), вјечнобиће (τό ἀεὶ εἶναι), добробиће (τό εὖ εἶναι) и премудрост. Прве двије особине припадају човјековој суштини и односе се на образ Божији, а друге двије особине, које је Бог предао (понудио) човјековој слободној вољи, односе се на подобије Божије, тј. на могућност да оно што је Бог по својој суштини (добар и премудар) човјек постане по заједничарењу, јер „по образу Божијем је свако разумно биће, а по подобију – само добри и мудри“ (Καὶ κατ' εἰκόνα μὲν πᾶσα φύσις λογικὴ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καθ' ὁμοίωσιν δέ, μόνοι οἱ ἀγαθοὶ καὶ σοφοί; De char. III, 25).

Тумачећи ријечи Св. Григорија Богослова: „Пошто смо заиста дио Бога и потичемо с више...“ (Ог. 14, 7) у Амдџиви 7, Св. Максим наглашава да је свако разумно биће (човјек и анђеол), по логосу по којем је створено, „дио Бога“ (μοῖρα Θεοῦ). Човјек је „дио Бога“ јер у њему „живи, креће се и јесте“. „Он стоји у Богу посредством наклоности (пажње), не кварећи предпостојећи у Богу логос (свога) бића; креће се у Богу посредством добродјетељи, дјелујући по претпостојећем у Богу логосу добробића; и живи у Богу по претпостојећем у Богу логосу вјечнобића“. Човјек је дио Бога „као онај који има биће благодарећи логосу његовог бића који је у Богу; као добар благодарећи логосу добробића који је у Богу; као бог благодарећи логосу вјечнобића који је у Богу“ (PG. 91. col. 1084).

Као круна стварања и микрокосмос, човјек је имао улогу „посредника“ (σύνδεσμος; Amb. // PG. 91. col. 1305) између свијета и Бога. Он је добио задатак да кроз себе и у себи приведе цјелокупну творевину Богу и сједини је са Њим. На тај начин би се испунио предвјечни план Божији о обожењу читаве твари кроз њено сједињење са Богом. За испуњење тог циља било је неопходно да човјек „укине“ све диобе (διαίρεσις) или поларности творевине и да тако успостави њено хармонично јединство.

У *Амбиви* 41 Св. Максим наводи пет поларности тварног свијета које је човјек морао да превазиђе да би остварио своју космичку мисију: створено и нестворено; духовно и чулно; небо и земљу; рај и свијет; човјека и жену (диоба на полове). Ове диобе сачињавају концентричне сфере бића у центру којих се налази човјек, сам подијељен на мушки и женски пол. Као и Св. Григорије Ниски, Св. Максим сматра да је подјела на полове резултат Божијег предзнања човјековог пада (Amb. // PG. 91. col. 1401) и супротна је првобитној Божијој намјери, по којој је човјек требао да буде бесполан и јединствен (*ἀνθρώπος μόνον*). Да би осигурао размножавање и трајање људског рода Бог је створио мушкарца и жену. Диобу полова човјек је, по Св. Максиму, требао да превлада бестрасним животом а потом би се, сјединивши у себи остале поларности створеног свијета, љубављу сјединио са Богом (Amb. 41 // PG. 91. col. 1305–1308) и тако превазишао диобу на створено и нестворено постајући бог по благодати и обожујући преко себе читаву творевину.

Први човјек није испунио своје назначење, своју космичку мисију. Он је пао у гријех због неприродног кретања природних сила душе које нису биле у сагласности са постојећим у Богу логосом његовог бића. Умјесто непрекидног кретања ка извору живота и обожења окренуо се и подредио чулном свијету. Постојеће диобе још више су се продубиле и изоштриле након грехопада и нису могле да буду превазиђене људским способностима. Једино је оваплоћени Христос, у коме је откривена велика и скривена тајна ради које је све било створено, могао да их превазиђе. У личности Христовој, у Његовом домостроју раскрива се у пуноћи космичка димензија и назначење људске природе. Уједињујућа и началствујућа космичка функција, по природи својствена човјеку, у потпуности се реализује у Христу. Сјединивши у себи двије природе Христос је сјединио „ограничено и безгранично, мјеру и безмјерност, крај и бескрај, творевину и Творца, мировање и кретање“ (Ad. Thal. 60 // PG. 90. col. 621), и тако показао услове и темеље на којима је било могуће остварити јединство творевине и њено обожење. Својим бестрасним рођењем од Дјеве Христос превазилази диобу полова; на Крсту сједињује свијет са рајем пошто истребљује смрт додиром свога Божанства и тако најмрачније мјесто на земљи чини свјетлозарним; након Васкрсења сама плот Христова превладава просторна ограничења и сједињује у себи небо и земљу; својим Вазнесењем Христос сједињује небески и земаљски свијет, анђелске чиновне с људским родом; сједањем с десне стране Оца уводи људску природу као први плод космичког обожења у Свету Тројицу. Тако ће све диобе, па чак и разлика између полова, на крају бити укинуте путем сједињења свега са Христом, а „Он ће, као њено средиште, обухватити читаву творевину и то тако као да она представља дијелове његовог тијела... будући да и Он сам има тијело и чула, душу и ум као што и ми имамо; саображавајући

се, дакле, сваком уду као члану тијела... Он божански возглављује (ἀνεκεφαλαίωσατο) све ствари у Себи, откривајући да сва творевина постоји као једно, налик једној посебној личности...“ (Amb. 41).

Бог дарује обожење цјелокупној људској природи и сваком човјеку посебно, али само као могућност. Од наше воље, од њеног усмјерења зависи хоће ли се та могућност остварити. Св. Максим назива стање обожења „вјечно добродиће“ (τό ἀεὶ εὔ εἶναι), желећи тиме да истакне не само његов вјечни и непролазни карактер већ и његов синергијски карактер. Разлика између добродића (τό εὔ εἶναι) и вјечног добродића (τό ἀεὶ εὔ εἶναι) састоји се, по Св. Максиму, у томе што добродиће зависи само од наше воље (избора врлине или добродјетељи), а вјечно-добродиће (τό ἀεὶ εὔ εἶναι) се јавља као резултат сарадње наше воље и благодати Божије (Amb. 65 // PG. 91. col. 1392). Активне улоге Бога и човјека у процесу обожења Св. Максим истиче у *Амбивији 10*: „Јер говоре да су Бог и човјек парадигме (обрасци) један другом (παράδειγματὰ ἀλλήλων). Бог постаје човјек из љубави према људима онолико колико се човјек обожује из љубави према Богу; и Бог узноси човјека до неспознатљивог онолико колико човјек пројављује Бога, невидљивог по природи, кроз своје врлине“ (Amb. // PG. 91. col. 1113).

Обожење, по Св. Максиму, није стање апсолутне статичности (мировања) већ стање активне стабилности у Богу, које Св. Максим описује терминима „вјечнокрећуће стајање“ (αεκίνητος στάσις; Ad Thal. 65, scholion 44 // PG. 90. col. 781) и „постојана истопокретљивост“ (στάσιον ταυτοκίνησιον; PG. 90. col. 1369). Појам истопокретљивост (ταυτοκίνησιον) код Св. Максима означава стање у којем престају несигурност и колебање воље када истина постане очигледна. То је стање бесконачног усавршавања и таинственог уживања у жељеноме, тј. у Богу.

Св. Максим нарочито наглашава пуноћу човјештва у Христу као услов нашег спасења. Христос је савршени човјек и свако ко стреми ка Њему повезује се са Његовим човјечанским бићем, Његовим човјечанским разумом и Његовом човјечанском вољом. Св. Максим наводи два разлога и узрока због којих је човјештво Христово извор спасења за нашу људску природу: „Оно је исто као и наше човјештво и зато ми можемо да следујемо за Христом; Оно је другачије, јер је божански живјело, дјеловало и саопштило спасење“.

Спознаја стварности пуноће људске природе у Христу помаже нам, по Св. Максиму, да сагледамо у Њему образац новог човјештва које за нас добија нарочито значење као живот и пут. Тај пут светитељ назива „тропосом спасења“ или „путем љубави“. „Тропос спасења“ (спасоносни начин постојања) остварује се када слиједимо логос сопственог бића и раскривајући у њему свој истински тропос постајемо богоподобни. Св. Максим каже да се у хришћанима који слиједо логос сопственог бића живећи у врлинама, Христос непрестано оваплоћује, и

назива блаженим оне који премудро савршавају то оваплоћење у своје срцу. Они савршавају у пуноћи то оваплоћење постајући богови по благодати.

Преображај и обожење човјештва у Христу Св. Максим заснива на учењу о општењу својстава двију природа (*communicatio idiomatum*) које је најтемељније изложио у *Амдџиви* 5. Христос будући по природи владика, постао је по другој природи слуга „савршавајући оно што је својствено слуги владичански (τὰ μὲν δουλικὰ δεσποτικῶς ἐνεργῶν), тј. плотско божански... а оно што је својствено владици савршавајући слугарски (τὰ δεσποτικὰ δὲ πρᾶττων δουλικῶς), тј. божанско плотски“. Зато је Он кроз страдања уништио трулежност и кроз смрт даровао неуништиви живот, а кроз Своје „неизрециво унижење (κένωσις) страдалном плоти обожио сав (људски) род. Логос у објема природама дејствује једнообразно (ἐνωειδῶς ἐνεργῶν) пошто се у свему што Он савршава силом Свога божанства нераздјељиво сапројављује енергија Његове сопствене плоти (тј. људске природе)... Он је и приликом страдања био истински Бог и приликом чињења чуда био истински човјек, зато што је по неизрецивом сједињењу био истинска ипостас истинских природа“ (Amb. 5 // PG. 91. col. 1044–1045).

Ипостас Логоса је носилац карактеристичних својстава обје природе и услов и узрок њиховог међусобног општења. Логос је субјект свих дјеловања остварених у сагласности са Његовом човјечанском природом и свих дјеловања остварених у сагласности са Његовом божанском природом. Логос управља објема природама и дјелује сагласно њима зато што су обје природе активне.

Христова човјечанска природа је од самог почетка прожета Божанским енергијама. То је њен нови тропос (начин постојања) који обухвата и свецијело преображава човјеков живот. Свако обнављање творевине повезано је са њеним тропосом и не дотиче се логоса природе. Промјена логоса природе значила би, по Св. Максиму, уништење те природе, престанак њеног постојања (Amb. 42 // PG. 91. col. 1341). Божанство и човјештво чувају у несливеном јединству свако свој сопствени логос природе у једном тропосу оваплоћеног Логоса. На овим претпоставкама Св. Максим је развио своје учење о двије воље у Христу (божанској и човјечанској) и тако дао непроцјењив допринос хришћанском богословљу. Његово учење о двије воље у Христу даје одговор на низ питања: о истинском смислу слободе, о узроку гријеха, о вриједности створеног свијета, о суштини и условима нашег спасења.

Супротстављајући се моноенергетском и монотелитском становишту, по којем Христова људска природа није имала људску енергију и вољу због њеног јединства са божанском природом, Св. Максим истиче да би створена природа престала да постоји ако би била лишена сопствене енергије и воље, сопственог динамичког идентитета (Amb. 5 //

PG. 91. col. 1052). Воља је основни елемент људске природе који је чини покретљивом и способном да оствари своје виталне циљеве и вриједности. Воља је била извор гријеха прародитеља и њој је најпотребније исцјељење које се не може остварити ако тај елемент људске природе Христос није примио у Своју ипостас. Христос је примио нашу вољу преокрећући начин њене употребе и уводећи савршен начин употребе који није више гномички.

Своју концепцију воље као покретачке силе којом биће тежи ка циљу због којег је саздано Св. Максим је најексплицитније изложио у тумачењу ријечи Христове молитве у Гетсиманији: „Оче мој, ако је могуће, нека ме мимоиђе чаша ова; али опет не како ја хоћу, него како ти!“ (Мт 26, 39), упереном против тумачења монотелита (Opuscula 6). Христова људска воља, по Св. Максиму, не противи се вољи Божијој нити је подијељена у себи самој када се у почетку опире смрти а затим је прихвата, јер противљење је увијек противприродно и као такво грешно, а у човјештву Христовом, које постоји саобразно природи, нема никаквог гријеха. У „Разговору са Пиром“ (PG. 91. col. 297) Св. Максим каже да је Христова људска природа имала способност самоочувања (ἀνθεκτικὴ δύναμις) својствену свакој створеној природи. Користећи се стоичком терминологијом он разлаже ту способност на двије компоненте: „стремљење“ (привлачност ка нечему) и „одвраћање“ (ὀρμὴ καὶ ἀφορμὴ); „стремљење“ ка томе што је неопходно за очување постојања или бића и „одвраћање“ од тога што води ка трулежности, разарању и небићу. Ово „одвраћање“ и „стремљење“ управо се пројављује у Гетсиманској молитви. У првом дијелу молитве („Оче мој, ако је могуће, нека ме мимоиђе чаша ова...“) Христос се опире смрти, а не Богу: у снисходљивости Његове молитве огледа се Његово човјештво које карактерише, као сваку људску природу, приврженост бићу и одбијање небића. Код човјека грешника приврженост бићу се изопачује у приврженост самом себи, у „себељубље (φιλαυτία) које се опире Богу“ (Opuscula 7 // PG. 91. col. 80). Други дио молитве („...али опет не како ја хоћу, него како ти!“) указује на богоустановљени начин постојања (тропоса) људске природе и људске воље која дјелује сагласно логосу природе. Он такође указује на пуну „сагласност људске воље Спаситеља са Његовом и Очевој Божанском вољом“ (Opuscula 6 // PG. 91. col. 68).

Ријечи Гетсиманске молитве показују правац кретања Христове људске воље која из стања природног страха, обуздавши га, стреми ка за нас спасоносним страдањима. Другим ријечима, Спаситељ по свом човјештву хоће наше спасење и слободно прихвата смрт да би нас спасио.

Св. Максим разликује природни и противприродни страх (κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν δειλία; Disp. cum Pir. // PG. 91. col. 297). Природни страх је сила која стреми ка очувању бића, а противприродни страх је повезан са несигурношћу и невјеровањем. Господ није имао против-

природни страх, који извире из несталности и несигурности наших помисли и наводи на противљење логосу природе. Он је, будући по природи добар, примио вољно ради нас природни страх који указује на присуство у Његовом човјештву природне силе која стреми ка одржању бића. Ту врсту страха Господ је пројавио у Гетсиманији. Он се уплашио „не тако као ми, него изнад нас“, за наше добро.

Ријечи Гетсиманске молитве биле су за Св. Максима најјачи доказ о присуству људске воље у Христу, у његовој полемици са монотелитима. Присуство људске воље у Христу је, за Св. Максима, неопходан предуслов нашег спасења. Да би исправио човјеково „скретање“ и извео творевину на спасоносни пут Христос је морао да се укључи у њено кретање, а за то му је била неопходна истинска људска воља.

Теза да воља и енергија припадају ипостаси а не природи била је главни адут монотелита у борби против православног диотелитског учења Св. Максима. У прилог овој тези они су износили различите тријадолошке и христолошке аргументе. Главни христолошки аргумент монотелита је да Исус Христос хоће и дејствује, а будући да је Исус Христос име ипостаси а не природи то значи да хоће и дејствује ипостас а не природа. Да би ријешили овај проблем Св. Максим уводи разликовање између природне воље (θέλημα φυσικόν) и гномичке воље (θέλημα γνωμικόν), које ће имати фундаменталан значај за православно богословље због својих христолошких, антрополошких и сотириолошких импликација.

Максим дефинише природну вољу као неко урођено *сī*ремљење (ὄρεξις – *Opuscula* 1 // PG. 91. col. 12–13 или ἔφεσις – *Opuscula* 14 // PG. 91. col. 153), које је својствено сваком разумном бићу. То „стремљење“ је истовремено и „сила“ (δύναμις; *Opuscula* 1 // PG. 91. col. 12), то јест „потенција“ која се може актуализовати на исти начин, тако да увијек буде сагласна са логосом сопствене природе (што се дешава у Христовој ипостаси). Она се такође може актуализовати на различите начине. Као резултат такве актуализације јавља се „избор“, „произвољење“ (γνώμη; προαίρεσις), које је својствено људским ипостасима.

Гномичка или изборна воља је, по Св. Максиму, последица гријеха и не припада природи већ личности. То је начин употребе природне воље, способност личности да даје својој природној енергији (актуализована δύναμις постаје енергија) различите тропосе. Свети Максим дефинише гномичку вољу као „самопроизвољно индивидуално стремљење разума“ (θέλημα γνωμικόν ἐστίν, ἢ ἐφ’ ἑκάτερα τοῦ λογισμοῦ αὐθαίρετος ὀρμηὶ τε καὶ κίνησις; *Opuscula* 14 // PG. 91. col. 153). Гномички начин употребе воље је несавршен јер се остварује кроз трагање, одлучивање и избор и увијек је подвргнут ризику да се погријешити. Избор претпоставља непотпуност и непостојаност воље. Само грешна и немоћна воља се колеба и дира.

Христос је имао природну али не и гномичку људску вољу. Смјер хтјења одређивао је једино Логос Који је управљао и Својом божанском и Својом човјечанском вољом. Тај смјер је непромјенљив и није био одређен избором. Људска природа и воља добијају у Христу нови тропос (начин постојања) који се разликује од њиховог тропоса у људској ипостаси. За разлику од Христове људске воље која је, захваљујући јединству ипостаси, потпуно укоријењена у добру и дјелује по природи сагласно логосу, у људским ипостасима воља никада нема начин постојања који је потпуно укоријењен у добру. Пошто гномичка употреба ограничава вољу до те мјере да она постаје заточеница гријеха, Христос је примио нашу вољу преокрећући начин њене употребе који није више гномички већ савршен, божански, саобразан логосу природе.

Човјеков пад десио се у оној области помоћу које је човјек требао да оствари своје назначење – у области воље или произвољења. Пропадљивост воље или произвољења (φθορά προαιρέσεως) повлачи за собом пропадљивост природе. Пропадљивост произвољења и пропадљивост природе тијесно су повезани и дјелују једно на друго. Пропадљивост природе је наслијеђена од родитеља због пропадљивости њиховог произвољења, а пропадљиво произвољење настаје због распрострањења на њега пропадљиве природе. По Св. Максиму Христос се оваплотио да би одстранио пропадљивост из човјечије природе, дајући људском роду други почетак (ἄλλην ἀρχήν): „И као што се кроз једног човјека, који је добровољно одвратио своје произвољење (вољу) од добра, природа свих људи измијенила из непропадљивости у пропадљивост, тако је кроз једног човјека Исуса Христа, Који није одвратио (своје) произвољење од добра, настало за све људе обнављање из пропадљивости у непропадљивост... И као што је у Адаму склоност његовог индивидуалног произвољења ка злу лишила (људску) природу заједничке славе, пошто је Бог расудио да човјек који лоше поступа са својим произвољењем није довољно добар да би посједовао бесмртну природу, тако је у Христу склоност Његовог индивидуалног произвољења ка добру лишила људску природу срамотне пропадљивости, када се сагласно Васкрсењу природа преобразила кроз непромјенљивост произвољења (ἀτρέψιαν τῆς προαιρέσεως) у непропадљивост, пошто је Бог праведно расудио да човјек (тј. оваплоћени Логос) који има непромјенљиво произвољење поново може задобити бесмртну природу“ (Ad Thal. 42 // PG. 90. col. 405–408).

Господ је приликом оваплоћења примио људску природу у стању у каквом је била, то јест у стању пропадљивости. Ипак, пропадљивост природе није могла да се пренесе на Његову вољу која је била непромјенљива. Непропадљивост воље, због њене неизмјењивости, распростра се на Христову људску природу и ослободила је пропадљивости. Христова људска природа постала је онаква каква је пројављена у Васкрсењу, тј. преобразена и нетрулежна. У Светој Евхаристији хришћана-

ни се причешћују Христовом непорочном и непропадљивом људском природом, а то их ослобађа од дјеловања на њихову вољу њихове пропадљиве природе. Они који се сједињују са Христом у Евхаристији, добијају од Њега ту природу, која је од Адама била заражена пропадљивошћу и коју је Христос исправио и у самом Себи савршено обожио. Својства обожене Христове људске природе преносе се на тај начин на саму природу причасника која задобија нови тропос постојања у људској ипостаси.

Св. Максим повезује наслеђивање смртности са начином размножавања људске врсте, са браком, истичући да „првобитна намјера (προϋούμενος σκοπός) Божија није била да ми будемо зачети у браку и из пропадљивости, али преступање заповјести увело је брак услед Адамовог дезакоња“ (διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἀδάμ; Quaest. et dub. 3 // PG. 90. col. 788). Гријех је, по њему, само лични чин и не може се наслеђивати у принципу. Он не разара природу као такву, већ мијења њен начин постојања (τρόπος). Смртност у људском роду се наслеђује али не због тога што је постала дио природе након грехопада. Када су прародитељи сагријешили они су добили смрт лично за себе и животињски начин размножавања за продужетак људског рода – пошто за други начин размножавања, који је замишљен за човјека првоначално и који је касније остварен дјевственим рођењем Христа, они нису били способни. Основни покретач таквог начина размножавања јесте сладострашће. Такво сладострашће својствено је животињама, али не и бесмртним бићима, зато оно са собом носи страдање и у коначном исходу смрт. Биће које је зачето у сладострашћу, по Св. Максиму, не може бити бесмртно јер се уклања од смјера који је сагласан његовом логосу и прелази у област отуђења од Бога, то јест у пропадљивост и смрт.

Св. Максим је доста пажње посветио проблему човјекове слободе. Слобода (αὐτεξούσιον, εἰρούσιον, ἐλευθερία) је суштинско својство разумних бића и има кључно значење у човјековом духовном животу. Спасење је намијењено онима који то добровољно (слободно) желе, а не онима који би били насилно привучени.

Бити слободан за Св. Максима значи дјеловати у сагласности са својим сопственим бићем, са својом природом. Дјелујући супротно природи праотац Адам је пао у ропство гријеху. Грехопад је умањио али није уништио човјекову слободу, која се остваривала кроз избор, на арбитраран начин. Христос је, оваплотивши се, не само обновио у Себи нашу природу вративши јој бестрасност, непропадљивост и бесмртност, већ је учинио и нешто више, приводећи човјештво у стање највише слободе подобне божанској слободи у којем не може више сагријешити и тако остварио оно на шта је праотац Адам био призван. Човјек задобија истинску слободу само ако се покорава вољи Божијој, јер само тако човјек постаје неизмјенљиви служитељ добра. Слобода

се, по Св. Максиму, састоји у самоодређивању вољног кретања а не у његовој промјенљивости. Прихватајући добро као коначно рјешење, које не подлијеже преиспитивању и провјери, човјек постаје христоподобан и остварује на дјелу ријечи апостола Павла: *А живим – не више ја, него живи у мени Христос* (Гал 2, 20). Ријечи апостола Павла не значе губитак или умањење слободе човјекове већ напротив њену пуну афирмацију. Самоуклоњењем изборне воље (Св. Максим користи израз „уклоњење по саизвољењу“ – ἐκχώρησις ὑπομικῆ; Amb. 7 // PG. 91. col. 1076) човјеково кретање постаје усхођење образа ка свом првообразу или архетипу, чиме се остварује његов крајњи циљ – обожење. Он губи способност да се креће у другом правцу, способност бирања, јер нестаје ὑπόμνη која је последица гријеха и задобија способност не моћи гријешити, сагласну његовом логосу, која представља највиши степен слободе подобан Божанској слободи, јер Бог је апсолутно слободан а не може да гријешити. При обожењу тропос бића (постојања) и енергије човјека постају такви да његово лично хтјење губи могућност да се одврати од Бога. Апостол Павле подразумијева, по Св. Максиму, управо такво стање када каже: *А живим – не више ја, него живи у мени Христос* (Amb. 7 // PG. 91. col. 1076).

У својим расуђивањима о саставу човјека Св. Максим се углавном ослања на Св. Григорија Ниског. Човјек се састоји из душе и чулног тијела (ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος αἰσθητικοῦ). Душа је мислећа и разумна суштина (οὐσία νοερά καὶ λογική), по дитију независна од тијела, бесмртна и увијекпокретна (ἀθάνατος καὶ ἀεκίνητος). Св. Максим одбацује оригенистичку претпоставку о претпостојању душа и истиче да човјек никада није био бестјелесан (ἀσαρκος или ἀσώματος): „Ако пак, зато што душа постоји и последије раздвајања од тијела, кажу да може да постоји и прије постојања тијела, држим да им закључак није последица дубоког размишљања“ (Amb. 7 // PG. 91. col. 1101). Веза душе и тијела, као дијелова цијелога човјека, подразумијева, по Св. Максиму, њихово истовремено стварање (γένεσιν). Потпуно је немогуће наћи или назвати независно од читавог човјека тијело или душу, „зато се душа последије смрти не назива просто душом, него душом (одређеног) човјека“ и „тијело последије раздвајања од душе, не назива се просто тијелом већ тијелом (одређеног) човјека“ (Amb. 7 // PG. 91. col. 1101).

Душа, у функционалном смислу, има три дијела или три моћи или силе (De char. I, 67): разумну (τοῦ λογιστικοῦ), вољну (τοῦ θυμικοῦ) и пожудну (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ). Правилно дјеловање душевних сила остварује се када разум управља вољним и пожудним дјелом и саображава њихово дејство природи.

Св. Максим у својим писмима и мањим трактатима (Opuscula) оштро критикује учење Севера Антиохијског о „једној сложеној природи“ (μία φύσις σύνθετος) Христовој. Он наглашава да су двије при-

роде сједињене ипостасно. Ипостасно сједињење је нераздјељиво и несливено сједињење двију различитих природа у једној ипостаси, при којем свака од њих остаје цјеловита и задржава своја својства (Ер. 12 // PG. 91. col. 484). Ипостасно сједињење се, по Св. Максиму, суштински разликује како од просопичког релативног сједињења несторијеваца, тако и од природног сједињења аполинаријеваца и североваца. Против Северовог учења о једној сложеној природи Св. Максим наводи више аргумената. „Оно што је сложено по природи никада није једноприродно и једносушно са оним што је по природи просто“ (Ер. 12 // PG. 91. col. 489). У сложеној природи њени дјелови почињу да постоје истовремено, тако да ниједан од њих не постоји прије другог (Ер. 12 // PG. 91. col. 489). Таква природа није резултат слободног избора него физичке неопходности (Ер. 13 // PG. 91. col. 517). Ако је природа у Христу сложена онда је она, по Св. Максиму, или општа или посебна. Ако је општа онда се она односи на мноштво индивидуа које чине одређени род, па онда имамо мноштво христоса који нису истовјетни ни са Богом ни са људима. Ако је посебна, појединачна, онда Христос није једносуштан ни са Својим Оцом ни са својом Мајком, ни са Богом ни са људима (Ер. 13 // PG. 91. col. 517–520).

Христос је једна ипостас „из двије природе“ (ἐκ δύο φύσεων) и „у двјема природама“ (ἐν δύο φύσεσι) и зато, по Св. Максиму, не можемо говорити о једној сложеној природи већ о једној „сложеној ипостаси“ (ὑπόστασις σύνθετος) Христа (Ер. 12 // PG. 91. col. 489–493). Христову ипостас називамо сложеном зато што природе „сјединивши се, заједно образују (συντελεῖν) једно лице Сина и једну ипостас“ (Ер. 12 // PG. 91. col. 469; 492) и зато што је она истовремено ипостас и Божанске и човјечанске природе „у којима постоји као цјелина у дијеловима“ (Ер. 13 // PG. 91. col. 525). То није нека нова ипостас која се јавља као резултат сједињења, већ иста предвјечна ипостас Бога Логоса која сама по себи остаје проста али је сложена у односу на двије природе „у којима постоји као цјелина у дијеловима“.

Аскетика Св. Максима представља успјешан спој учења ранијих аскетских писаца и његовог личног духовног опита. Учење о страстима и борба против њих су централне теме Максимове аскетике, која има христоцентричан карактер. Сваки подвижник треба да има као узор личност и живот Господа Исуса Христа и да усмјерава своју вољу према Њему, како би достигао бестрашће (ἀπάθεια) и у крајњем исходишту обожење (θέωσις), које представља основни циљ аскетског подвига.

Два дрвета у рају: дрво познавања добра и зла (ξύλον δὲ γνωστόν καλοῦ καὶ πονηροῦ) и дрво живота (ξύλον ζωῆς) указују на два вриједносна критеријума човјековог живота, на два закона, на закон плоти и закон духа или благодати (Ad Thal. 43). Да би првостворени Адам остао у заједници са Богом било му је потребно да се руководи законом

благодати и да слиједи логос своје природе како би енергије његове природе дјеловале у сагласности са њим. Али он је изабрао други пут, руководећи се законом плоти, што је имало за последицу неправилно, противприродно кретање његових душевних сила. Последица таквог кретања душевних сила јесу страсти, које првоначално нису припадале човјековој природи. Оне су резултат гријеха и самим тим су противприродне. Страст је, по Св. Максиму „неприродно кретање душе или због бесмислене љубави или због неразумне мржње према било чему чулном или ради било чега чулног“ (De char. II, 16).

Суштина аскетског подвига јесте надвладавање или искорјењивање страсти. Свака страст, по Светом Максиму, у своме развоју пролази обично кроз четири фазе (De char. I, 84). Прво се у уму појављује проста помисао (προσβολή) о некој ствари као понуда или изазов на гријех. Пошто се ова проста помисао јавља без наше воље и индиферентна је у моралном смислу, она није гријех. Када помисао задржимо у уму она постаје страсна помисао (νόημα ἐμπλαθές) која доводи до покрета страсти. То још увијек није гријех, јер нико није слободан од страсних помисли. Страст постаје гријех тек на трећем степену, када се страсна помисао укоријени у души и ми почнемо да је анализирамо и наслађујемо се њоме. То је већ пристанак или сагласност (συγκατάθεσι) на гријех, што при погодним околностима обично доводи до четвртог и последњег степена развоја страсти – до гријеха дјелом (κατ' ἐνέργειαν, τούτέστι τὴν πράξιν).

Страсти изопачују све моћи душе: разумну (τοῦ λογιστικοῦ), вољну (τοῦ θυμικοῦ) и појудну (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ; De char. I, 67). Трима душевним силама одговарају три основне страсти: незнање (ἄγνοια; Ep. 2 // PG. 91. col. 397), насилништво (τυραννίς; Ad Thal. 49, schol.11 // PG. 90. col. 461) и седељубље (φιλαυτία; De char. II, 59).

Седељубље је страсна и неразумна љубав према тијелу. Ова страст је мајка зла (μητρὸς τῶν κακῶν) и узрок (αἰτία) свих других страсти. Из седељубља се рађају страсти стомакоугађања (γαστρικαργία), средрољубља (φιλαργυρίας) и славољубља (κενοδοξία), из којих извиру сви људски пороци. Седељубље паразитира на појудном дијелу душе над којим је разум изгубио контролу. Разум, који се налази под влашћу чула, више не узводи душу ка Богу, већ смишља начине како да подржи чулна задовољства која су циљ самољубља.

Страст насилништва паразитира на вољном дијелу душе. Седељубље затвара човјека у самог себе, а насилништво га окреће против других, доводи га у сукоб са другима.

Као руководство у моралном (практичном) животу човјеку су била дата три закона: природни (τὸν φυσικόν), писани (τὸν γραπτόν) и духовни или закон благодати (τὸν πνευματικόν; Ad Thal. 39). Сва три закона су међусобно повезана и за достизање духовне зрелости подвижника

неопходно је испунити сваки од њих. Суштина природног закона састоји се у живљењу сагласно с природом. Основни принцип писаног закона је послушање вољи Божијој из страха од казни. Писмо садржи у себи заповјести за очишћење страсних сила душе и догмате за просвјетљење ума. Духовни закон или закон благодати „указује на вјечне стазе“. Он призива све, не простој сагласности са природом него усхођењу изнад створеног свијета потчињеног времену и мјесту. „Свјетлост закона благодати – то је свјетлост невечерња – не постоји знање које би могло установити границе његовим свјетлозарним лучама“ (Ad Thal. 39).

Трима законима одговарају три етапе подвижничког живота: практична философија или дјелатно мудрољубље (πρακτικὴ φιλοσοφία; Amb. // PG. 91. col. 1233; Ad Thal. 3), природно созерцање (φυσικὴ θεωρία; De char. I, 97; Ad Thal. 5) и мистичко богословље (μυστικὴ θεολογία; Amb. // PG. 91. col. 1149; Ad Thal. 25).

Предуслов аскетског подвига јесте спознаја дубине властитог пада. Подвиг почиње практичним дјелањем, живљењем по заповијестима Божијим. Циљ подвига на првој етапи је оздрављење човјекових душевних сила и њихов повратак у природно стање. Покретачка сила таквог подвига јесу вјера и страх Божији из кога се рађају основне врлине: уздржање, трпљење и љубав, која је краљица врлина. Круна подвига на првој етапи јесте достизање бестрашћа (ἀράθεια) и потчињавање разуму вољног и пожудног дијела душе. Пророк Илија је симбол, праслика и образац практичног дјелања и живљења по заповијестима Божијим.

На другој етапи бестрасним созерцањем творевине човјек задобија истинско знање о свијету и успоставља прави однос према стварима које га окружују. Симбол и образац таквог стања спасења је Мојсије. Он посједује врлине које посједује Илија, али он стиче дубље знање од Илијиног, јер добија дар да види тајне свијета. Зато он може да описује настанак свијета, а то и јесте созерцање природе. Као што дјелатна философија лијечи плотско самољубље (φιλαυτία) тако и бестрасно созерцање природе издавља ум од незнања (ἄγνοια).

На трећој етапи (μυστικὴ θεολογία) открива се најдубља тајна која се догађа између Бога и човјека и која је крајњи циљ аскетског подвига. Подвижник који је прошао све етапе тешке борбе убира слатке плодове побједи. Он надилази своју тварну ограниченост и улази у сферу надвременог, надкосмичког, надисторијског, у сферу неизрецивог и вјечног постајући бог по благодати: „он (човјек) је обожењем постао бог и обилато се наслађује у екстази (τῆ ἐκστάσει)“. То је испуњење свих стремљења и свих жеља „јер шта може бити жељеније достојнима (τοῖς ἀξίοις) од обожења у којем се Бог сједињује са онима који су постали богови и својом добротом све (το πᾶν) чини Својим?“ (Amb. 7).

Дјелање (πραξις), созерцање (θεωρία) и њима припремљена екстаза (ἔκστασις) представљају најважније моменте на путу човјековог

усхођење ка Богу и коначног сједињења са Њим у обожењу (θέωσις). Душа се „храни“ врлином и созерцањем и напредује до надилажења свега бивствујућег, достижући мјеру раста пуноће Христове (Еф 4, 13). Достигавши мјеру раста пуноће Христове у обожењу, човјек напушта посредно узрастање и развој и бива непосредно храњен надумном и невидљивом храном примајући у себе вјечно добробиће (τό ἀεὶ εὔ εἶναι) и задобијајући начин постојања који превазилази свако дејство ума и чула.

У својој есхатологији Св. Максим је попут Оригена и Св. Григорија Ниског тежио да очува како неограничену Божију доброту тако и слободу створених бића, али је за разлику од поменуте двојице успио да избјегне учење о васпостави свих палих духова у благодатно стање након временских казни и понуди другачију есхатолошку перспективу.

Неки истраживачи богословског стваралаштва Св. Максима (E. Michaud, H. U. von Balthasar) заступају тезу да је он, у нешто блажем облику од Оригена, учио о свеопштем васпостављању (ἀποκατάστασις) и спасењу творевине и да одломци у којима светитељ говори о вјечним казнама имају педагошки а не доктринарни карактер. Поликарп Шервуд (Polycarp Sherwood † 2011) је у свом раду „The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of origenism“ доказао да су тезе поменутих истраживача неосноване и да је есхатологија Св. Максима, иако има додирних тачака са оригенистичком концепцијом коначне судбине творевине, потпуно православна.

Максим учи о апокатастасису природе али не и воље. Природу је Христос излијечио и исцијелио заувјек и она ће бити потпуно и свецијело васпостављена приликом васкрсења. Бог ће обухватити сву творевину, и добре и зле, али неће сви имати учешће у Његовој љубави и радости. Једни ће бити обожени по благодати (κατά χάριν), а други сједињени са Христом без благодати (παρά τὴν χάριν). Стање првих је натприродно (ὕπερ φύσιν), а стање других је противприродно (παρὰ φύσιν): „А *на̄ӣӣприродно*, називам: оно Божанско и незамисливо задовољство, које Бог природно чини, сједињаван по благодати (κατά χάριν), достојнима; док *ӣро̄ӣӣвӣӣприродно* називам: неисказиви, састојећи се у лишењу оног (задовољства) дол, којегачи обично Бог чини природно, сједињаван мимо благодати (παρά τὴν χάριν), недостојнима“ (Ad Thal. 65). Христос „је постао за све пут спасења, узводећи Оцу кроз врлину и познање (само) оне који желе да му слиједе као путу праведности, испуњавањем божанских заповијести...“ (Ad Thal. 63).

Пошто је могућ не само добровољни избор добра већ и добровољни избор зла, онда је, по Св. Максиму, поред добробића могуће такође и злобиће (φεῦ εἶναι) и такво стање може такође да пређе у вјечност: „Оне (све ствари) примају добробиће посредством врлине и посредством њиховог непосредног прохођења према логосу према којем оне и јесу (τόν λόγον καθ’ ὃν ἔστιν); или, пак, примају злобиће (φεῦ εἶναι)

кроз порок и њихово кретање које је противно том логосу... (Бог) који се, кроз благодат, цјелосно приноси, по својој неограниченој доброту, свима – достојним и недостојним – и који сваког обдaruје постојаношћу вјечног бића, сходно начину на који свако биће приправља себе да буде и на који јесте“ (Amb. 42). Бог ће васпоставити сву пуноћу своје творевине у бићу и у вјечнобићу, али не и у добробићу јер оно зависи од наше воље, као што и злобиће зависи од наше воље. Треба напоменути да злобиће (φεῦ εἶναι) код Максима није онтолошка већ морална категорија, то је трајно „скретање“ воље са богоустановљеног пута. Зло и гријех су једино у вољи.

У Максимовим дјелима налазимо различите описе пакла и вјечних мука. Понекад их описује у духу јеврејске и хришћанске апокалиптичке литературе: „они ће живјети у дубокој тмини и тјескобној тишини, пребивајући у горким уздисањима и сузама за храном, и у једној још дубљој скрби... они ће примити огањ вјечни и таму најкрајњу и црва неуспављивог, шкргут зуба, плач непрестани и бескрајни стид, који ће сваки осуђени на вјечне, непрестане муке оплакивати више него све друге врсте казне заједно“ (Ер. 4 // PG. 91. col. 416). Понекад истиче само моралне и психолошке димензије казни оних који су осуђени на пакао, тј. њихову грижу савјести при сјећању на њихова прошла дјела, трајну неспособност да приволе добро, осјећај отуђености и безнађа итд. Најисцрпнији опис тога како би вјечни живот без Бога могао да изгледа налазимо у посланици Георгију, епарху афричком: „Оно што је, право говорећи, ужасније и мучније од ичег другог – и ако ме то при самом помену жалости, колико је онда горе подносити ту муку (помилуј нас Христе и спаси нас муке ове!) – јесте растављеност од Бога и Његових светих сила и пристајање ђаволу и злим демонима, једно стање које траје занавијек, без икакве наде да ћемо икада бити ослобођени од ове ужасне ситуације... А још мучније и страшније од сваке казне је бити заувјек састављен са мрзећима и мрженима – па и без муке, а са њом још више – и бити растављен од Љубећег и Љубљеног“ (Ер. 1 // PG. 91. col. 389).

Свети Јован Дамаскин

(Ιωάννης ὁ Δαμασκένος; Iohannes Damascenus)

О епохи у којој је живио Св. Јован Дамаскин знамо много више него о његовом животу. Оскудне податке о њему налазимо у његовим сопственим дјелима, у дјелима његових савременика и у одлукама сабора те епохе. Његова житија су настала неколико вјекова касније (прво крајем XI вијека). Она садрже мноштво анегдотске грађе и нису поуздан биографски извор.

Извјесно је да је Дамаскин живио у периоду владавине династије Омејада (661–750). Историја омејадског калифата директно је повезана са његовим животом. Јованови преци заузимали су важне положаје у Сирији. Дјед Мансур ибн Сарџун је у првим деценијама VII в. руководио пореском администрацијом Дамаска. Од византијског хроничара Теофана (758–817) сазнајемо да је његов отац Сарџун ибн Мансур (у житију се помиње под именом Сергије) обављао дужност главног логотета (γενικός λογοθέτης) и да је био хришћанин. Имена Дамаскиновог дједа и оца упућују нас на закључак да су они највјероватније били Сиријци, мада није искључено ни њихово арапско поријекло. Као припадници вишег друштвеног сталежа очигледно је да су били у потпуности јелинизовани.

Већина истраживача је сагласна да се Св. Јован родио у Дамаску као Мансур ибн Сарџун (носио је исто име као и дјед) у породици угледног представника грађанске администрације Сирије. У дјелима његових савременика не налазимо никакве податке о датуму његовог рођења, а не можемо га одредити ни на основу познијих агиографских извора који су непоуздани. Чињеница да је умро око 750. наводи нас на претпоставку да је рођен у другој половини VII в.

Св. Јован је стекао одлично образовање. Житије нас обавјештава да се школовао заједно са својим побратимом Св. Козмом Мајумским (усвојеним сирочетом) код ученог монаха из Калабрије Козме, којег је Јованов отац ослободио из сараценског ропства. Након школовања светитељ је, као и његови преци, ступио у државну службу. Служио је у пореској администрацији Омејадског калифата (вјероватно га је из тог разлога VII васељенски сабор поредио са апостолом и јеванђелистом Матејем), али је послје одређеног времена напустио државну службу и отпутовао у Палестину, гдје се замонашио добивши приликом пострига име под којим је и данас познат. То се највјероватније догодило почетком VIII вијека у вријеме владавине калифа ал Валида (705–715).

Разлог због којег је Дамаскин напустио државну службу тешко је утврдити. Житије као разлог наводи његов сукоб са иконоборачки настројеним императором Лавом III Исавријцем, који је, да би се осветио светитељу због његове одбране иконопоштовања, послао фалсификовано писмо калифу у којем Св. Јован, тобоже, тражи помоћ ради откупа из калифових руку, због чега је калиф наредио да му се, као издајнику, одсијече десна шака. Када му се послје усрдне молитве пред иконом Пресвете Богородице догодило чудесно исцјељење руке, Св. Јован се повукао у манастир. Чудотворна икона, позната као Богородица Тројеручица, за коју се везује поменуто предање, налази се у српском манастиру Хиландару.

Већина новијих истраживача сматра да се Дамаскин повукао у манастир прије издијања иконоборачког сукоба. Један запис са сједница

VII Васељенског сабора наводи нас на такав закључак: „Јован, назван од њих Мансур, све оставивши, и јеванђелисту Матеја подражавајући, слиједио је Христа, подносећи понижења Његова, и стичући тиме благо веће од свих ризница у Арабији“.

Сагласно *Житију* Св. Јован је био монах у манастиру Св. Саве Освећеног (Великој Лаври). Један број истраживача сматра да је он био монах у неком од манастира у околини Јерусалима због његове блискости са Јованом, патријархом јерусалимским, као и због чињенице да се Велика Лавра не помиње у кратким биографским подацима о светитељу које налазимо у Цариградском синаксару из X вијека (Syn CP. col. 278–279).

Св. Јован је примио свештенички чин, о чему свједочи Теофан Хронограф који га помиње као „презвитера и монаха“ (πρεσβύτερος κα μοναχός; *Theoph. Chron.* P. 408). Претпоставља се да је рукоположен од стране патријарха јерусалимског Јована V (706–735). Због натписа у заглављу омилије „О осушеној смокви“, у којем је назван „презвитером светог Васкрсења Христа, нашег Бога“, претпоставља се да је, остајући монах свога манастира, служио и био проповиједник и у цркви Васкрсења Христовог у Јерусалиму. Св. Јован је стекао велику славу као проповиједник, о чему такође свједочи поменути хроничар Теофан који га назива „Златострујним“ (Χρυσορροίας), зато што је „златна свјетлост духовне благодати исијавала из његових ријечи и из његовог живота“ (*Theoph. Chron.* P. 408; 417; 428). Од Теофана такође сазнајемо да је Св. Јован изговорио похвално слово Петру Мајумском, који је мученички пострадао 743. зато што је проклео Мухамеда (*Chron.* P. 417).

О последњем периоду живота Св. Јована Дамаскина знамо такође веома мало. Помиње се у документима иконоборачког сабора у Јерији одржаног 754. на којем је анатемисан заједно са Св. Германом Цариградским и Св. Георгијем Кипарским, под својим сироарапским именом Мансур: „Мансуру злоименом и сараценоумујућем, анатема, иконопоконику и заблудописцу Мансуру, анатема, хулитељу на Христа и подривачу царства Мансуру, анатема; учитељу бешчашћа и надритумачу Светога Писма, Мансуру, анатема“ (*Mansi.* T. XIII. col. 356). Због ријечи „Тројица је низложила сву тројицу“ у анатеми сабора претпоставља се да у том моменту ниједан од тројице анатемисаних светитеља није био међу живима.

Црква поштује Св. Јована као наставника православља и учитеља побожности. Његов помен се на Истоку слави 4. децембра, а на Западу 27. марта.

Свети Јован је био разноврстан и плодан писац. Његова дјела можемо подијелити по садржају и жанровским особеностима на догматско-философска, антијеретичка, морално-аскетска, омилије и богослужбену поезију.

Догматско-философској групи припада Дамаскиново најзначајније дјело „Источник знања“ (Πηγή Γνώσεως) по којем је он постао познат диљем хришћанске васељене.

„Источник знања“ представља трилогију коју сачињавају следећи трактати: „Дијалектика“, „О сто јереси“ и „Тачно изложење православне вјере“.

Трактат „Дијалектика“ (Dialectica) познат је и под називом „Философске главе“ (Capita philosophica). Сачуван је у двије редакције: краткој (50 глава) и широкој (68 глава), које се разликују не само по обиму већ и по распореду текста по главама. Обје редакције припадају Св. Јовану Дамаскину.

„Дијалектика“ представља неку врсту философског увода у хришћанско богословље. Основу Дијалектике чини аристотеловска логика, онако како је изложена у Аристотеловим „Категоријама“ и Порфиријевим „Исагогама“. Шири верзија „Дијалектике“ има следећу структуру: I дио (главе 1–8) представља општи увод; II дио (главе 9–14 и 18–28) бави се објашњењем пет логичких категорија [род (γένος), разлика (διαφορά), врста (εἶδος), својство (ἴδιον) и акциденција (συμβεβηκός)], и сличностима и разликама међу њима; III дио (главе 31–38 и 46–62) посвећен је објашњењу осталих Аристотелових категорија; у осталим главама аутор разматра разна питања везана за категорије.

Трактат „О сто јереси укратко“ (Περὶ αἰρέσεων ἐν συντομίᾳ ἑκατόν; De haeresibus) је у изворној верзији био подијељен на сто глава. Број глава преко тога, који се јавља у појединим рукописима, накнадно је придодат. Дамаскин се углавном ослања на Епифанијев „Панарион“, али користи и друге антијеретичке писце. Учења неких њему савремених јереси обрадио је самостално.

Трећи и најважнији трактат „Тачно изложење православне вјере“ (Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως; Expositio fidei; De fide orthodoxa) представља систематско излагање догматског учења Православне Цркве. Састоји се, као и претходни, из 100 глава. Подјела трактата на четири књиге настала је на Западу и не потиче од самог аутора.

Редослед излагања материјала тематски је сличан редоследу у Нико-Цариградском Символу вјере: главе 1–14 посвећене су учењу о Богу и Светој Тројици; главе 15–44 невидљивом и видљивом тварном свијету; главе 45–81 учењу о Христу и Његовом спасоносном подвигу; у главама 82–99 говори се о Богородици, Крштењу, Евхаристији, поштовању светих моштију, о канону Старога и Новога Завјета, антихристу, итд; завршна 100. глава посвећена је васкрсењу мртвих.

Омалени спис „Увод у догмате“ (Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης; Institutio elementaris) састоји се из 10 глава, а по жанру и композицији сличан је Порфиријевим „Исагогама“. У њему је дато кратко објашњење основних богословско-философских појмова (οὐσία, φύσις, μορφή,

ύπόστασις, ἰδίωμα, συμβεβηκός, γένος, εἶδος и др.). Краћи је од „Дијалектике“ са којом има доста сличности, али није био тако популаран као наведени трактат, на шта указује релативно мали број рукописа на грчком изворнику.

„Књига о правој вјери“ (Λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος; De recta sententia liber) садржи опширно исповиједање вјере састављено за неког епископа Илију, о чијој личности не знамо ништа поуздано. Претпоставља се да је он био маронитски епископ који је послје 726. прешао у православље, па је, да би потврдио искреност свога обраћања, прочитао ово исповиједање пред митрополитом дамаским Петром II.

Свети Јован Дамаскин је аутор већег броја антијеретичких списа који се углавном баве христолошким питањима.

Два списа уперена су против несторијанског учења: „Слово о вјери, против несторијанаца“ (Λόγος περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν; De fide contra Nestorianos) и „Слово против несторијанаца“ (Λόγος κατὰ Νεστοριανῶν; Adversus Nestorianos).

У првом спису аутор излаже православно христологију и објашњава појмове ипостас, лице, природа и суштина. У другом спису побија учење јеретика несторијанца о Исусу Христу као Сину Божијем по благодати и супротставља му православно учење о сједињењу двију природа у једној ипостаси Бога Логоса.

Три трактата Св. Јована Дамаскина уперена су против монофизитске јереси: „О сложености природе против акефала“ (Περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων; De natura composita sive Contra acephalos), „Посланица писана архимандриту Јордану о Трисветој пјесми“ (Ἐπιστολὴ γραφεῖσα πρὸς Ἰορδάνην ἀρχιμανδριτὴν περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου; Epistula de hymno trisagio) и „Против Јаковита“ (Κατὰ Ἰακωβιτῶν; Contra Jacobitas).

У трактату „О сложености природе против акефала“ Св. Јован Дамаскин побија монофизитско учење о сједињену природу у Христу засновано на тумачењу Кириловог израза „једна природа Бога Логоса оваплоћена“ и даје православно тумачење тог израза. Акефалима (ἀκέφαλοι – безглави) је названа партија крајњих монофизита, која се крајем V вијека појавила у александријској цркви као опозиција патријарху Петру Монгу послје његовог потписивања компромисне формуле Енотикона, у којем није било анатеме Халкидонског сабора за што су се залагали акефали. Св. Јован назива акефалима све монофизите, као оне који немају општепризнате главе.

У „Посланици о Трисветој пјесми“ Св. Јован тумачи *Трисвету пјесму* раскривајући њен догматски садржај. Као повод за писање овог трактата послужило је писмо преко којег је Св. Јован обавијештен да је настојатељ манастира преподобног Јефтимија ава Атанасије, познат као благочестив и узоран муж, саставио некакав зборник у којем се каже да се ријечи *Трисвети пјесме* односе само на Сина. Св. Јован

наглашава да се у тексту *Књије пророка Исаије* (Ис 6, 3), на којем је заснована та химна, ријеч „свет“ употребљава три пута, а ријеч „Господ“ само једном, што указује на три ипостаси и једну суштину Божанства. Због нераздјеливог јединства трију ипостаси хвала се узноси свој Тројици. Химна Сину могућа је само у случају да се у њој помињу само својства и особине Његове ипостаси, али пошто се атрибут „Свети“ може односити на сваку ипостас онда је *Трисветиа њјесма* упућена свој Тројици. „Свети Боже“ пјева се о Оцу, „Свети Крепки“ – о Сину, „Свети Бесмртни“ – о Светом Духу, али сваки од тих израза може се у равној мјери односити на било коју ипостас Свете Тројице. Ријеч „Трисвета“ у називу пјесме подразумеијева три ипостаси Свете Тројице и указује на светост сваке од њих.

У трактату „Против Јаковита“ Св. Јован подробно објашњава појмове природа (φύσις) и ипостас (ύπόστασις), истичући да је већина заблуда у области тријадологије и христологије плод недовољно јасног разграничења и разликовања наведених појмова.

У трактату „О својствима двију природа у једном Христу Господу нашем а такође и о двије воље и енергије и о једној ипостаси“ (Περὶ τῶν ἰδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως), познатијим под краћим (латинским) називом „О двије воље у Христу“ (De duabus in Christo voluntatibus) Дамаскин излаже православну христологију засновану на учењу Св. Максима Исповиједника.

У расправи „Против манихеја“ (Κατὰ Μανιχαίων; Contra Manichaeos) аутор подробно излаже учење манихеја и подвргава га дубокој критици. Доста простора посвећено је питањима везаним за поријекло зла, предодређење и предзнање Божије и човјекову слободну вољу.

„Апологетске бесједе против опадача светих икона“ 1–3 (Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας α΄-γ΄; Contra imaginum calumniatores orationes) су најпознатије антијеретичко дјело Св. Јована Дамаскина. Када се упореде текстови ових бесједа види се да оне не представљају три самостална списа већ три редакције једног текста.

У „Апологетским бесједама“ Св. Јован подија иконоборачку аргументацију и образлаже богословску заснованост иконопоштовања. Он објашњава разлику између термина προσκύνησις (поклоњење које указујемо иконама) и λατρεία (служење које приличи само Богу). Иконоборство је за Дамаскина христолошка јерес јер проповиједа један вид докетизма. Икона је вјечна потврда христолошког догмата о Оваплоћењу Сина Божијег. Она је потврда да се Син Божији стварно а не привидно оваплотио.

„Дијалог сарацена и хришћанина“ (Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ; Disceptatio Christiani et Saraceni) се стилски и доктринарно значајно разликује од осталих Дамаскинових списа и не припада њему.

У морално-аскетску групу спадају два списа Св. Јована Дамаскина: „Свештене паралеле“ (Τὰ ἱερὰ παράλληλα; *Sacra parallela*) и „О светим постовима“ (Περὶ τῶν ἀγίων νηστειῶν; *De sacris Jeuniis*).

„Свештене паралеле“ представљају зборник (*florilegium*) извода и цитата из Светог Писма и из дјела црквених отаца првобитно (изворно) распоређених у три књиге које имају за предмет дожанске ствари, човјечанске ствари и морал (врлине и пороци). У прве двије књиге материјал је алфавитно распоређен, а у трећој је уз сваку врлину дат њој супротан порок. Зборник није дошао до нас у свом првобитном облику. Он је касније обрађиван и допуњаван. Цјелокупан материјал распоређен је по алфавитном редоследу на 24 јединице. Овај зборник је важан због тога што су у њему сачувани бројни фрагменти из изгубљених дјела раних отаца Цркве.

Посланица „О светим постовима“ адресована је монаху Комиту који се обратио Дамаскину са молбом да му разјасни нека питања у вези са продужењем Великог поста око којих су се монаси спорили. Светитељ му одговара да је црквени мир изнад свега и да никакву корист не доноси пост онима који се због таквих питања свађају и споре. Он истиче да се, када је у питању дужина поста, треба придржавати традиције светих отаца.

Дамаскин није аутор аскетских трактата „О осам духова злобе“ (Περὶ τῶν ὀκτῶ τῆς πονηρίας πνευμάτων; *De octo spiritibus nequitiæ*) и „О врлинама и пороцима“ (Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν ψυχικῶν καὶ σωματικῶν; *De virtutibus et vitiis*), који му се у рукописној традицији приписују.

Од многобројних омилија које су у рукописима дошле до нас под именом Св. Јована Дамаскина аутентичне су следеће: *На Рођење Христово* (*In nativitatem Domini*), *На Сређење* (*In Praesentatione Domini*), *На Блајовијесџи* (*In Annuntiatione Domini*), *На Велику Субоју* (*In sabbatum sanctum*), *На Преображење* (*In Transfigurationem Domini*), *Три омилије на Успијење* (*In Dormitionem s. Dei genitricis Mariae 1-3*), *Омилија на Рођење Божијојце* (*In Nativitatem s. Dei genitricis Mariae*) – њрва (друга вјероватно припада Св. Теодору Студиту) и *О осушеној смокви и о њричи о винограду* (*In ficum arefactam et in parabolam vineae*).

У рукописној традицији Дамаскину се приписује приповијетка „Живот Варлаама и Јоасафа“ (Βίος Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ; *Vita Barlaam et Joasaph*). Мишљења истраживача по питању ауторства овог списа су различита. Једни га приписују Јефтимију Светогорцу, други монаху Јовану из VII вијека, али има и оних који сматрају да је аутор сам Дамаскин (Franz Dölger, *Der griechische Barlaam-Roman: Ein Werk des hl. Johannes von Damaskos*).

Веома важан дио Дамаскиновог литерарног наслеђа представља богослужбена поезија. У црквеној традицији он се сматра састављачем Октоиха, једним од утемељивача жанра канона и реформатором

богослужбене поезије и музике. Иако данашња наука стоји на становишту да Дамаскин није саставио комплетан Октоих, јер је то труд покољења у коме постоји и његов удио, већина истраживача се слаже да је он уредио и обликовао химнографски дио Октоиха који се односи на вечерњу и јутарњу службу Недјеље.

Међу његовим пјесничким радовима посебно се, по силини осјећања и дубини и сликовитости израза, издваја „Канон на Свету Пасху“. Овај канон представља темељ богослужења васкршњег јутрења и центар пасхалне црквене радости, како у свијетлој ноћи Христовог Васкрсења тако и у све дане Свијетле седмице, па све до Вознесења Господњег. По рјечима професора Ловјагина „Св. Јован Дамаскин, златострујни састављач овог канона, је на савршен начин изразио у њему осјећање највишег духовног усхићења које испуњава душу приликом сјећања на преславне догађаје из земаљског живота нашег Господа“ (Ловягин Е. И., Богослужбёные каноны на греческом, славянском и русском језицима, СПб. 1861. С. 66–67).

Тачан обим Дамаскиновог пјесничког стваралаштва тешко је одредити. Према истраживању митрополита Софронија Евстратаидиса (Σωφρόνιος Εὐστρατιάδης †1947) њему се у грчким рукописима приписује 75 канона Минеја, 15 канона Октоиха, 531 ирмос, 454 самогласне стихире, 138 стихира на подобан, 13 заупокојених стихира и 181 „источна“ стихира. Неопходно је темељно испитивање да би се утврдило који од тих богослужбених текстова заиста припадају Дамаскину.

Св. Јован Дамаскин је прије свега познат као аутор који је систематски, у протосхоластичкој форми изложио предањско учење Цркве. По ријечима Лава Карсавина „Дамаскин није посједовао стваралачку богословско-философску мисао... Али он је посједовао непогрешиви осјећај за оно што је догматски важно и имао је велики дар логичко-техничког умијећа, дар систематизације и класификовања. Не жудећи за новим поставкама, он је брижљиво и са љубављу сабирао и систематизовао оно што је битно, што су установили сабори Цркве и чему су научавали њени највеличанственији богослови“ (Карсавин Л. П., Свети Оци и учитељи Цркве, Сомбор 1997.).

У учењу о Светој Тројици, које је најтемељније изложено у 8. глави трактата „Тачно изложење православне вјере“, Дамаскин се углавном ослања на кападокијске оце. Тројичност ипостаси је потпуно реална, али је реална другачије од сваке мноштености у створеном свијету. У творевини одмах уочавамо разлику тварних ипостаси па тек онда „умом и мишљу“ (λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ) изводимо њихове заједничке, опште карактеристике. То је област индивидуализованог, одвојеног постојања, област броја у строгом смислу ријечи, у којој опште не постоји само по себи, него само у многима, у појединачним ипостасима. Ка општем, ка јединству усходимо тек накнадно, издвајајући једнака својства која се понављају.

Када је у питању Божанска стварност ми од јединства, од општег које представља највишу реалност, нисходимо ка тројичности. Божанске ипостаси разликујемо само у мислима (ἐπινοία) не умањујући тиме њихову реалност и разнообразност. Тројичност је дата и открива се у нераздјељивости Једног бића. Три ипостаси су истовјетне по суштини и нису три (бројчано) сличне једна другој. У једној суштини Божијој три ипостаси се несливено сједињују и нераздјељиво раздјељују. Свака од њих има јединство са другом не у мањем степену него са самом собом и зато се њихово разликовање само замишља, јер оно никада не прелази у раздијељеност, као што је то случај са тварним ипостасима. Отац, Син и Свети Дух су у свему једно (κατὰ πάντα ἓν), осим у нерођености, рођењу и исхођењу, односно у ипостасним својствима. Једна је суштина, једна благост, једна сила, једно хтјење, једна власт и једно и истовјетно кретање три ипостаси (De fide 8, 215–221).

„Ипостаси пребивају једна у другој (ἐν ἀλλήλαις εἶσιν), не тако што се сливају, него се тијесно сједињују (ὥστε ἔχασθαι), сагласно ријечима Господа: Ја сам у Оцу и Отац је у Мени“ (Јн 14, 10; De fide 8, 253–256). То пребивање „једне у другој“ ипостаси Свете Тројице Дамаскин додатно појашњава термином περιχώρησις (узајамно прожимање): „Оне су тијесно повезане једна са другом (ἔχασθαι ἀλλήλων) и узајамно се прожимају без било каквог сливања и смијешања“ (τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύσεως; De fide 8, 263–264).

За ипостас Духа Светога Дамаскин каже да исходи од Оца (ἐκ τοῦ πατρὸς) кроз Сина (διὰ Υἱοῦ) имајући при томе у виду не само икономијски аспект (временско слање) већ и теолошки (Deo ad intra). Ипак треба имати у виду да предлог διὰ (кроз) код Дамаскина у себи не садржи никакав узрочни моменат. Дух Свети само од Оца има биће и Отац је једини узрок и начало у Светој Тројици (De fide 12, 55–58).

Свети Јован Дамаскин је у својим дјелима највише простора посветио христолошким темама. Он брани учење Цркве о јединству ипостаси (личности) Исуса Христа и двојству Његових природа, природних својстава, енергија и воља.

Приликом излагања учења о јединству и недјељивости личности Христове Дамаскин користи не само халкидонски термин „једна ипостас“ него и постхалкидонски термин „једна сложена ипостас“ (μία ὑπόστασις σύνθετος): „Двије природе... су се истински сјединиле једна са другом у једну сложену ипостас Сина Божијег“ (εἰς μίαν ὑπόστασιν σύνθετον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ; De fide 47, 62–69). Такво сједињење природе у једној ипостаси постало је могуће, по Дамаскину, зато што је Бог Логос у своју божанску ипостас примио или уипостазирао људску природу, која није имала сопствене ипостаси. Св. Јован користи многозначни термин ἐνυπόστατον (уипостасан) у оном значењу у којем га је користио Леонтије Византијски, тј. као природу која постоји у другој

ипостаси не имајући своје сопствене ипостаси. Сагласно том значењу плот (људска природа) Господња није постојала самостално ни једног момента, будући да је била ипостазирана у ипостаси Бога Логоса.

Св. Јован Дамаскин истиче да се „сложеност“ ипостаси Христове не односи на саму ипостас него на природе које су је образовале: „Ми кажемо да је Божанска ипостас Бога Логоса (τὴν θεϊκὴν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν) постојала ванвремено и вјечно као проста и несложена (ἀπλήν κα ἄσύνθετον), нестворена, бестјелесна, невидљива, несазнајна, неописива, имајући све што има Отац, као једносуштна са Њим... У последње пак дане Логос, не одступивши од Очевог наручја, неописиво се уселио у утробу Свете Дјеве, бесјемено и на непостижан начин, како само Он зна, и у саму Своју предвјечну ипостас (ἐν αὐτῇ τῇ προαιώνιῳ αὐτοῦ ὑποστάσει) ипостазирао Себи (ὑποστήσασθαι αὐτῷ) плот од Свете Дјеве... Тако да је сама ипостас Бога Логоса постала ипостас за плот и претходно бивајући проста, Ипостас Логоса је постала сложена, тј. сложена из двију савршених природа (σύνθετον δὲ ἐκ δύο τελείων φύσεων) – божанства и човјештва; и она има у себи карактеристике и особена својства божанственог синовства Бога Логоса, којим се она разликује од Оца и Духа, и карактеристике и особена својства плоти, којим се она разликује од Мајке (Божије) и осталих људи. Осим тога она се разликује и од Оца и од Духа и од Мајке и од нас тиме што је Један и Исти истовремено и Бог и човјек; то је најкарактеристичније својство Христове ипостаси које познајемо“ (De fide 51, 2–27).

Саобразно својим двјема природама Христос има и двострука (διπλᾶ) својства двију природа: двије природне воље (δύο θελήσεις φυσικάς) – божанску и човјечанску; два природна дејства (ἐνεργείας δύο φυσικάς) – божанско и човјечанско; два природна самовалашћа (αὐτεξούσια δύο φυσικά) – божанско и човјечанско, а такође има божанску и човјечанску мудрост и знање (σοφίαν κα γνῶσιν). Будући једносуштан Оцу Он самовласно жели и дејствује као Бог, а будући једносуштан нама Он самовласно (слободно) жели и дејствује као човјек, јер њему припадају и чуда и страдања (De fide 57, 5–12).

Људска природа у Христу није, по Св. Јовану Дамаскину, апстрактна већ конкретна природа. То је сопствено човјештво Логоса које је нумерички разграничено од свих других ипостаси. Христос „није примио оно што се созерцава у врстама“ (ἐν τῷ εἶδει), већ „једну појединачну недјељиву природу (τὴν ἐν ἀτόμῳ) која је задобила постојање само кроз Његову Ипостас (ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑπέρξασαν; De fide 55 // PG. 94. col. 1024). Примивши пуну људску природу са разумном душом и тијелом у своју предвјечну ипостас Бог Логос је усвојио и природне и непорочне страсти (τὰ φυσικά κα ἀδιάβλητα πάθη) као што су глад, жеђ, умор, труд, сузе, пропадљивост, узмицање пред смрћу, страх и сл. (De fide 64, 2–13). Ове страсти, које нису у нашој власти (нису под

контролом наше воље), последица су Адамовог гријеха и по природи припадају свим људима.

Дамаскин је одбацивао афтартодокетско учење по којем је Христово човјештво потпуно лишено последица Адамовог гријеха. Он се слаже са афтартодокетима да је Христос страдао „слободно“, тј. да је вољно (по својој вољи) гладовао, жеднио, страховао и умро, али их осуђује када, изговарајући се Божанском слободом, умањују људску стварност Његовог страдања. Христово страдање је, по њему, било реално и неопходно за наше спасење. Пошто нису указивале на гријех непорочне страсти су имале искупитељско својство. Бог Логос није примио у своју предвјечну ипостас идеално човјештво ослобођено последица првородног гријеха, како уче афтартодокети. Он је, још од самог зачећа, усвојио људску природу у њеном палом стању и прихватио непорочне страсти како би себе од њих ослободио „изнутра“, и тако отворио спасоносни пут цјелокупном човјечанству. Пошто последице побједице над смрћу Христос више не трпи никакве страсти: ни пропадљивост, ни глад, ни жеђ, ни умор, нити било шта слично, онда ће и они који су у Христу (угодници Божији) у часу васкрсења добити ослобођење и од самих непорочних страсти.

Иако је човјештво у Христу било конкретно и недјељиво оно, по Дамаскину, у извјесном смислу утемељује и представља цјелокупно човјечанство, пошто Христос као Нови Адам и „први плод наше природе“ у Себи сажима и возглављује сав људски род. Људска природа је сједињена са Богом Логосом не ради саме себе, већ ради нас. Њено основно назначење јесте да натприродно учествује у Божанском животу, тј. да се обожи и тако постане извор освећења и обожења за све људске ипостаси.

У свом најзначајнијем раду „Тачно изложење православне вјере“ Дамаскин је доста простора посветио учењу о стварању, што показује важност те теме за самог аутора. Бог је из своје превелике добротe створио све из небића (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) укључујући и све вјекове и времена па и саму вјечност (αἰών) коју Бог надилази као предвјечан (προαἰώνιος; De fide 15; 16). Св. Јован Дамаскин поима вјечност као бесконачност будућег вијека: „Изрази вјечни животи и вјечна казна показују бесконачност будућег вијека. Јер по васкрсењу вријеме се неће мјерити данима и ноћима, него ће, напротив, бити један невечерњи дан, када ће Сунце правде јасно обасјати праведнике, а за грешнике ће то бити дубока и бесконачна ноћ“ (De fide 15).

Дамаскин каже да је свако створење у поређењу са Богом „грубо и материјално, пошто је једино Божанство уистину нематеријално и бестјелесно“ (De fide 17, 36–38). У односу на човјека анђели су нематеријални и бестјелесни, али у односу на Бога и они су, по Дамаскину, материјални и тјелесни.

Анђеле је Бог створио по својој слици. Они су бесмртни али не по природи него по благодати „јер све што има почетак природно је да има и крај“ (De fide 17). За разлику од човјека, који због слабости свога тијела може да стекне покајање, анђели, по Дамаскину, „не могу имати покајање јер су бестјелесни“ (De fide 17). Иако су створени као слободна, самовласна бића која су промјенљива према својој жељи, тј. својевољно су промјенљива (τρεπτή κατὰ γνώμην ἤτοι ἐθελότρεπτος), анђели су сада као и демони већ неизмјенљиви (ἀκίνητοι) у моралном избору и њихове воље су фиксирани. Учење о неизмјенљивости анђелских чинова постало је важан елемент православне реакције на оригенизам.

Анђели не овладавају свудаприсутношћу будући да су просторно ограничени, „јер када су на небу, нису на земљи, а када су од Бога послани на земљу, не остају више на небу“, али могу тренутно да превладају свако просторно растојање и да пролазе кроз тијела (De fide 17).

Поглавље 86. „Тачног изложења православне вјере“ садржи истинску синтезу отачког учења о Светој Тајни Евхаристије. Бог је „постао причасник наше убоге и немоћне природе да би нас очистио и удостојио непропадљивости и поново нас учинио причасницима Свога Божанства“ кроз Свету Тајну Евхаристије. Чудо Евхаристије, по Св. Јовану, постаје могуће захваљујући свемогућој творачкој сили Божијој, јер Онај Који је једном ријечју створио свијет такође је ријечима „Ово је Тијело моје“ и „Ово је Крв моја“ учинио да хљеб и вино истински постану Његово Тијело и Његова Крв.

Свети Јован одбацује учење иконобораца по којем су евхаристијски хљеб и вино само „образ“ (τύπος) Тијела и Крви Христове, а не „обожено Тијело самог Господа“ (De fide 86, 115). Свети Дарови (хљеб и вино) се, по Св. Јовану, могу се назвати „образима“ само до освећења (De fide 86, 163–166), будући да се призивањем (τῆ ἐκκλησίαι) Светога Духа истински и неизрециво претварају (μεταμοιούμενον) у само Тијело и саму Крв Господа (Hom. in sabbat. sanct. 35 // PG. 96. col. 637). Дамаскин Евхаристију назива „причешћем“, (μετάληψις) пошто се кроз њу причешћујемо Божанством Христа, и „заједничарењем“ (κοινωνία), пошто кроз њу ступамо у општење и заједницу са Христом, а такође кроз њу заједничаримо и сједињујемо се једни са другима. „Будући да се од једнога хљеба причешћујемо, сви постајемо једно Тијело и једна Крв Христова и удови један другог, јер смо постали сатјелесници Христови“ (De fide 86, 168–172). Учествујући у Тајни Евхаристије ми се „очишћујемо слично неком злату од прљавштине гријеха, наслеђујемо нетрулежност, сједињујемо се са Богом...“ (Hom. in sabbat. sanct. 35 // PG. 96. col. 640).

У наведеном поглављу Св. Јован објашњава садржај ријечи „насушни“ (ἐλιούσιος) која, по њему, има двоструко значење: „... ријеч насушни (ἐλιούσιος) знаменује или будући хљеб, односно хљеб будућег

вијека или хљеб који узимамо ради одржавања сопственог постојања“ (συντήρησιν τῆς οὐσίας ἡμῶν).

Теологија иконе представља најзначајнији и најоригиналнији сегмент учења Св. Јована Дамаскина. У „Апологетским бесједама против опадача светих икона“ он побија теолошке аргументе иконобораца и развија теологију иконе на општој представи о односу духовног и материјалног, која се темељи на догађају Оваплоћења Христовог. Иконоборачка теза да се Христос не може изобразити зато што је Он не само човјек него и Бог, а Бог је неописив и невидљив а самим тим и неизобразив, супротставља се 82. канону пето-шестог сабора који налаже да се Христос не представља више у облику јагњета него у свом људском облику. Свети Јован посебно наглашава промјену која се десила у односу између Бога и видљивог свијета и на њој заснива могућност свештеног иконописања: „У раније вријеме, Бог, будући бестјелесан и безобличан, није се могао приказати. Али данас, пошто се Бог појавио у тијелу и живио међу људима, ја могу да представим оно што је у Богу видљиво“ (εικονίζω Θεοῦ το ὁρώμενον; Orat. I, 16 // PG. 94. col. 1245). За Св. Јована икона је вјечна потврда христолошког догмата о Оваплоћењу Сина Божијег. Она је потврда да се Син Божији стварно а не привидно оваплотио.

У иконоборству Дамаскин види манихејско гнушање према материји и истиче да материја не смије да буде презрена јер потиче од Бога. Одричући сваку светост материји иконоборци су одрицали могућност освећења и обожења човјека. Материја није нешто ниско или презрено, него је творевина Божија. А од како се у њу смјестио несмјестиви Логос, она је постала достојна хвале и поштовања. Оваплоћењем Христовим све у свијету задобија нови смисао и назначење. Христос је узео материјално тијело преко кога је извршено наше спасење и освећење читаве творевине.

Свети Јован одбацује тезу иконобораца да је иконопоштовање идолопоклонство и да се противи Другој Божијој заповијести. Он каже да се ријечи ове Божије заповијести не смију дословно схватити јер слово убија а дух оживљује. Старозавјетна забрана имала је временско значење и силу. То је била васпитна мјера за пресијецање јудејске склоности ка идолопоклонству. „Ми, којима је дано да избјегнемо сујевјерну заблуду... и да након проласка дјетињег узраста достигнемо узраст *муџа савршеног*, нисмо више *йод васиййачем*, будући да смо добили од Бога способност да разликујемо и знамо шта може бити изобразено а шта не може бити изражено посредством изобразења“ (Orat. I, 8).

Дамаскин прави јасну разлику између поклоњења из почасти (προσκύνησις), које указујемо стварима, у које спадају и свештене слике, и поклоњења у смислу служења (λατρεία), које доликује само Богу (Orat. I, 14). Светитељ говори о три степена служења (λατρεία) Богу који

одговарају степенима човјековог духовног развоја, а такође и степенима религиозне историје човјечанства. Служење Богу може изражавати ропски страх пред Богом. То духовно стање одговара, прије свега, многобожачкој фази религиозне историје човјечанства. Служење Богу може да има карактер прорачунатог најамништва. Такво служење карактеристично је за Стари Завјет. Служење Богу може да буде израз синовског расположења душе. Такво служење својствено је хришћанству. Пошто хришћани нису једнако савршени сва три степена духовног развоја могу да постоје и у хришћанској Цркви.

Дамаскин истиче да се поштовање и част тварним стварима одаје ради Господа: „Просто речено, поклоњење је символ страхопоштовања, љубави и почести, покорности и смирења. Међутим, никоме се не сме клањати као Богу, осим једином Богу по природи, а другима свима треба давати оно што им припада ради Господа“.

Св. Јован Дамаскин је најбоље изразио шта значе иконе и фреске за душу православног вјерника: „У мене нема много књига. Ја немам много слободног времена за читање. Ући ћу у заједничку болницу душа – Цркву, мучен бригаама, као трњем. Боја живописа ме вуче созерцању и, као ливада наслађујући душу, непримјетно улива у њу Славу Божију“.

Свети Теодор Студит

(Θεόδωρος ο Στουδίτης; Theodorus Studita)

Св. Теодор се родио 758. у Цариграду, у породици благочестивих хришћана. Озбиљно и систематско образовање стекао је учећи код најбољих ретора, философа и богослова престонице. Учествовао је на многобројним диспутима о иконама, на којима је захваљујући дубоком познавању богословља и философије као и изузетном полемичком дару обично излазио као побједник.

Под утицајем свог ујака Платона, игумана манастира Сакудиона, Св. Теодор се замонашио у 22. години. Монашким путем кренула су такође и његова браћа Јосиф и Евтимије и супруга Ана. Још за живота игумана Платона, Теодор је постао познат због својих аскетских подвига и ораторског дара. Предосјећајући да му се ближи кончина живота старац Платон га је предложио за игумана манастира Сакудиона, што је братија једнодушно прихватила.

Св. Теодор се одлучно супротстављао сваком безакоњу у црквеним дјелима и уплитању свјетовне власти у црквене послове, због чега је три пута био у изгнанству. Они који чине безакоње, по Св. Теодору, одбацују Јеванђеље, поништавају свештене каноне и покушавају да измијене неизмјениве заповијести Божије.

Године 796. изобличавао је цара Константина VI који је отјерао своју прву жену Марију и склопио незаконит брак са Теодотијом, због чега је са још десеторицом монаха био прогнан у Солун. Царица Ирина га је након преузимања власти 797. ослободила и дала му на управљање запустјели Студитски манастир. Овај славни манастир посвећен Св. Јовану Претечи доживјеће највећи процват под управом високообразованог и енергичног игумана. Од дванаесторице, број монаха се за кратко вријеме попео на хиљаду. За управљање манастиром Св. Теодор је саставио устав монашког живота (Студитски типик) који је био доста строг. Студитски манастир је имао прворазредан значај за престоницу, а његов игуман је стекао велику популарност и поштовање како у вишим круговима тако и међу монаштвом и обичним народом.

Када је цар Никифор дошао на власт он је унио нове смутње. Наредио је патријарху Никифору да због дипломатске услуге врати чин и укине забрану свештенослужења ави Јосифу, тадашњем економу и бившем игуману манастира Катара, који је обавио вјенчање Константина VI и Теодотије. Теодор је јавно изобличио ову неправду, због чега је 809. прогнан на Принчевска острва, гдје је провео двије године. Након ступања на власт цара Михајла I Теодор и „они који су били са њим“ вратили су се у Студитски манастир. Патријарх Никифор је изопштио аву Јосифа и од тада је Св. Теодор био његов најближи сарадник и савјетник.

Нове невоље за Цркву почеле су са доласком на царски престо Лава V Јерменина. Он је обновио иконоборство и поставио за патријарха свог послушника Теодота. Године 815. сазван је сабор у Цариграду који је одбацио одлуке Седмог васељенског сабора и обновио ауторитет иконоборачког сабора одржаног у Јерији. Положај православних у то вријеме био је изузетно тежак, што се види из писма Светог Теодора Студита упућеног папи: „Страшно је и да се чује, пречаствована икона Спаситеља, које се и ђаволи плаше, предаје се руглу и срамоти. Сва су благочестива уста умукла у страху од смрти, а раширило се и одвратни богохулни језик. Император је изнајмио разне доушнике и биљежнике за своју обавјештајну службу“.

Св. Теодор се жестоко супротставио цезаропапистичкој политици Лава V и одрицао му право тумачења вјере. Одмах је разаслао окружну посланицу православним вјерницима у којој истиче да је ћутање и избјегавање да се заузме став поводом иконоборачког безумља равно издаји православља. Цар је наредио да се Теодор заједно са својим ученицима протјера у Малу Азију. У заточеништву је наставио борбу за побједу иконопоштовања шаљући, као некада Св. Кипријан Картагински, посланице вјернима у којима их бодри да остану вјерни православлу и улива им наду у бољу будућност.

Године 820, након убиства Лава V Јерменина, на византијски престо ступио је цар Михаило II. Он је ослободио из заточеништва све

православне оце и исповиједнике, али будући да је био павликијанац није васпоставио иконопоштовање. Током своје владавине, из државно-политичких разлога, није прогонио иконопоштоватеље, али је задржао на главним положајима у држави иконоборце и поставио за цариградског патријарха познатог иконоборца Антонија Силејског. Незадовољан стањем у Цариграду Св. Теодор није желио да се врати у Студитски манастир већ је отишао у Витинију, у град Херсон, гдје се подвизавао до краја живота, окружен својим ученицима. Упокојио се 11. новембра 826. године.

Дјела Св. Теодора можемо подијелити на аскетска, канонска, полемичка, богослужбена поезију, омилије и писма.

Његови аскетски списи „Велики катихизис“ (Μεγάλη Κατήχησις; Magnae catecheses) и „Мали катихизис“ (Μικρὰ Κατήχησις; Parvae catecheses) садрже поуке монасима, а писани су по узору на „Аскетикон“ Св. Василија Великог. „Велики катихизис“ садржи 254 поуке, а „Мали катихизис“ садржи 134 поуке.

„Студитски типик“ (Τυπικὸν τῆς μονῆς τῶν Στουδιτῶν; Constitutiones Studitanae) у свом коначном облику је дјело Теодорових ученика, а основу овог типика чине норме које је за студитске монахе установио Св. Теодор. Типик је прерађиван и допуњаван, а његово формирање трајало је од почетка IX вијека до XI вијека, када је установљен пуни устав који је подробно регулисао живот монаха. Овај типик се састоји из нормативних дисциплинарних и нормативних богослужбених текстова. У нормативне дисциплинарне текстове спадају Монашке заповијести, Главе о трпезама и Главе о распореду хране. У нормативне богослужбене текстове спадају Студитске богослужбене главе и Студитски синаксар. „Студитски типик“ био је веома распрострањен на Истоку и у Јужној Италији, гдје је сачуван у девет различитих редакција.

Полемичко дјело Св. Теодора „Антиретици против иконобораца“ (Λόγοι ἀντιρρητικοί κατὰ εἰκονομάχων; Antirrhethici tres adversus iconomachos) састоји се из три књиге. Прве двије књиге писане су у форми дијалога између православног вјерника и јеретика, а трећа садржи учење о оправданости изображавања Христовог лика на иконама и побијање иконоборачких теза.

Св. Теодору припада двадесетак бесједа (Ομιλίαι), од којих су најљепше надгробне посвећене игуману Платону и мајци Теоктисти.

Важан дио Теодоровог литерарног наслеђа представљају Писма (Επιστολή; Epistulae). Она су веома значајна за црквено-политичку историју VIII и IX вијека. У Теодоровим писмима нарочито долази до изражаја његова пламена љубав према слободи и независности Цркве и искрено залагање за очување црквеног јединства Истока и Запада.

Св. Теодор је веома значајан и као црквени пјесник. Осим *еџиџрама* и *јамбичких сџихова*, писао је *каноне* и *џиријјеснеце* са стихирама, који су ушли у састав посног Триода.

У богословљу Св. Теодора доминантне су аскетске теме и теологија иконе. Темељ монашког подвига, по Св. Теодору, јесте живот заснован на јеванђелским принципима под вођством игумана као духовног оца. Основно занимање монаха треба да буде мануелни рад и проучавање Светог Писма. Монашки живот постаје анђеоски живот преко завјета сиромаштва, послушности и одвојености од свијета. Монаштво је предокус Царства небеског и прелаз из свијета таме у свијет свјетлости, из свијета гријеха и ропства у свијет слободе. Монаси, по Теодору, представљају есхатолошку заједницу која потпуније и савршеније разумијева оно што Црква треба да буде и зато је нормално да буду у сталном сукобу са „свијетом“ и са свим оним што тај „свијет“ представља. Теодорову концепцију најбоље репрезентује следећи одломак из 27. поуке *Малој катихизиса*: „Ако је Бог са вама, ко може бити против нас? Онај који је током прошлих година провиђао наш живот и ослобађао нас од мноштва напасти и искушења, нека провиђа наш живот и у будућности. Треба да ходимо овим путем у складу са Јеванђељем, имајући праву отаџбину на небу. Ми смо странци и гости на земљи. Овдје нам није намијењен никакав удио, нити било каква баштина. Зар је Онај Који је од вјечности и Који је сишао у овај живот овдје остао да би баштинио нешто? Сви они који су дошли нису ли се вратили као из туђе земље? Дакле, овдје имамо само пролазно боравиште. Наша истинска отаџбина, наша баштина и наше боравиште је у будућем свијету. Нека Бог да да онда, када тамо дођемо, будемо достојни баштинити са свима светима Царство небеско Исуса Христа, Господа нашега, коме припада слава, част и поклоњење са Оцем и Духом Светим, сада и у вијеке вјекова. Амин“.

Својим многобројним писмима савременицима и трактатима против иконобораца, Св. Теодор је активно учествовао у одбрани икона. И он је, попут осталих браниоца иконопоштовања, као основни аргумент против иконобораца истицао реалност Христове људске природе. Христос није примио у Своју предвјечну ипостас апстрактно, идеално човјештво, већ појединачну и конкретну људску природу. Човјештво, за Теодора, „постоји само у Петру и Павлу“, то јест у конкретним људским бићима, а Исус је био такво биће. У супротном би Томин доживљај да стави прст свој у ране Христове био немогућ. На тврдњу иконобораца да је Христа немогуће описати и насликати Његову слику јер је Он καθόλου άνθρωπος (човјек уопште), Теодор одговара да би Христос који се не може описати био неоваплоћени Христос, а пошто га пророк Исаија (8, 3) описује као мушко биће (ἄρσην τεχθεῖς), то значи да је био видљив, описив и изобразив, „јер једино облик тијела чини да се мушко и женско разликују једно од другог“ (Antirr. III // PG. 99. col. 409).

На тезу иконобораца да иконопоштоватељи, приказујући на иконама људску природу Христову падају у несторијанство, Теодор одговара

да слика може бити једино слика ипостаси, а слика природе је незамислива. На икони Христа, једини прави натпис је натпис који се односи на личног Бога: „Онај који јесте“, што је грчки еквивалент за старозавјетни светотајински тетраграм YHWH (Јахве). Зато именима којима је назван Господ Исус Христос можемо назвати и Његова изображења. „Ако називамо Христа Господом славе онда се и Његово изображење може називати Господом славе; ако називамо Христа Божијом силом и Божијом Премудрошћу онда се и Његова изображења могу називати Божијом силом и Божијом Премудрошћу... Било којим именом којим је назван Спаситељ у догонадахнутом Писму може бити названо и Његово изображење“ (Antirrh. II, 17).

Свети Фотије Велики

(Φώτιος ο Μέγας, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως; Photius Magnus)

Св. Фотије заузима посебно мјесто у историји Православне Цркве. Због његове изузетне пастирске и богословско-литерарне дјелатности Православна Црква га прославља као „равноапостолног“, као „великог васељенског учитеља“ и као „чудо својега времена“. Патријархову личност најбоље је описао римокатолички научник отац Ж. Н. Јагер (Jean-Nicolas Jager †1868): „Фотије је оваплотио у себи све највише особине којим је природа обдарила човјека: дубоки и живи ум, неисцрпна енергија, тврда и непоколебљива воља складно су се сјединили у његовој личности. Он је имао огромну склоност ка науци, којом се занимао и дању и ноћу; био је веома занимљив и краснорјечив као оратор и чувен као писац; познавао је све науке не само свога времена него и древних времена. По свом знању он је превазилазио све своје савременике, од којих нико није могао да се пореди са њим“ (J. N. Jager, abbé, Histoire de Photius, Patriarche de Constantinople).

Св. Фотије је рођен у Цариграду 820. године у породици која је припадала највишој византијској аристократији. Стекао је блиставо философско-богословско образовање, што га је препоручило византијском царском двору на којем је обављао високу дужност протоспатра или царског секретара. Био је такође и професор на Цариградском универзитету. На цариградску катедру дошао је у веома тешким околностима. Он је ступио на патријарашку дужност и поред живог заступника катедре, патријарха Игњатија, који је, због сукоба са кесаром Вардом (имао недозвољене односе са својом снахом) и царем Михаилом III (патријарх одбио да својим црквеним ауторитетом потврди окупне цареве мјере против мајке и рођених сестара), без икаквог црквеног суда лишен власти и слободе и прогнан у заточеништво. Нову дужност Фотије

је прихватио против своје воље, свјестан огромног терета и одговорности које тај положај са собом доноси: „Сви знају да сам био рукоположен без своје воље, уз плач и страдалничке вапаје. Све ово одвијало се пред очима јавности, и том је приликом било испољено толико пакости да се вијест о овом догађају брзо проширила на све стране. Био сам лишен спокојног живота, слатке тишине, пређашње славе. Морао сам да се одрекнем драгог ми спокојства, чистог и пријатног општења с блиским ми људима, општења које је искључивало злобу и неискреност и којем није могло бити никакве замјерке... За мене лично тешко да се може наћи средство које би ми олакшало бриге и тешкоће које једна другу непрестано смеђују. Ја морам да убјеђујем слабе, да поучавам и васпитавам неуке, једне да придобијам благом рјечју, друге, пак, који показују непопустљивост, дичем. На мени лежи обавеза да ободрим и охрабрим посустале, да среброљубиве убједим да се не базирају на богатства већ да се окрену нишчељубљу, да обуздавам честољубиве и да их научим да стреме части која уздиже и оплемењује душу, да охولة учиним кроткијим, да зауздам оне који су склони претераним тјелесним уживањима, да станем на пут онима који наносе увреде другима, да стишам гњевне и утјешим малодушне“ (*Писмо папи Николи I*).

Након што је невољно прихватио да прими посвећење, Фотије је предлагао Игњатију да, у интересу очувања црквеног мира, пристане да поднесе писану оставку. Када овај покушај није уродио плодом он је крајем 858. посвећен за патријарха, пошто је претходно прошао све јерархијске чинове за седам дана. Присталице свргнутог патријарха Игњатија, на челу са Митрофаном Смирнским, побуниле су се против Фотија, сматрајући га узурпатором. Године 859. и 861. сазвана су два сабора који су се бавили разрјешавањем црквеног спора у византијској престоници. Нарочито је значајан сабор из 861, у литератури познат као Прво-Други сабор, на којем су узели учешће и папски легати. Сабор је одржан у цркви Св. Апостола у Цариграду. На њему је лично био присутан цар Михајло III, а окупило се 318 црквених отаца, тачно онолико колико их је по предању било и на Првом васељенском сабору. Одлуке сабора, који је потврдио законитост Фотијевог избора, потписали су и папски легати.

Бурни догађаји у цариградској патријаршији послужили су папи Николи I да истакне „примат власти“ римског епископа. У писму које је крајем 860. упутио цару Михајлу III папа оштро критикује Фотијев избор као неканонски, трудећи се при том да дискредитује личност новоизбраног цариградског патријарха оспоравајући и његово научно звање: „Сабор који сте сазвали у Цариграду је, занемаривши указани поредак, допустио себи да наруши установљену традицију усудивши се да без сагласности римског епископа лиши чина свог патријарха Игњатија... Поред већ указаних огрешења, сабор се одважио на још једно,

далеко срамније, изабравши себи за пастира лице које је пре тога носило световно звање. Каква је то само самодопадна непромишљеност, поставити над Божијим стадом таквог пастира који још није научио ни собом да управља. Према правилнику о световним наукама, нико не може да добије степен магистра прије него што, постепено овладавши одређеним дисциплинама, не стекне одговарајућу ученост. А, ето, Фотије је приградио степен доктора наука прије него што је постао научник, прохтјело му се да буде магистар, а да прије тога није био ученик. Прескочивши слушање и учење, он је одмах постао учитељ. Незаконито заузевши катедру доктора, он је више волио прво да учитељује, а тек онда да учи, прво да буде свештеник, а тек онда да прими посвећење, прво да просвећује друге, а тек онда да се и сам просвети. То је, међутим, по правилима католичке Цркве забрањено, и света Римска Црква је преко наших претходника, учитеља католичке вјере, одувек забрањивала овакве и сличне изборе“.

Папа је осудио поступке својих легата који су прихватили Фотијево избор на сабору из 861. и у својим писмима се упорно залагао за његово свргавање са цариградске катедре. Године 863. у Риму је одржан сабор који је анатемисао Фотија и његове присталице и оне који су од њега примили посвећење. Ово је био почетак сукоба између Источне и Западне Цркве који ће кулминирати великим расколом 1054. године. У овом сукобу Источна Црква је настојала да сачува своја права, слободу и независност од властољубивих претензија римске курије. Сукоб се још више заоштрио када је постављено питање јурисдикције над Бугарима, који су покрштени 864. од стране византијских мисионара. Управо ће патријарх Фотије, захваљујући свом енциклопедијском образовању и тананом дипломатско-политичким такту, одиграти кључну улогу у овим сукобима и одбрани Источну Цркву од *империјалистичких* претензија Рима.

Године 866. Фотије шаље источним патријарсима чувену „Окружну посланицу“ у којој, упоредо са осталим примједбама против латинских новотарија, по први пут излаже догматске аргументе против додатка *Filioque*, интерполираног од стране Латина у Символ вјере.

Године 867. у Цариграду је сазван сабор који је осудио додаток *Filioque* и екскомуницирао папу Николу I због његовог незаконитог мјешања у дјела Цариградске Цркве и због претензије да својој власти потчини цјелокупну хришћанску васељену. Сабор је такође осудио следеће латинске обичаје: пост суботом, скраћивање Великог поста, неприхватање ожењеног свештенства и непризнавање дјелотворности Тајне Миропомазања коју савшава свештеник. Исте године дошло је до смјене власти у Византији, након које је Фотије био приморан да сиђе са патријаршијског трона. Он је протјеран у један манастир на Босфору, гдје је држан под сталним надзором.

Након уклањања Фотија и доласка Игњатија на патријаршијски престо, чинило се да ће даљи развој догађаја ићи у смјеру потпуног папиног тријумфа. Писма која су цар Василије и патријарх Игњатије слали папи писана су таквим тоном да се чинило да је Цариград био спреман да призна *примати власити* римског епископа и да се одрекне идеје о независној патријаршији. Године 869, на инсистирање Рима, у Цариграду је одржан сабор који Римска Црква сматра осмим васељенским. Када је на дневни ред дошло питање Бугарске, већина учесника је била је за то да она остане под јурисдикцијом цариградске патријаршије. Тиме је ово питање трајно ријешено.

Иако је овај сабор осудио Фотија већина становништва и свештенства била је на његовој страни, а Фотијево свргавање доживљено је као понижавање Истока од стране туђинског и мрског Рима. Године 876. Св. Фотију је одобрено да живи у Цариграду и повјерено му је васпитавање царева дјеце. Тада је дошло до помирења Фотија и остарјелог патријарха Игњатија, који се ускоро и упокојио. Само неколико дана након Игњатијевој смрти (октобар 878) Фотије по други пут ступа на патријаршијски трон. О положају у којем се тада нашао и о свом помирењу са патријархом Игњатијем Фотије је говорио на једном од саборских засједања 879. године: „Ја не бијох уложио никакав труд како бих поново заузео катедру... Али Бог трону срце нашег цара, и он ми указа своју љубав, али не мене ради, већ ради многобројног народа Божијег. Докле год је био жив блажени Игњатије, ја нисам могао ни да помислим да заузнем катедру, иако ме многи на то наговараше. Посебно ме је на то могла подстаћи брига за судбину моје братије и саепископа, који су били подвргнути заточењу и прогонима. Чинио сам све што дјеше у мојој моћи како бих се измирио са Игњатијем. Мир смо коначно и постигли. Игњатије је дошао код мене и ми смо један другоме пали пред ноге, тражећи опроштај. Када се Игњатије разболио, ја сам му много пута одлазио у посјету“ (Mansi. VII, 412).

Године 879. Фотије сазива сабор у Цариграду на којем су присуствовали и легати папе Јована VIII. Папа је тражио од цариградског патријарха да од сабора затражи опроштај због својих поступака према Римској Цркви и да врати Бугарску под јурисдикцију Рима. Патријарх Фотије не само да није испунио ниједан услов који му је папа поставио, већ је издејствовао да сабор одбаци највиши ауторитет Римске Цркве и поништи и анатемише акта папа Николе I и Адријана II, као и одлуке сабора из 869. године. Сабор је осудио и додатак *Filioque*, а његове одлуке потписали су и папски легати. Не мали број православних научника сматра да је овај сабор имао васељенски карактер.

Фотије се на патријаршијском трону задржао до 886, када је због неслагања око неких питања са царем Лавом VI Мудрим, прогнан са катедре у један манастир, гдје се упокојио 891. године.

Своје најпознатије дјело „Библиотека“ (Μυριόβιβλος; Μυροβιβλιον; Bibliotheca) Св. Фотије је саставио на молбу брата Тарасија. „Библиотека“ је једно од најважнијих дјела византијске учене прозе и примјер велике ерудиције и стилског мајсторства. Ова огромна компилација је од непроцјењивог значаја за патролошку науку. Ту се наводи око 280 хришћанских и паганских писаца и њихова дјела (око 400 наслова). Свети Фотије даје кратке изводе (фрагменте) из тих дјела и пише на њих критичке коментаре. Расуђивања аутора су суптилна и оригинална. Захваљујући „Библиотеци“ познати су нам многи списи из раног светоотачког периода.

Спис „Амфилохију“ (Τὰ Ἀμφιλόχια; Amphilochia) има енциклопедијски карактер и садржи трактате из области теологије, философије, физике, медицине, историје и других наука. И у њему долази до изражаја огромна ерудиција Св. Фотија.

У свом најзначајнијем догматском дјелу „Тајноводствено слово о Духу Светоме“ (Περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μυσταγωγίας, Spiritus Sancti Mystagogia) Св. Фотије подија латинско учење о *Filioque* и износи доказе из Светог Писма и светоотачких дјела у корист православног учења о исхођењу Светог Духа од Оца. Он оптужује Латине да уводе два начала у Свету Тројицу и да сливају ипостаси Оца и Сина, чиме обнављају монархијанску јерес.

У трактату „Διήγησις περὶ τῆς μανιχαίων ἀναβλαστήσεως“ (Narratio de Manichaeis recens repullulantibus) Св. Фотије подија учења јеретика манихејаца и павликијанаца. Овај трактат познат је и под називом „Κατὰ Μανιχαίων“ (Против манихејаца).

Фотију и његовим ученицима приписује се ауторство опширног „Лексикона“ (Λέξεων Συναγωγὴ; Lexicon) који је састављен са циљем да олакша читање и разумијевање античких аутора и Светог Писма. Рукопис „Лексикона“ (*Codex Galeanus*), који се дуго времена сматрао изгубљеним, пронађен је 1959. у једном од македонских манастира.

Омалени спис „Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις“ садржи канонска питања и одговоре, а има за циљ оправдање Фотијевог избора за цариградског патријарха.

Фотије је аутор око петнаестак омилија (Ὀμιλίαι), као и многобројних посланица или писама (Ἐπιστολαί) упућених разним лицима. У писмима су углавном заступљене богословске, политичке и социјалне теме. Нарочито је значајна „Окружна посланица“ (Εὐκύκλιος ἐπιστολή) из 866. адресована архијерејским престолима Истока, у којој аутор подија латинско учење о исхођењу Светог Духа и од Сина (*Filioque*).

Св. Фотију се приписује састављање најпознатијег византијског црквено-правног зборника „Номоканона у 14 наслова“ (Νομοκανών = Законоправило; Νομοκανον), који је одлуком Цариградског сабора из 920. године постао званичан и општеобавезујући правни акт хри-

шћанске Цркве. Овај зборник је у литератури постао познат и под именом „Фотијев Номоканон“, будући да до почетка XIX вијека Фотијево ауторство нико није доводио у сумњу. Захваљујући истраживањима руског научника шведског порјекла барона Г. Розенкампа (Gustav von Rosenkampf †1832) и њемачког научника Ф. Бинера (Friedrich A. Biner †1861) установљено је да постоје двије редакције овог зборника. Прва редакција је настала крајем VI или почетком VII вијека и у њу су ушли канони Светих Апостола, четирију првих васељенских сабора, осам помјесних сабора и дванаест отаца. У другој редакцији, насталој 883. године, придодати су канони Трулског (692) Никејског II (787) и двају Цариградских сабора (861. и 879), као и Посланица патријарха Тарасија папи Адријану. Састављач друге редакције овог зборника био је по мишљењу каноничара А. С. Павлова (Алексеј С. Павлов †1898), М. А. Остроумова (Михаил А. Остроумов †1920) и В. Н. Бенешевича (Владимир Н. Бенешевич †1938) патријарх Фотије. Каноничари епископ Никодим Милаш (†1915), Захарије фон Лингентал (Zachariae von Lingenthal †1894) и Н. С. Суворов (Николай С. Суворов †1909) одбацују тезу да је патријарх Фотије саставио овај зборник.

Интересантни су Фотијеви погледи на државно устројство и дужности владара, које најтемељније излаже у „Посланици кнезу Михајлу (Борису) Бугарском“. За Св. Фотија православна вјера је језгро византијског цивилизацијског модела. Она је фундаментална категорија која прожима цјелокупан друштвени живот. Исправност вјероучења приводи нас благоразумном уређењу живота, а чистота дјела указује на Божанско поријекло вјере. Вјероцентричност византијске цивилизације и њена заокупљеност очувањем правилне вјере не могу се тумачити као некакво чување конзервативне позиције нити као „политичко православље“ (термин Х. Г. Бека), већ као стремљење да се на темељима истинске и „непорочне вјере“ (ἀμωμῆτου πίστεως), која представља најисправније и најсигурније руководство ка Богу, установи и најбоље друштвено уређење.

Главни циљ којем треба да теже управитељи државе јесте стварање „доброг друштва“. Основни принципи на којима почива устројство „доброг друштва“, а који, по Св. Фотију, извиру из православља, су човјекољубље (φιλανθρωπία) и праведност (δικαιοσύνη). Човјекољубље треба да буде у темељу међуљудских односа, политичке праксе и социјално-политичке структуре друштва. Оно не подразумијева некакав сентиментални однос према људским слабостима и пороцима, већ напротив не престану борбу против њих и афирмисање врлинског живота.

Други, не мање важан принцип, праведност, манифестује се у поштовању и спровођењу закона. Сам закон је нужен због склоности човјечије воље ка гријеху. Он треба да буде препрека ширењу гријеха и зла у друштву. Патријарх истиче да је неопходно обједињавање

човјекољубља и законитости у државним дјелима. Закон треба да се опире више на милосрђе него на казне и пријетње.

Достизање високих идеала човјекољубља и праведности у управљању државом немогуће је без унутрашњег преображаја душа и моралног усаврашавања људи. Владар, по Св. Фотију, треба да уложи више труда у властито морално усавршавање од осталих чланова друштва. Стремљење владара ка моралном усавршавању не противрјечи успјешном управљању државом, већ га поспјешује. Красота (κοσμιότης) и добро којима човјек лично стреми саобразни су красоти и поретку које је неопходно достићи при устројству државе.

Реализација идеје „доброг друштва“ могућа је, по Св. Фотију, само ако постоји сагласје (συμφωνία) између свјетовне и црквене власти. Цркве чува и утврђује норме апостолске вјере. Држава треба да омогући спровођење основних принципа вјере у свакодневном животу, у односима међу људима и у рјешавању различитих друштвених проблема.

Свети Фотије је први источни отац који је темељно побијао учење о исхођењу Светог Духа и од Сина (Filioque). Полемишући са западним теологом бенедиктинцем Ратрамном Ротердамским (Ratramnus van Corbie † после 968), који је написао дјело „Contra Graecorum opposita“ у одбрану Filioque, патријарх истиче да такво учење представља измјену догматског садржаја вјере. Он сматра да је аргументација западних теолога у корист Filioque логички противрјечна и супротна црквеном предању: „Ова хула је противна Јеванђељу; противи се и Васељенским саборима; одбацује и блажене и свете оце, Атанасија Великог, многоцијењеног Григорија Богослова, који је царска одежда Цркве, Василија Великог, златна уста васељене, пучину мудрости праведно названог Златоусти“. Учењем о Filioque уводе се, по Св. Фотију, два начала у Свету Тројицу. Ако би у Божанству постојала два начала, два узрока, онда би било разорено Његово јединство засновано на једноначалију или монархији (μοναρχία). Двоструко исхођење се не може помирити ни са принципом да оно што није заједничко свим ипостасима искључиво припада само једној ипостаси. Овим учењем се нарушавају особена својства Божанских ипостаси и уводи субординација у Свету Тројицу, будући да Отац и Син испадају ближи један другоме него Отац и Дух, пошто Сину припада не само Очева природа него и Очево лично својство. Стављајући Сина ближе Оцу и сматрајући га узроком, римокатолици Га чине већим од Светог Духа.

Свети Симеон Нови Богослов

(Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος; Simeon Novus Theologus)

Основни извори за биографију Св. Симеона су његово житије које је саставио његов ученик Никита Ститат и аутобиографски подаци које налазимо у његовим дјелима.

Св. Симеон се родио 949. године у пафлагонијском градићу Галати, у породици богатих и утицајних провинцијских аристократа. Са једанаест година одлази у Цариград код ујака Василија, који је био високи државни чиновник. Родитељи су жељели да Симеон заврши високе школе у престоници и да послуже тога пође ујаковим стопама и ступи у царску службу. Иако је након завршене средње школе Симеон одбио да упише студије реторике и философије, захваљујући ујаковом утицају примљен је у царску службу и убрзо је постао члан државног савјета. Свјетска каријера није привлачила младог Симеона. Био је дубоко разочаран и незадовољан својим положајем и живио је доста распуштено о чему свједочи сам светитељ: „Сâм сам се бацао у бездане, бјежећи изван Твога Царства...“.

У то вријеме почео је да чита духовну литературу која му је помогла да дубље сагледа своје стање и да донесе коначну одлуку о напуштању свјетске каријере. Трагао је за духовним оцем и учитељем који ће га извести на прави пут и ослободити га „од царева и властодржаца“ у чијим је очима био само „безвриједни сасуд за испуњавање њихових жеља“ (Euch. 2, 6–25). Такву одлуку изгледа нису одобравали његови ближњи, што му је тешко пало, али га ипак није поколебало да крене путем којим је наумио.

Учитеља којег је тако горљиво тражио нашао је у личности времешног монаха Студитског манастира Св. Симеона Богобојажљивог. Богато духовно искуство овог старца оставило је снажан утисак на младог Симеона. Редовно га је посјећивао и ревносно испуњавао његова упутства. Једном приликом старац му је дао да чита књигу „Духовни закон“ Св. Марка Подвижника, у којој је Св. Симеон пронашао три мисли водиле, три правила у духовном животу: неопходност следовања гласу савјести, испуњавање Божијих заповијести ради стицања дарова Духа Светога и тражење унутрашњег духовног знања које се стиче кроз молитву. Симеон је та правила свакодневно спроводио у пракси усрдно молећи се на кољенима и у сузама Богу да му се смилује. Једне вечери доживљава прво мистичко виђење свјетлости која га је облила и испунила неописивом радосћу. Након виђења свјетлости његов ентузијазам је неочекивано спласнуо и он се вратио још неуреднијем животу него што га је водио раније: „Запао сам у још већу биједу но што се са мном десило раније; био сам у таквом стању, као да никад нисам схватао или слушао свете ријечи Христове...“ (Cat. 22, 275–295). Господ

га је, међутим, опет позвао и извукао из свијета повјеривши га поново његовом духовном оцу Св. Симеону Богобојажљивом: „Ти ме, милостиви и човјекољубиви Владико, ниси презрео, ниси био злопамтљив, ниси се одвратио од мог неблагодарног настројења ума, и ниси ме оставио да будем дуго изложен насиљу разбојника... Извукавши ме на врх и поставивши ме на земљу, Ти си ме предао Своме слуги и ученику...“ (Euch. 2, 47–73).

У својој двадесет седмој години Св. Симеон ступа као искушеник у Студитски манастир, у којем га духовно руководи његов стари учитељ за кога се трајно и снажно веже. Ово снажно везивање за духовног оца изазива негативне реакције монаха. Игуман га је упозорио да слиједи правило киновијског живота и да откаже руководство свом духовнику, али се Симеон и даље беспоговорно држао старчевих упутстава, због чега је протјеран из Студитског манастира.

Одатле одлази у сусједни манастир Светог Маме остајући и даље под духовним руководством Св. Симеона Богобојажљивог. У новом манастиру је убрзо положио монашке завјете и примио свештенички чин а затим је, последије трогодишњег боравка у обитељи, око 980, изабран од стране монаха за игумана. Симеон се сав предао молитви и вођењу манастира, подижући га не само духовно већ и материјално, јер су зграде биле у рунираном стању. Редовно је држао проповиједи и настојао да успостави личну духовну везу са својим монасима. Своја увјерења заснивао је на властитом духовном опиту. Често је говорио о својим виђењима Божанске свјетлости и истицао да свако ко тражи Бога свим срцем може да буде достојан таквог виђења.

Он се оштро супротстављао онима који су говорили да Црква Божија у тадашњем времену нема пуноћу дарова Духа Светога као у древна времена и да у тадашњем времену „нема никога ко би могао да сачува Јеванђелске заповести и да постане сличан Светим Оцима“ (Cat. 29, 137–140). Такво мишљење светитељ је сматрао за најопаснију јерес: „Онај који то говори негира све Божанске списе... А помоћу чега су... свети засијали на земљи и постали свијетила у свијету? Да је немогуће, они то никада не би могли постићи. Јер и они су били људи као и ми (светитељи у древним временима). Они ништа више од нас нису посједовали осим вољу за добрим, старање и трпљење и љубав према Богу. Тако и ти стекни то и одмах ће твоја камена душа постати извор суза“ (Cat. 29, 181–190).

Св. Симеон је постао познат у читавој престоници. Многи су га поштовали и вољели због његове светости и мудрости, али било је и оних који су га критиковали и нападали. Неки монаси почели су да се отуђују од њега и да му отказују послушност. Његова пастирска љубав није наилазила на њихово разумијевање и одговор. Иако су ти монаси оптуживали Св. Симеона да често говори о сопственом духовном опиту

и да тако нарушава монашку етику сагласно којој монах не треба да говори о себи, главни разлог њиховог неслагања са њим био је другачије природе. Прије доласка новог игумана духовни живот у манастиру био је на ниском нивоу. Да би духовно подигао манастир Св. Симеон је поставио високе монашке идеале које један број монаха није био спреман да спроводи у пракси.

Петнаестак година након ступања Св. Симеона на дужност игумана тензије између њега и једног дијела монаштва су кулминирале. Током јутарње службе, у тренутку када је Симеон произносио једну од својих Катихеза, појавила се јака опозиција против његове управе. У отвореној побуди супротставило му се тридесетак монаха који су поломили браву на манастирској капији и отишли у патријаршију, гдје су поднјели захтјев за његову смјену. Патријарх Сисиније I (995–998) је подржао Симеона и осудио бунтовнике на изгнанство из манастира, али је заступништвом светитеља та казна поништена.

Око 1003. године Св. Симеон се сукобио са бившим митрополитом никомидијским Стефаном, који је заузимао високи положај у Цариградској патријаршији и био веома утицајан. Формални повод за овај сукоб било је празновање које је у част свог преминулог духовног оца установио Св. Симеон. Симеонов биограф Никита Ститат сматра да Стефан није могао поднјети да слава преподобнога Симеона као богослова буде већа од његове, па је из зависти тражио повод да се сукоби са њим и да га дискредитује. Познати истраживач стваралаштва Св. Симеона архиепископ Василије Кривошеин, сматра да је то био сукоб двије потпуно различите богословске концепције: „Сукоб између богословља књишког, схоластичког и одсјеченог од духовног живота, но тиме ништа мање формално православног и конзервативног, и богословља које познаје себе као израз Божанског Духа, које наглашава недостижност и тајну Бога, такође и Његово откривење у мистичком опиту Светих, и које одриче право лицима која немају Духа Светога да говоре о Богу“.

Рат између митрополита Стефана и Св. Симеона, који је трајао око шест година, окончан је почетком 1009. Симеоновим изгнанством из манастира. Он је превезен на другу страну Босфора, у насеље Палукитон. Тамо је на развалинама молитвеног дома (εἰκτίριον) Свете Марине саградио манастир у којем ће остати до краја живота. Св. Симеон је у међувремену био рехабилитован али је одбио предлог патријарха Сергија (1001–1019) да поново преузме своје дужности у манастиру Св. Маме.

У новом манастиру светитељ, окружен ученицима, наставља са својом аскетском праксом и саставља најљепше химне посвећене Христу. Упокојио се 12. марта 1022, а тридесет година касније његове мошти су пренесене у Цариград. Педесетак година након упокојења Св. Симеон је канонизиран за светитеља на срамоту оних који су га из зависти

клеветали читавог живота и на радост оних који су у њему препознали истинског подвижника и пророка благодати.

Св. Симеон је био обновитељ духовног живота и велики мистички писац, због чега је заслужено добио звање Новог Богослова. Он се с правом сматра претечом византијских исихаста XIII и XIV вијека. Његово разумијевање хришћанства као личног заједничарења са Богом и као виђења Бога у потпуности се подудара са становиштем које су заступали и исихасти XIII и XIV вијека.

Обимом невелика али веома садржајна и богата дјела Св. Симеона имају велики значај у историји православне мисли. Његову писану заоставштину чине 3 *Слова о догословљу*, 15 *Етичких слова*, 34 *Катихетске бесједе*, 2 *Благодарења*, 225 *Глава*, 58 *Химни* и 4 *Писма*.

Најважнији догматски спис Св. Симеона „Слова о догословљу“ (Βίβλος των Θεολογικῶν; Theologica) састоји се из три трактата обједињена једном темом – јединства Свете Тројице. Трактати су састављени поводом егзегетског спора о Христовим ријечима „Отац мој је већи од мене“ (Јн 14, 28). Светитељ побија „ново празнословље и безумно догословље“ својих противника који су тврдили да Син није једнак Оцу и доказује јединство Свете Тројице на основу цитата из Светог Писма.

„Етичка слова“ или „Књига о етици“ (Βίβλος των Ηθικῶν; Ethica) је заједнички назив за 15 бесједа које нису повезане међу собом јединством тематског плана. У првој и другој бесједи аутор подробно говори о прародитељима и њиховим потомцима, о историји богоизабраног народа, о Христовој искупитељској жртви и о Цркви као новом рају. Остале бесједе обухватају широк круг догословских, моралних и аскетских тема, као што су бестрашће, љубав према Богу, покајање, боговиђење, богопознање итд.

„Катихетске бесједе“ (Κατηχήσεις; Catechesae) Св. Симеон је изговорио за вријеме свог игуманства у Манастиру Св. Маме. То је зборник поука за монахе, који је по форми сличан Великом и Малом катихизису Св. Теодора Студита, али се по садржају знатно разликује од њих. У првој катихези „О љубави“ Симеон излаже свој „програм“ руковођења монашком заједницом. У следећим катихезама он најчешће говори о виђењу Бога, сједињењу са Богом, мистичном просвјетљењу, даровима Светог Духа, о онима који одбацују могућност виђења Бога лицем к лицу у овом животу, називајући их „новим јеретицима“. Велики број катихеза посвећен је покајању, дару суза и скрушености. Овај зборник представља школу духовног дјелања усмјереног ка једном циљу – сједињењу са Богом и обожењу.

У два „Благодарења“ (Ευχαριστία προς τον Θεόν; Gratiae; Eucharistia) Св. Симеон у форми молитве Богу излаже своју мистичку биографију подробно описујући виђење Божанске свјетлости и сусрет са живим Христом.

„Главе“ (Κεφάλαια; Capita) представљају зборник који се састоји из три дјела: „100 глава практичних и богословских“ (Κεφάλαια πρακτικά καὶ θεολογικά ρ'), „25 глава гностичких и богословских“ (Κεφάλαια γνωστικά καὶ θεολογικά κ') и још „100 глава богословских и практичних“ (Ἔτερα κεφάλαια θεολογικά καὶ πρακτικά ρ'). Св. Симеон у *Главама* јасно и кратко излаже важна догматска, морална и практична питања, описујући при том свој лични духовни опит како би читаоцу показао пут ка духовном савршенству.

„Химне Божанске љубави“ (Τῶν θεϊῶν ὕμνων οἱ ἔρωτες; Hymni), које представљају истинске исповијести једног догматичара, спадају међу најјункикатнија и најоригиналнија дјела у историји црквене књижевности. Ту налазимо узвишене молитве, философске и богословске расправе, описе мистичког опита, изражене у пјесничкој форми. Неколико химни (31, 33, 38, 52) имају поднаслов „О богословљу“ и дотичу се догматских тема. У 21. химни адресованој Стефану Никомидијском светитељ критикује књишко богословље и покушај схватања тајне Свете Тројице помоћу људског разума. Многе химне обраћају су директно Богу и имају поднаслове „благодарење са исповиједањем и богословљем“, „исповиједање сједињено са молитвом“, „тиховање и молитва“ итд.

До нас су дошла четири писма (Ἐπιστολαί; Epistulae) Св. Симеона. Најважније је *Писмо о исцљивљивости* (Περὶ ἐξομολογήσεως; Ер. 1) у којем светитељ одговара на питање једног вјерујућег: *Да ли је дозвољено исцљивљивости пријехе неким монасима који немају свештенички чин? У осталим писмима* (Ер. 2–4) светитељ углавном говори о духовном руководству и очинству, јерархији и тајнама.

Св. Симеон је највјероватније аутор омаленог трактата „Дијалог са схоластиком“ (Διάλογος σχολαστικῶν πρὸς Συμεῶν τὸν Νέον Θεολόγον), који се у неким издањима приписује Св. Дијадоху Фотичком и Св. Марку Подвижнику.

Противници Св. Симеона су неоправдано окарактерисали његово учење као „новачење“ које губи везу са црквеним предањем. По ријечи ма савременог истраживача његовог стваралаштва Илариона Алфејева „сви елементи богословског и мистичког учења Св. Симеона дубоко су укоријењени у Предању, али само то Предање он пропушта кроз себе интегришући га у сопствени опит“. Лични печат видљив је у свему што је Симеон чинио и као духовни руководитељ и као богослов. Његов приступ мистичким темама и необична транспарентност с којом говори о својим виђењима Божанске свјетлости и о свом доживљају Божијег присуства чине га оригиналним и аутентичним хришћанским философом и визионаром, чије ће учење доживјети пуну сатисфакцију у вријеме исихастичких спорова.

Виђење Бога и заједничарење с Њим су централне теме богословља Св. Симеона. Виђење Бога, за Св. Симеона, није својеврсна награда,

која нам се даје за наша добра дјела послије смрти, него нешто што почиње још овдје и што чини суштину хришћанског живота. Симеоновии опоненти су се стално позивали на први дио стиха из Јн 1, 18 „Бога никад нико није видио...” као доказ да је његово учење погрешно. Светитељ истиче да се већ у другом дијелу стиха каже да је Син објавио (ἐξηγήσατο) људима невидљивог Оца. Он се позива и на друге јеванђелске текстове (Мт 5, 8; Јн 14, 9) у којима се говори о могућности виђења невидљивог Оца у лицу Исуса Христа (Eth. 5, 88–109). Бог је, по Св. Симеону, невидљив за оне на чијим духовним очима лежи покривало и који још нису „просвјетљени свјетлошћу“ Духа Светога. Само обновљени и преображени човјек може видјети Бога „новим очима“ добијеним од Духа Светога (Cat. 29, 117–181).

Св. Симеон нарочито подвлачи тијесну повезаност договиђења са боговаплоћењем и обожењем човјека. Онтолошки јаз између невидљивог и видљивог, између Творца и творевине, између нетрулежног и трулежног био је превладан када се Бог оваплотио. Невидљиви је постао видљив у људској природи Исуса Христа, кроз коју се човјек обожује и обожен види Бога: „Ако је Бог, поставши човјеком... обожио мене... онда ја поставши бог по усиновљењу (θεσει) видим Бога...” (Нумн. 52, 50–53).

Виђење Божанске свјетлости је најкарактеристичнија црта мистичке теологије Св. Симеона. Он није први аутор који говори на ту тему. Расуђивања о Божанској свјетлости налазимо у дјелима Григорија Богослова, Евагрија Понтијског, Макарија Египатског, Максима Исповиједника и Исака Сирина, али нико од њих није придавао такав значај тој теми нити је развио учење о виђењу свјетлости као Св. Симеон.

Своја виђења Божанске свјетлости Св. Симеон детаљно описује у Катихезама (Cat. 16, 78–105; 22, 88–100) и Благодаренима (Euch. 1, 87–137; 2, 137–144). Та свјетлост није физички или материјални феномен већ „проста, безоблична, бестјелесна, недјељива“; (Нумн 13, 41–42) „нематеријална“ (ἄυλος; Нумн 38, 64) стварност која је изван свих тварних категорија и људских појмова. Будући нематеријална, Божанска свјетлост је умна (φῶς νοερόν; Нумн. 33, 64): она се појављује у уму, свјетли у њему, озарује га и очишћује. Она се не може видјети тјелесним очима (Нумн. 38, 83), већ „оком ума“ (ὀφθαλμός τοῦ νοῦς; Нумн. 11, 46), „умним очима срца“ (ὀφθαλμοί νοεροί τῆς καρδίας; Нумн. 32, 82), „разумним очима душе“ (νοεροί τῆς ψυχῆς οἱ ὀφθαλμοί; Eth. 10, 673–674).

Свјетлост је сам Бог у Његовом откривењу човјеку: „Свјетлост Твоја – то си Ти Боже мој“ (Нумн. 45, 6). Св. Симеон некад поистовјећује нетварну свјетлост са Светом Тројицом (Нумн. 12, 19–23; I, 226), а некад са Светим Духом (Нумн. 44, 114; 17, 36) и Христом (Нумн 51, 15; 15, 145–151; Eth. 4, 263). Он никада не говори о јављању Христа у људском облику. Христос му се увијек јавља у облику свјетлости.

Симеон указује на пуно и тијесно сједињење подвижника мистика са свјетлошћу за вријеме виђења и наглашава свеобухватан карактер мистичког доживљаја. Божанска светлост, као нестворена стварност, прожима свецијелог човјека, свецијелу личност. Под њеним дејством преображава се цијелокупан човјеков састав – и тијело и душа: „тијело твоје просијаће, као и твоја душа, душа пак... блистаће подобно Богу“ (Нумн. 50, 238–246). У 22. катихези светитељ каже да је младић Георгије (тј. он) приликом виђења Божанске свјетлости „стекао утисак да је и сам постао свјетлост“ (Cat. 22, 98). Симеоново лично искуство потврђује његово учење, он сам је доживио преображујуће дејство свјетлости и у својој радости жели да открије другима бескрајну благодат коју излива свјетлост.

Многа виђења Божанске свјетлости имају код Симеона екстатичан карактер. Описујући своје друго виђење у 16. катихези (78–105) Симеон каже да је у тренутку када га је озарила нетварна свјетлост „био као у екстази“, заборавивши мјесто на ком се налази и све житејске помисли и свако земаљско умовање. Термин *έκστασις* (иступљење) код Св. Симеона је најчешће синониман са термином *αρπαγή* (одушевљење, усхићење).

Описи екстазе код њега су емоционалнији и драматичнији него код претходних хришћанских аутора. То нису богословска или философска објашњења екстатичког стања већ живи и стварни духовни опит подвижника који запањено стоји пред лицем Творца и трпи и види нешто несамјерљиво, неисказиво и необјашњиво. Нарочито је драматичан опис који налазимо у *Главама* (3, 21), гдје светитељ указује на непосредну везу између екстазе и обожења: „Имајући унутар себе свјетлост Свесветога Духа... (мистик) пада ничице на земљу, кричећи и вапијући у изумљењу (*εν εκπλήξει*) и великом страху као онај који види и трпи дејство које је изнад природе, изнад ријечи, изнад мисли“. Тада се, по Св. Симеону, испуњава оно што је Св. Григорије Богослов казао у својој 45. бесједи: „Бог ступа у јединство са боговима и онима који су га познали...“.

Обожење је крајњи циљ и смисао хришћанског живота. За достицање тог циља неопходни су вјера и подвиг. Сам по себи, подвиг нема никакву вриједност уколико не приводи стицању благодати и виђењу Божанске свјетлости. Подвиг мора бити праћен снажном вјером да би човјек примио плодове Христовог искупитељског дјела. Вјера је постављена као посредница између Бога и људи, и кроз вјеру Христос нам дарује сједињење са Њим. Вјера се показује у практичном животу кроз испуњавање заповијести. Испуњавање заповијести рађа врлине и отвара врата познања. Онај ко испуњава заповијести добија као награду или дар виђење Бога и заједничарење са Њим. Вјечна Божанска свјетлост може да свијетли само у онима који су стекли „велику вјеру“ и усрдно чувају Божански закон.

Учењу о врлинама Св. Симеон је посветио доста простора у својим списима. Очишћење срца путем врлина је неопходан услов за сједињење са Богом. Бог је свјетлост и саопштава свој сјај само онима који су очистили своје срце од прљавштине гријеха.

Прво што је потребно човјеку на путу ка обожењу је покајање. Покајање је друго крштење, почетак хришћанског живота и темељ свих наших стремљења ка Богу. То је радикално обраћење душе која је спознала дубину властитог гријеха и која, вођена Духом, живи по заповијестима Божијим. Покајање је свима неопходно, јер су сви сагрјешили и не постоје мали гријеси. „Не варајте се, о браћо, и нек вам не изгледају мала нека од сагрјешења и да их не пренебрегавате као она која не наносе штету вашим душама. Благоразумне слуге не знају за разлику између малих и великих гријехова, но ако гријеше, чак погледом, или мишљу, или рјечју, осјећају се као они који су отпали од љубави Божије“ (Cat. 3, 247–259). Монашко одрицање без дубоког кајања, по Св. Симеону, не служи ничему: „Јер нама је за очишћење душе недовољно само раздавање имања, ако (осим тога) не заплачемо и не заридемо из душе, браћо. Јер ја сматрам, ако са сваком брижљивошћу себе самога сузама не очистим од оскврњености мојим гријесима, него оскрнављен изађем из живота, да ћу бити праведно исмијан и од Бога и од Његових анђела и заједно с ђаволима бићу бачен у вјечни огањ“ (Cat. 5, 87–107). То покајање, та дубока понизност пред божанском тајном показује се сузама које се лију из дубине срца и слично огњу растапају и спаљују прљавштину гријеха и чине чистом оскрнављену душу. Без плача и суза „нема у нама истинског кајања, нити у нашим срцима страха Божијег, јер још нисмо осудили сами себе...“ (Cap. 3, 23). Без покајања праћеног сузама човјек се не може ослободити страсти, ни стицати врлине, нити се достојно причешћивати Светим Тајнама. Без покајања се „не можемо сјединити са Светим Духом“ нити можемо „созерцавати и гледати Бога“ (Cap. 3, 23).

Сузе су дар који једино подарује Бог, и то онима који га истински траже, а духовна немарност води у тврдоћу срца и спречава да надођу сузе. Као што је „немогуће без воде опрати упрљану одежду“ тако је „без суза још мање могуће опрати и очистити душу од мрља и оскрнављења“ (Cat. 4, 411–442). Без суза подвижник не може стећи краљицу врлина скрушеност, која заједно са сузама одстрањује страсти чупајући их из срца. „Скрушеност и сузе припадају онима који су достојни и за њих припремљени“ (Cat. 30). Сузе човјека који је дубоко скрушен преображавају у обитавалиште Свете Тројице. Покајање изазива сузе из дубина душе, а сузе прочишћују срце и распршују гријехе тако да душа натопљена струјама благе скрушености прима плодове Духа.

Св. Симеон често, у конкретним и живим сликама, говори о разним врстама молитве, о њиховим особеностима и садржају. Он нам показује како се сам моли, учећи нас молитви својим личним примјером. У

вријеме молитве неопходно је обратити пажњу камо тежи наше срце (Euch. 2,126–185). Треба такође знати заузети адекватан спољашњи положај који је неопходан као средство које помаже да се сачува пажња и да се изрази религиозни страх у присуству Бога. Циљ сваке молитве, и оне која се произноси у цркви и оне која се произноси насамом у монашкој келији, је просвјећење и сједињење са Богом.

Од свих врста молитви о којим говори Симеон најзанимљивија је молитва коју он назива *κρυπτή μελέτη* (тајно дјелање или поучавање). „Тајно дјелање“ означава умну непрестану молитву. Светитељ нарочито истиче важност непрестане молитве, будући да она замјењује молитве у одређене часове. „Онај који се непрестано моли више нема потребе да хвали Господа седам пута на дан или увече и јутром и у подне, пошто је већ све то испунио“ (Сар 3, 100).

Молитва *κρυπτή μελέτη* има много сличности са Исусовом молитвом (Ἰησοῦ εὐχή). Из списка Св. Симеона се може закључити да је он под „тајним дјелањем“ подразумјевао умну молитву састављену из поновљених призивања.

Важан сегмент Симеоновог аскетског богословља представља учење о духовном очинству. Свако ко хоће да живи хришћански и да буде спасен треба, по Св. Симеону, да има духовног оца. Духовни отац је нови Мојсије, послан од Бога да нас избави од јарма духовнога фараона, ђавола, и изведе из земље гријеха, Египта. Он је „лекар који са великим трпљењем и љубављу, као и тјелесни лекар, користи све медикаменте и исцјељујућа средства да би излијечио душу од болести и рана, каквим се јављају страсти и гријеси“ (Eth. 6, 258–328). Онај који се одриче свог духовног оца, одриче се, по Св. Симеону, Христа и спасења.

Да би нам Христос послао духовног оца неопходно га је, по Св. Симеону, тражити пламеном молитвом и у покајном расположењу. Онај који га тражи треба да се смири пред Богом и каже: „Господе, Који не желиш смрти грешника, него да се обрати и живи... пошаљи ми човјека, који Те зна, да би служећи њему као Теби, и потчињавајући му се свом својом силом, и испуњавајући Твоју вољу у његовој вољи, благоугодно Теби јединоме Богу и да се и ја грешни удостојим Твога Царства“ (Eth. 7, 435–445). Св. Симеон је убијеђен да ће Бог послати правога духовног оца онеме који га искрено тражи: „Он ће ти отворити очи твога срца и видјећеш таквог (духовног оца) и ти, исто онако као што је Корнилије видио анђела“ (Ер. 3, 241–247).

Цјелокупна Симеонова мистика темељи се на Светој Тајни Евхаристије. Мистички живот је, по њему, неодвојив од егзистенцијалног сусрета са Христом, од онтолошке партиципације у Њему путем заједничарења са Његовим обоженим Тијелом. И Св. Симеон, као и његови претходници Св. Јован Златоуст и Св. Кирило Александријски, наглашава да кроз причешће вјерујући постаје Христов сродник

и сатјелесник: „(Христос) поставши једном наш сродник по тијелу, учинивши нас сапричасницима Својега Божанства, учинио је све такве Својим сродницима. А будући да нам је кроз причешће предато Божанство недјељиво и нераздјељиво, неопходно је да и ми који смо се ваистину Њиме причестили, будемо нераздјељиви са Христом једним Тијелом у једном Духу“ (Eth. 1, 6, 76–82). По ријечима Св. Симеона, Христос нам у причешћу даје исту ону плот коју је примио од Пресвете Богородице. Кушајући је „ми имамо у себи цијелога оваплоћеног Бога и Господа нашег Исуса Христа, самог Сина Божијега и Сина Дјеве, свенепорочне Марије, Који сједи с десне стране Бога и Оца...“ (Eth. 1, 10, 55–72). Када ми примамо унутар себе Тијело Христово „Он се више не познаје у нама по плоти, као плод утробни, него пребива бестјелесно у тијелу и на неизрецив начин мјешајући се са нашим суштинама и природама обоготворује нас као Своје сатјелеснике и оне који су плот од плоти Његове и кости од костију Његових“ (Eth. 1, 10, 55–72). На тај начин, благодарећи Евхаристији човјек може достићи обожење када, свецијело сједињен с Богом, бива проникнут Његовом благодаћу.

Св. Симеон неријетко описује Евхаристију користећи симболику свјетлости карактеристичну за његов мистицизам и богословље: „Вино пак није подобно том видљивом вину, него се показује као вино које спознајемо као Крв Христову, као свјетлост непојмљиву, сладост неизрециву, весеље вјечно“. На другом мјесту светитељ каже: „Свјетлост је Исус Христос, Спаситељ и Цар свега. Хљеб Његове пречисте Пласти јесте свјетлост; чаша Његове часне Крви јесте свјетлост“.

Специфичну карактеристику Симеоновог учења о Евхаристији представља мишљење да је неопходно приступити причешћу „са созерцањем и сазнањем“ (μετα θεωρίας και γνώσεως; Eth. 10, 774–775). Причасник треба да созерцава Бога душевним очима и да осјећа Његово живо присуство у Светим Даровима. Само онај ко се причешћује са „осјећањем и сазнањем“ (εν αισθήσει και γνώσει) причешћује се, по Св. Симеону, достојно: „...ако ми једући их (Тијело и Крв), не осјећамо ништа више од тјелесне хране која улази у нас и не постајемо свјесни другога живота, онда смо се причестили простим хљебом, али не и Богом“ (Eth. 10, 760–764).

Св. Симеон препоручује свакодневно причешћивање и назива блаженима оне који се свакодневно свјесно (са осјећањем и сазнањем) причешћују: „Блажени су они који свакодневно једу Христа са таквим виђењем и сазнањем као пророк Исаија угљен, јер ће се они очистити од сваке прљавштине душе и тијела“ (Eth. 10, 764–773). По Симеоновом мишљењу свако ко испуњава заповијести Божије и проводи живот у покајном расположењу достојан је да се причести не само за празнике већ и свакодневно. Он није сматрао да је свакодневно причешће обавезно за сваког монаха.

Искупитељску и ослобађајућу снагу Евхаристије Св. Симеон је најснажније изразио у 5. катихези: „(Христос) је умро и Својом је смрћу уништио смрт. Васкрсао и уништио снагу и енергију непријатеља, који је кроз смрт и гријех имао власт над нама. Јер заложивши у смртоносни јед и отров гријеха неизрециву и животворну енергију Својега Божанства и Тијела, потпуно је искупио сав род наш од утицаја непријатеља, а преко Светога Крштења и причешћа Пречистим Његовим Тајнама, Његовог драгоценог Тијела и Крви, очишћујући нас и оживотворавајући, чини нас светим и безгрешним, али исто тако оставља нас удостојеним слободе воље, да се не би помислило да ми служимо Владици присилно, а не добровољно“ (Cat. 5, 429–441). У истој катихези светитељ жигосе недостојне јереје који служе Свету Евхаристију и ставља у уста Христова следеће ријечи на Страшном суду: „Зашто се нисте престравили? Нечистим рукама и још нечистијим душама држите и једете Мене Пречистога и Неоскрнављенога!“ (Cat. 5, 654–656).

Св. Симеон често пореди живот у свијету и живот у манастиру. Он сажаљева оне који „бораве у свијету притиснути јармом живота“ (Eth. 7, 17–18) и сматра да одрицање од свијета и потпуно удаљавање од свега житејског (обичаја, мишљења, родбине, пријатеља) доноси огромну душевну корист подвижнику (Сар. 1, 14). Циљ подвижништва, по Св. Симеону, и јесте бјекство од свијета и од свега што је свјетско: „Свијетом ја називам садашњи живот, пролазни вијек, а свјетским све што је око нас, а што Логос заповиједа да оставимо. Потребно је побјећи од свега: то јест од оца и мајке, од брата, рођака и пријатеља“ (Eth. 6, 49–55). Човјек који је спреман да се одрекне богатства и да без тешкоћа остави родбину и пријатеље у стању је да приђе Богу као једином уточишту. Само они који су се ослободили мирских ствари, који су побјегли од обманливог свијета прилазе Њему као цару и Богу. Богатство, новац и разна задовољства дио су пропадљивог и пролазног свијета, па „ако је свијет и све што је у свијету пролазно, а само је Бог вјечан и бесмртан, радујте се што сте оставили све пропадљиво ради Њега“ (Сар. 1, 20).

Свети Симеон неријетко говори о ништавности земаљске славе. Земаљска слава лишава човјека небеске славе јер, „сагласно Господњим ријечима (Јн 5, 44), људска слава и љубав према њој чине нас невјерним“ (Cat. 27, 191–193).

Сам одлазак из свијета недовољан је и не помаже ако одсуствују усрдност и ревност. „Центар града нас не спречава да испунимо заповијести Божије ако смо усрдни и трезвени, али ако смо безбрижни и лакомислени онда нам ни одлазак у манастир не помаже“ (Cat. 22, 132–135). За онога ко не посједује неопходну усрдност и ревност бесмислено је и бескорисно одрицање од свијета и примање пострига. Само онај ко је почео да чини добро са непоколебљивом вјером и расположењем читаве душе и ко осјећа корист која му од тога бива, сам од

себе ће познати да је онима који стреме ка томе да живе по Богу велика препрека брига о свијету и пребивање у њему. Људима који живе у свијету много је теже да живе по Богу и да испуњавају Његове заповијести. Свети Симеон зна да има и таквих и да су вриједни хвале: „као што они који живе у свијету и очишћују своје срце заслужују похвалу, тако и житељи горских пустиња и пећина ако теже за похвалама заслужују покуду и презрење“ (Сар. 3, 69).

Занимљив је Симеонов однос према црквеној јерархији и уопште према тзв. „професионалцима“ духовног живота. Живот оних који поучавају мора бити у сагласности с њиховим поучавањем. Само они који, у покајном расположењу, у пракси спроводе заповијести Божије, имају пуну власт свједочења, док јерарси који нису прошли кроз врата покајања остају, по Св. Симеону, у тами: „Они који нису примили благодат... били они цареви или патријарси, епископи или свештеници, принчеви или слуге, мирјани или монаси, сви они једнако у тами остају... ако нису вољни да се покају, како би били дужни. Јер, покајање представља врата која воде из области таме у област свјетлости“ (Сат. 28, 126–131).

Власт „везивања и дријешења“ не припада, по мишљењу Св. Симеона, свим свештеницима, већ само онима који живе јеванђелски, у духу смирења (Сат. 28, 263–265). Није довољно добити „рукоположење од људи“ (εξ ανθρώπων χειροτονία; Сат. 28, 292–293), неопходно је бити назначен од Бога Духом Светим (Eth. 6, 428). У *Писму о исјовјести* Симеон истиче да се епископи и свештеници који живе „плотски“, који су „сластољубиви, славољубиви и склони јересима“ лишавају Божанске благодати и власти отпуштања гријехова (Ер. 1, 13–14).

Симеон је дошао у сукоб са дијелом јерархије због тога што је јавно указивао поштовање свом духовном оцу и учитељу који је био прост монах без јерархијског чина. Аутентично духовно очинство није, по Св. Симеону, везано за неку функцију. Духовно руковођење је за њега харизматичко служење и повезано је са Светим Духом, а не са функцијом.

Нови Богослов у својим дјелима стално истиче врховни ауторитет Светог Писма. Свето Писмо је за њега темељ хришћанске вјере. Оно је засновано на религиозном опиту и одражава тај опит. Читање Светог Писма треба да буде свакодневна обавеза хришћанина, а нарочито монаха. Симеон савјетује младим монасима да осим учешћа на службама на којима се чита Свето Писмо практикују читање Писма у келији три пута дневно: послије јутрења, послије доручка и пред вечерњу молитву (Сат. 26, 73; 26, 249; 26, 273). За вријеме читања „човјек треба да сагледава самог себе, да изучава и као у огледалу испитује своју душу у каквом се стању налази“ (Сат. 31, 29–31).

За Симеона је Свето Писмо резултат пророчког надахнућа и као такво не може бити предмет критичке анализе. Он подвргава оштрој

критици оне који су се дрзнули да тумаче Свето Писмо не имајући у души Божанску благодат. Многи се, по Св. Симеону, баве тумачењем Светог Писма али не срећу и не познају Христа Који кроз њега говори (Eth. 15, 128–129). За њега је присуство Христово у Светом Писму конкретно и реално: он Га осјећа и види у самом процесу читања (Нумн. 25, 5–11; 18, 99–100).

Симеон пореди Свето Писмо са здањем подигнутим „усред свјетског и јелинистичког знања“, а правилно схватање Писма – са затвореним ковчегом који се не може отворити снагом човјечијег ума (Cat. 24, 7–24). За отварање „ковчега“, тј. за правилно схватање Писма неопходна су два елемента: испуњавање заповијести и Божанска благодат. Прво је у власти човјека а друго у власти Бога. За проницање у скривени смисао Светог Писма потребна је *συνεργεία* (сарадња) човјека са Богом. Само тако се може приступити истинском „знању“ (*γνώσις*) и „откривењу тајни, које су скривене иза ријечи“ Писма (Cat. 24, 41–62).

Попут александријца Симеон разликује спољашњи и унутрашњи смисао Писма, *ιστορία* и *θεωρία*, ријеч и дух, али он није склон да види скривени смисао у сваком одломку, у свакој фрази. Ми треба да се трудимо да распознамо које су ријечи Исуса и апостола казане директно а које „у причама“. Прве захтијевају буквално објашњење а друге проницање у скривени смисао. Св. Симеон критикује оне који „лоше алегоризују“ (*ἀλληγοροῦσι κακῶς*) Свето Писмо „премјештајући у будућност оно што је речено о садашњем, а оно што је речено о будућем схватају као да се већ догодило или се догађа сваки дан“ (Car. 2, 21).

Свети Григорије Палама

(Γρηγόριος Παλαμᾶς; Gregorius Palamas)

Св. Григорије Палама потиче из аристократске и побожне породице која се крајем XII вијека преселила из Мале Азије у престони град Византијског царства. Рођен је 1296. у Цариграду од оца Константина, сенатора на двору цара Андроника II Палеолога, и мајке Калеје. Пошто је у раној младости (1301) остао без оца, старатељство о породици преузела је мајка Калеја. Под патронатом цара Андроника II млади Григорије је стекао одлично класично и хришћанско образовање. Био је више привржен Аристотеловој него Платоновој философији, за коју каже да захтијева избор и интелектуалну ангажованост.

Св. Григорије се у Цариграду повремено сусретао са атонским монасима под чијим је утицајем „промијенио своје пређашње навике“ (*Philoth. Epcom. // PG. 151. col. 561*). Пресудан утицај на њега извршио је познати богослов и противник Лионске уније Теодипт Филадельфиски,

који га је увео у тајну *чистије молитве*. Иако му је цар Андроник обећао сјајну свјетску каријеру Григорије је одлучио да се замонаши. Око 316. године, заједно са својом браћом Макаријем и Теодосијем, одлази на Атонску гору. Његова мајка и двије сестре такође су се замонашиле у једном од женских манастира у Цариграду.

На Атонској гори Григорије се подвизавао у једној келији близу Ватопедског манастира под духовним руководством искусног исихасте Никодима, од којег је примио монашки постриг. Послије Никодимове смрти преселио се у Лавру Св. Атанасија, која је по старини и угледу имала првенство међу светогорским манастирима. У међувремену се упокојио његов млађи брат Теодосије. Након трогодишњег боравка у Лаври Григорије се повукао у скит Глосију, посвећен Светим Апостолима, на сјеверозападној обали Атоса, гдје је више пустињака живјело под духовним руководством тада чувеног аскете, Григорија Дримиса, поријеклом из Цариграда.

Због учесталих турских упада Св. Григорије са групом монаха напушта Атонску гору у јесен 325. и одлази у Солун. Ту су заједно одлучили да крену на поклоничко путовање у Свету земљу и Синај. Без обзира на муслиманска освајања монаси су често предузимали оваква поклоничка путовања не плашећи се за своју безбједност, јер су им тадашњи муслимани гарантовали слободу кретања.

Из житија сазнајемо да је Св. Григорије, послје једног виђења током молитве, одустао од планираног путовања и задржао се у Солуну. Тада се придружио духовном кружоку који је водио Исидор, ученик Св. Григорија Синајског и будући патријарх цариградски. Овај духовни кружок радио је на томе да прошири свој утицај на интелектуалну елиту Солуна и да праксу Исусове молитве пренесе изван манастирских зидина. Исусова молитва је за њих била превасходно средство помоћу којег благодат Крштења постаје стварна и дјелотворна и зато су се трудили да праксу молитвеног призивања имена Исусовог рашире и међу мирјанима.

У својој тридесетој години Св. Григорије је рукоположен за ђакона, а потом и за свештеника. Убрзо након рукоположења саградио је испосницу близу Верије. Тамо је пуних пет година живио изузетно строгим аскетским животом. Пет дана у недјељи проводио је у потпуној повучености, бавећи се созерцањем, тиховањем и непрекидном срдачном молитвом. Суботом и недјељом, након што би обавио свештеничке дужности и примио Свете Тајне, започео би духовно дружење са браћијом поучавајући их и тјешећи дирљивим и поучним бесједама. Свој боравак у Верији Григорије је накратко прекинуо када му се упокојила мајка. Тада је отпутовао у Цариград и довео своје двије сестре у Верију и смјестио их у један женски манастир.

Године 331. Св. Григорије се враћа на Атонску гору гдје наставља са подвигом у испосници Св. Саве, у близини Лавре. Тамо је проводио

цијелу недјељу у молитвеном тиховању, а у манастир је одлазио само на празнична богослужења. Григоријев боравак у испосници Св. Саве био је на кратко прекинут 1335. када су га светогорске власти поставиле за игумана великог манастира Есфигмена. Ревност младог игумана и високи духовни идеали које је поставио изазвали су комешање међу братијом, због чега је светитељ напустио Есфигмен и вратио се у испосницу Св. Саве.

У то вријеме Св. Григорије започиње знамениту полемику са калабријским монахом Варламом. Варлам је 1330. дошао у Цариград, гдје је прихваћен са великим уважавањем од стране престоничке интелектуалне елите. Он је уживао репутацију врсног научника и философа. Под покровитељством великог доместика Јована Кантакузина одржан је јавни диспут између Варлама и познатог византијског историчара и философа Никифора Григоре (Νικηφόρος Γρηγοράς †1359). Из Григориног дијалога „Флорентинац или О мудрости“ (Φλωρέντιος ἡ Περί Σοφίας), упереног против Варлама, сазнајемо да је калабријски монах након претрпљеног пораза у диспуту 1332. напустио престоницу и преселио се у Солун, гдје је радио као предавач (*Nic. Greg. Fiorenzo*. P. 127). Тај неуспјех није угрозио његову репутацију и представници високих кругова и даље су се благонаклоно односили према њему. Он је написао неколико трактата против латинског рационализма, нарочито против схоластичке теологије Томе Аквинског, и формално је прешао у православље. Оштро је критиковао и латинске новотарије у вјери, нарочито учење о *пайском иримају*. Варлам није оспоравао Петрово првенство међу апостолима већ могућност предаје тог првенства римском епископу-прејемнику Петровом, јер би, када би се примијенила иста логика, јерусалимски епископ требао да буде први у хришћанској васељени: „Због тога што је Господ наш Христос претрпио за нас смрт у Јерусалиму, епископ Јерусалима превазилазио би све као онај који стоји на мјесту нашег првог Архијереја и био би толико изнад епископа Рима колико је Христос изнад Петра“ (*Opere contro i Latini*. P. 456). У својим расуђивањима о исхођењу Светог Духа Варлам заступа тезу о непознатљивости Божанске тајне по том питању. Позивајући се на ауторитет Дионисија Ареопагита, којег је погрешно и једнострано тумачио, Варлам је одбацивао могућност истинског богопознања. Богопознање је могуће само преко творевине или путем мистичког просвјетљења ума. И један и други вид богопознања имају симболичан и релативан карактер. Из наведених разлога ми ништа не можемо да знамо о исхођењу Светог Духа, па зато треба да се повинујемо ауторитету Цркве и Предања. Он је одбацивао како Фотијево „само (μόνον) од Оца“ тако и латинско *Filioque*, као нешто што је немогуће доказати помоћу аподиктичких силогизама (непобитно доказивих теза изведених из премиса које се узимају као истините и неспорне).

Један од Варламових антилатинских трактата (16. Слово против Латина), посвећен проблему силогизама у богословљу, доспιο је у мају 1336. у руке Св. Григорија Паламе, који је имао потпуно другачији став по том питању. Он је заступао тезу да су аподиктички силогизми, када у својству премиса имају цитате из дјела светих отаца, допустиви у богословљу. Спор о силогизмима породιο је жустру полемику између Св. Григорија и Варлама, која се касније дотакла великих догматских тема. Палама је у првом и другом писму Григорију Акиндину и у првом писму Варламу изразио неслагање са ставовима калабријског монаха. Poleмика се распламсала када је Варлам, почетком 1337, у Солуну, ступио директно у контакт са монасима исихастима. Пошто је прочитао списе „О чувању срца“ Никифора Исихасте и „Три начина молитве“ Григорија Синајског, Варлам је саставио неколико трактата у којима је оптужио монахе исихасте за месалијанство и назавао их иронично *ὀμφαλόψυχοι* (пупкодушевни, тј. људи којима је душа у пупку). Исте године Варлам је отпутовао у Цариград и изнио оптужбе против исихаста пред синодом и патријархом Јованом IV Калеком. Синод је сматрао неоснованим Варламове оптужбе, а патријарх га је упозорио да остави монахе на миру.

Крајем 1337. Св. Григорије Палама је стигао у Солун. Ту је у прољеће 1338. написао своју прву „Тријадом у одбрану свештених исихаста“, гдје говори о могућности богопознања и нествореном карактеру божанске благодати, али се не дотиче питања о разлици суштине и енергија Божијих. Тада још није био упознат са садржајем Варламових антиисихастичких трактата. Исте године Варлам је обнародовао своје прве антиисихастичке трактате на које је Св. Григорије одговорио својом другом „Тријадом у одбрану свештених исихаста“, гдје јавно оповргава Варламове тезе. Варлам је потом објавио сабране антиисихастичке трактате (неке је прерадио) под заједничким називом „Против месалијана“ (*Κατὰ Μασσαλιανῶν*), на које Св. Григорије опет одговара својом трећом „Тријадом у одбрану свештених исихаста“, гдје излаже учење о обожењу, о Таворској свјетлости као нествореној Божијој енергији, а такође и своје схватање разлике између божанске суштине и божанских енергија.

Године 1340. обнародован је чувени „Светогорски томос“ као заједнички одговор светогорских монаха на Варламове нападе. Томос је саставио Палама, а потписали су га атонски игумани и монаси.

У Цариграду је 10. јуна 1341, у присуству цара Андроника III, одржан сабор који је разматрао два питања: божанственост Таворске свјетлости и благочестивост Исусове молитве. Сабор је у потпуности оправдао монахе-исихасте а осудио Варламово учење. Сам Варлам није предан анатеми већ је добио опроштај под условом да се јавно одрекне својих теза. Варлам је убрзо напустио Византију и отишао у Италију, гдје је значајно промијенио своја богословска гледишта. Некадашњи

„агностик“ и противник примјене аподиктичких силогизама у теологији, постао је ватрени бранилац латинских догмата. У свом другом писму Димитрију Кидонису Варлам наводи три аргумента у корист *Filioque*: учење Августина и Кирила Александријског, признање тог догмата од стране Римске Цркве, која је увијек осуђивала јереси, и одлуке Лионског сабора из 1297. године (PG. 151. col. 1301–1302).

И послје Варламовог одласка у Италију Св. Григорије је имао не мали број противника у Византији. Међу њима се нарочито истицао његов ученик Григорије Акиндин, родом из Прилепа. Он је једно вријеме имао улогу медијатора између супротстављених страна, али се касније отворено окренуо против свог учитеља. Акиндинови богословски ставови прије 1341. нису били потпуно јасни и дефинисани. Када је Варлам 1337. пред синодом и патријархом изнио оптужбе против Паламе, Акиндин је стао на Паламину страну. Већ 1340/1341. Акиндин почиње да прихвата Варламову интерпретацију Паламиног учења, сматрајући да је сам Палама, користећи неке „проблематичне изразе“ у својим дјелима, дао аргументе Варламу за такву интерпретацију. У вези са тим Акиндин шаље писмо (Ер. 12) Паламином блиском пријатељу монаху Давиду Дисипату тражећи од њега да убиједи Паламу да из својих дјела избаци сва сумњива мјеста, како би избјегао оптужбе за двобоштво. Након сабора у јуну 1341. одржан је још један сабор у августу исте године на којем је осуђен Григорије Акиндин, као противник Паламиног учења. Сабором је предсједавао велики доместик Јован Кантакузин. Он је објавио и Синодални томос.

Изненадна смрт цара Андроника III, средином јуна 1341, закомпликовала је политичку ситуацију у Византији, која се снажно рефлектовала и на вјерске спорове. Борба за регенство, при легитимном наследнику царског престола малољетном Јовану V Палеологу, између патријарха Јована Калеке и великог дуке Алексеја Апокавка, с једне стране, и великог доместика Јован Кантакузина, с друге стране, довела је до грађанског рата.

У октобру 1341. патријарх и велики дука су изненадним државним ударом збацили са власти Јована Кантакузина. То је био почетак петогодишњег грађанског рата. Палама је стао у заштиту „неправедно оклеветаног“ Јована Кантакузина, сматрајући да је државни удар пољуљао политичку равнотежу и да ће се изразито негативно одразити на даљу судбину империје. Он је јавно, у присуству цариградског племства и царице Ане Савојске, изобличавао патријарха Јована Калеку.

Пошто његова залагања за мир и сагласје међу завађеним политичким партијама нису уродила плодом Св. Григорије је одлучио да се повуче у манастир Св. Михајла на Босфору. Иако се био удаљио од политичких интрига у престоници патријарх Јован Калека га није остављао на миру. Сматрао је Св. Григорија опасним противником, чији би углед

и утицај могао да нашкоди његовим даљим плановима. Због тога је ријешено да удари на морални ауторитет и кредибилитет вође исихаста. Да би остварио тај циљ ангажовао је Григорија Акиндина. Он му је дозволио да у почетку вербално а потом и писмено критикује Паламино богословље, иако му је одлуком сабора, одржаног у августу 1341, било забрањено да јавно иступа. Акиндин је у периоду од 1342. до 1344. објавио седам трактата против Паламе на које је светитељ одговорио са седам *анџириџика* против њега.

Желећи да се коначно обрачуна са Паламом и његовим присталицама Јован Калека је сазвао сабор у новембру 1344. године. Сабор је свргнуо епископа монемвасијског Исидора и екскомуницирао Св. Григорија. Исидор је приликом хиротоније на Божић 1342. одбио да осуди Паламино учење, што му патријарх никада није опростио. Палама је ухапшен под оптужбом да су он и његове присталице лажно тумачили Синодални томос из 1341. и да нису помињали цариградског патријарха на богослужењу. Саборске мјере одобрене су царском простагмом.

Убрзо послѣ сабора Калека је рукоположио Акиндина за свештеника против воље царице Ане Савојске. Она је сматрала да патријарх нема право да игнорише официјелну осуду Акиндина на сабору 1341. године. Тензије између патријарха и царице још више су нарасле када је крајем 1345. Калека, да би ојачао утицај зилота у Солуну, збацио са митрополитанске катедре Макарија, бившег игумана Лавре, и поставио за митрополита Акиндиновог пријатеља Јакинту, монаха манастира Одигитрије.

Царица је схватила какву је грешку направила дозволивши патријарху да користи непријатељство Акиндина према Палами у политичке сврхе. Она се прибојавала Паламе као политичког противника, али га је и уважавала као богослова и човјека Цркве. Почетком 1346. атонски монаси су послали царици два догматска трактата како би је убједили у невиност Св. Григорија Паламе. Сам Палама је на царичину молбу саставио Извјештај у којем оповргава оптужбе својих противника за двобоштво.

Крајем 1346. група епископа захтијевала је од Ане Савојске да се суди патријарху Јовану Калеки за симонију, светогрђе, јерес и зато што је рукоположио за свештеника осуђеног јеретика (Акиндина). У јануару 1347. царица је сазвала сабор који је осудио и свргнуо Калеку и свечано потврдио Синодални томос из 1341. године.

Идућег дана велики доместик Јован Кантакузин је побједоносно ушао у престоницу. Он ће следећих десет година владати империјом и тек након тога ће му се на челу државних послова придружити и легитимни владар Јован V Палеолог, коме ће дати своју ћерку Јелену за жену. У периоду Кантакузинове владавине одржани су бројни исихастички сабори. Најважнији је одржан у Цариграду током мјесеца јула

1351. године. Овај сабор је осудио последњег Паламиног противника, историчара и филозофа Никифора Григору и објавио *Синодални томос*, који представља званичан манифест којим је Православна Црква санкционисала Паламино учење. Томос садржи шест догматских формулација: 1) у Богу постоји разлика између суштине и енергије; 2) енергија је нестворена; 3) то разликовање не уводи сложеност у Биће Божије; 4) Свети оци су користили термине „Бог“ и „Божанство“ за означавање енергија; 5) Свети оци су такође говорили да суштина превазилази (ὕπερκεῖται) енергију; 6) Свети оци су јасно учили да је Божанска суштина непричасна, али су истовремено говорили о реалном учешћу у Божанском животу или енергијама Божијим.

Св. Григорије Палама је хиротонисан за архиепископа солунског у мају 1347. године. Своју архијерејску дужност обављао је са великим жаром и љубављу. У својим проповиједима оштро је критиковао друштвене неправде и социјалне разлике. На тај начин је успио да придобије становнике македонске престонице, који су почетку били негативно настројени према новом архијереју због чега су избили нереди након његове хиротоније.

Пред крај живота Св. Григорију Палами се догодила једна интересантна епизода, када је идући из Солуна за Цариград заробљен од стране Турака. Из његових писама сазнајемо да су се Турци према њему коректно односили и да је водио пријатељске дискусије са сином емира Оркана. Из заробљеништва се вратио у Солун, на своју архиепископску катедру. Ту се упокојио 14. новембра 1359. године.

Почетком 1368, сабор у Цариграду, на којем је председавао Паламин ученик и пријатељ патријарх Филотеј (Φιλόθεος Κοκκίνος †1379), канонизовао га је за светитеља. На овом сабору је још једном бачена анатема на Варлама и његове присталице. Патријарх Филотеј је написао „Похвално слово Св. Григорију Палами“ (Εὐκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Παλαμᾶν; *Encomium Gregorii Palamae*), које представља најважнији извор за биографију учитеља исихазма.

Осим на дан његовог упокојења 14. новембра, Православна Црква слави Св. Григорија Паламу и у другу недјељу Великог Поста, која се симболично назива *недјеља њостџова који стварају свјетлост*.

Паламину литерарну заоставштину чине списи догматско-полемичког и морално-аскетског садржаја, омилије и писма.

Своје најзначајније догматско-полемичко дјело „Тријаде у одбрану свештених исихаста“ (Λόγοι ὑπὲρ τῶν ἱερῶν ἡσυχαστῶν; *Triades De Hesychastis*) Палама је написао између 1338. и 1340. године. По мишљењу једног од најбољих познавалаца Паламиног стваралаштва, оца Јована Мајендорфа, „упркос чињеници да су написане као полемички спис усмјерен против ставова Варлама Калабријског, *Тријаде* истовремено представљају и главно свједочанство садржаја и смисла хришћанског

опита“. Намјера писца је да „васпостави објективну богословску основу како би подржао своју браћу, монахе-исихасте, у њиховом разумијевању молитве и у њиховом трагању за признатим циљем: обожењем или θεωσις-ом човјека у Христу“.

Спис се састоји из три дијела (тријаде) од којих сваки садржи по три трактата.

Прва *Тријада* настала је у прољеће 1338. године. У првом трактату прве *Тријаде* аутор говори о многобожачкој философији и опасности која она носи; у другом трактату образлаже и брани метод исихастичке молитве; у трећем разматра питање богопознања, истичући да се оно остварује посредством божанске благодати а не помоћу спољашње философије.

У другој *Тријади*, насталој средином 1339, Палама јавно побија Варламове ставове, нарочито тезу да знање философије може донијети човјеку спасење. Човјек не ступа у општење са Богом помоћу створених средстава него само преко Божанске благодати, кроз учешће у Божанском животу. Трактати друге *Тријаде* су тематски распоређени као и трактати прве тријаде: побијање многобожачке философије (I), излагање суштине исихастичке молитве (II) и разматрање питања истинског богопознања (III).

Своју трећу *Тријаду* Палама је написао средином 1340. као одговор на Варламове сабране антиисихастичке трактате објављене под називом „Против месалијана“ (Κατὰ Μασσαλιανῶν). У првом трактату треће *Тријаде* аутор систематски излаже православно учење о обожењу и о Таворској свјетлости као нествореној енергији Божијој; у другом трактату излаже своје схватање разлике између суштине и енергија Божијих, а такође и разлику између месалијанског и православног схватања причасности Богу; у трећем трактату говори о јеретичности Варламовог учења, ослањајући се на већ објављени „Светогорски томос“, и износи нове аргументе у корист учења о разлици између суштине и енергија Божијих.

„Светогорски томос у заштиту свештених исихаста“ (Ἀγιορειτικὸς τόμος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων; Tomus Hagioriticus) састављен је средином 1340. и потписан од стране најугледнијих атонских монаха на челу са протом Исаком. У *Томосу* се осуђују основни елементи Варламовог богословља: учење о тварној благодати; о подражавању (μίμησις) као једином путу ка обожењу; о месалијанству оних који називају божанску благодат нествореном; о Таворској свјетлости као о пролазној тварној појави итд.

„Антиритике против Акиндина 1–7“ (Πρὸς Ἀκίνδυνον – λόγοι ἀντιρρητικοί Α΄–Ζ΄; Antirrhethici contra Acindynum 1–7) Палама је написао између 1342. и 1345. као одговор на Акиндинове антиритике против њега.

У првом антиритуку Палама добија оптужбе свога опонента за двоштво и доказује да се Акиндин својим учењем о неразликовању суштине и енергије у Богу приближио древним јеретицима већ осуђеним на васељенским саборима; у другом антиритуку оптужује Акиндина да је аријанац, пошто признаје тварни карактер благодати; у трећем антиритуку, ослањајући се на Свете оце, доказује реално присуство Божанства у Тијелу Христовом и у Његовим удовима, тј. људима, који су се удостојили благодати; у четвртном антиритуку Палама брани могућност созерцања Божанства; у петом антиритуку доказује нествореност Божанске благодати; у шестом антиритуку расуђује о терминима ипостас, суштина и енергија и доказује да се Акиндин противио сабору одржаном у јуну 1341; у седмом антиритуку Палама упоредо са критиком многобачачке философије, поткријепљеној цитатима из његових писама Варламу, говори о „духовној“ историји Акиндина и његовом прогонству са Атоса.

У „Дијалогу православног са варламитом“ (Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου; *Dialogus orthodoxi cum barlaamita*) насталом током јесени 1341, Палама доказује да су Акиндинове оптужбе против њега (међу којима је главна оптужба за двоштво) идентичне са Варламовим оптужбама и да су самим тим одлуке августовског сабора из 1341. потпуно оправдане.

Дијалог „Теофан“ (Θεοφάνης; *Theophanes*) представља наставак претходног дијалога. Овдје Св. Григорије доказује да је терминологија коју користи приликом излагања учења о Божанској суштини и енергијама предањска и светоотачка.

Трактат „О божанском јединству и разликовању“ (Περὶ θεῖα ἕνωσις καὶ διάκρισις; *De Divina unione et distinctione*) написан је средином 1341, а посвећен је тумачењу Дионисијевог списка „О божанским именима“, помоћу којег су Варлам и Акиндин покушали да докажу да Паламино учење води у двоштво.

Спис „О Божанским енергијама и о причасности њима“ (Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ’ αὐτὰς μεθέξεως) настао је крајем 1341. године. Овдје Палама добија оптужбе за двоштво и помоћу цитата из дјела Светих отаца доказује неопходност разликовања Божије суштине и нестворених енергија. Супротно Варламу и Акиндину који су, штитећи простоту (ἀπλότης) недоступне божанске суштине, одрицали могућност реалне причасности Богу, Палама истиче да је Бог непричасан по суштини, а причасан по благодати (енергији).

Трактат „О божанској и обожавајућој причасности или О божанској и натприродној простоти“ (Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως ἢ περὶ τῆς θείας καὶ ὑπερφυοῦς ἀπλότητος; *De Divina et Deifica participatione*) је наставак претходног трактата. Свети Григорије доказује да разликовање суштине и енергија не уводи сложеност у Божанско биће, пошто

енергије нису „друга суштина“ него природна иступљења (αἱ φυσικαὶ πρόοδοι) Бога.

Спис „Изложење необичног мноштва злоба Варлама и Акиндина“ (Ἐκθεσις τῆς τῶν Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου δυσσεβημάτων ἀλλοκότου πληθῆος; De haeresibus Barlaami et Acindyni) написан је око 1344, а садржи списак 40 јереси у које су, по мишљењу Св. Григорија, упали Варлам и Акиндин.

„Два аподиктичка слова о исхођењу Светог Духа“, (Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος; Orationes duae demonstrativae quod non ex Filio, sed ex solo Patre procedat Spiritus Sanctus.) у којима побија латински догмат Filioque, Св. Григорије је написао у другој половини 1335. године. Он осуђује латинску злоупотребу израза „начало из начала“ (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή) из 45. бесједе (45, 9) Св. Григорија Богослова у корист Filioque и даје његово православно тумачење.

У спису „Против Јована Века“ (Contra Vescum) Палама критикује натписе или поднаслове у зборнику светоотачких цитата који је саставио цариградски патријарх Јован Век да би доказао исправност латинског учења о Filioque. Он истиче да су Векови „натписи“ (ἐπιγραφαί) или поднаслови потпуно супротни сабраним цитатима и зато предлаже своје антинатписе (ἀντεπιγραφαί).

„Исповиједање Григорија Паламе, митрополита Солунског“ (Ὁμολογία τοῦ μητροπολίτου Θεσσαλονίκης Γρηγορίου τοῦ Παλαμά; Confessio Fidei) је одломак из једног писма из 1344. који је свечано прочитан на другом засиједању сабора из 1351. године, након чега је добио наведени назив.

Веома важно дјело „150 глава посвећених природнонаучним, богословским, моралним и аскетским питањима, а намијењених очишћењу од варламитске погани“ (Κεφάλαια κατὸν πεντήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικὰ τε καὶ πρακτικὰ καὶ καθαρτικὰ τῆς Βαρλααμίτιδος λύμης; Capita CL, physica, theologica, moralia et practica) Палама је написао после сабора 1347. године, а прије почетка полемике са Никифором Григором. Подијељено је на два дијела: у првом дијелу (гл. 1–63) говори се о природи човјечијег знања и његовој примјени на природне и духовне области, о лику Божијем у човјеку и о последицама грехопада; у другом дијелу (гл. 64–150) аутор полемише са варламитским јеретичким учењем и излаже православно учење о Богу. Палама истиче да у Богу можемо разликовати три ствари: суштину, енергију и три Божанске ипостаси.

„Слова против Григоре 1–4“ (Λόγοι κατὰ Γρηγοῦρᾶ Α΄–Δ΄; Contra Gregoriam 1–4) Палама је написао између 1355. и 1357. године. У прва два слова Палама разобличава неистине које је Никифор Григора изнио о току дискусије коју су њих двојица водили 1355. у присуству цара Јована V Палеолога. У 3. и 4. слову Палама побија Григорину тезу преузету

од Варлама да је свјетлост Преображења тварна појава. Он побија аргументе Григоре и истиче да свјетлост Преображења није била ни твар, ни символ, него одблијесак дожанске суштине и потврда стварног општења између Бога и човјека.

Догматско-полемички карактер имају и следећа Паламина дјела: „Побијање посланице Игњатија Антиохијског“ (Ὅτι καὶ τὸ τοῦ Ἀντιοχείας κατὰ τοῦ Παλαμᾶ γράμμα ψεῦδος ἐστίν; *Refutatio Ignatii Antiochensis*); „Побијање Калекиног Томоса“ (*Refutatio Tomi Calecae*); „Побијање Калекиног изложења Томоса“ (Ὅτι παρεξήγησις ἐστὶ καὶ ἀνασκευὴ τοῦ τόμου σαφῆς, ἦν ὁ τοῖς Βαρλααμίταις προσθέμενος πατριάρχης γράψας ἐξήγησιν τοῦ τόμου πρὸς ἀπάτην καλεῖ; *Refutatio Calecae expositionis Tomi sui*); „О томе да Варлам и Акиндин нечасно и безбожно раздјељују једно (Божанство) на два неједнака дожанства“ (Ὅτι Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνός εἰσιν οἱ διχотоμοῦντες κακῶς ὄντως καὶ ἀθέως εἰς δύο ἀνίσους θεότητας τὴν μίαν); „Слово које објашњава мишљење Варлама и Акиндина“ (Λόγος διασαφῶν ἐν ἐπιτόμῳ τὴν τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνου δόξαν; *De opinione Barlaami et Acindyni*); „Цитати из Ризнице Св. Кирила“ (Ῥῆσις ἐκ τῶν Θησαυρῶν τοῦ ἁγίου Κυρίλλου; *Responsio de S. Cyrillo*); „О цитатима из дјела Св. Василија“ (*Responsio de S. Basilio*).

Спис „Побијање Калекиног Томоса“ или „О томе да је патријаршијска грамата против њега (Паламе) савршена лаж и противрјечи Светогорском и саборном Томосу“ (Ὅτι τὸ πατριαρχικὸν κατ’ αὐτοῦ γράμμα ψεῦδος ἐστὶν αὐτόχρημα καὶ τῷ ἁγιορειτικῷ καὶ τῷ συνοδικῷ τόμῳ) је један од најважнијих извора за историју исихастичких спорова. Св. Григорије са жаљењем констатује да је Јован Калека, који би као цариградски патријарх требао да буде „чувар и учитељ истине и мудрости“, пао у јерес не обазирјући се на то што су атонски и солунски монаси, царица Ана Савојска, као и већина житеља Цариграда били на Григоријевој страни.

Свети Григорије Палама је написао неколико списа на морално-аскетске теме. Тој групи припада и његов најранији спис „Житије преподобног Петра Атонског“ (*Vita S. Petri Athonitae*), чији је пуни назив „Слово о чудесном и равноанђеоском животу преподобног и догоносног оца нашег Петра, који се подвизавао на Св. Гори Атон“ (Λόγος εἰς τὸν θαυμαστὸν καὶ ἰσαγγελον βίον τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τῷ Ἄθῳ ἀσκήσαντος).

Опширни аскетски трактат „Монахињи Ксенији о страстима и врлинама“ (Πρὸς Μοναχὴν Ξένην, Περὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν; *Ad Xenam de virtutibus et passionibus*) Палама је написао послије његовог одлучења од Цркве.

У омаленом спису „Декалог законодавства Христовог, или Новог Завјета“ (Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας ἤτοι τῆς νέας διαθήκης; *Decalogus Christianae Legis*), насталом послије 1350, аутор објашњава десет Божијих заповијести у свјетлу Новог Завјета.

У ову групу спадају још три Паламина списа: „О молитви и чисто-ти срца, три главе“ (Περὶ προσευχῆς καὶ καθαρότητος καρδίας κεφάλαια τρία; De oratione et puritate cordis), „Епистоларно слово философиа Јовану и Теодору“ (Λόγος ἐπιστολμαῖος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους; Ad Ioannem et Theodorum) и „Јеромонаху Павлу Асенију о монашкој схими“ (Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ὁσιώτατον ἱερομόναχον Παῦλον τὸν Ἀσάνην; Ep. ad Paulum Asanem).

До нас су дошле 63 омилије Св. Григорија Паламе које карактерише једноставан и јасан стил. Омилије се најчешће дотичу моралних, аскетских, светотајинских и социјалних тема. Само у двије омилије на Преображење Господње (34. и 35.) светитељ говори о чисто исихастичким темама.

Сачувана су укупно 23 писма Св. Григорија која можемо подијелити у три групе: писма Варламу и Акиндину (5), писма разним лицима (16) и писма из (турског) заробљеништва (2). Најважнија су три писма Акиндину (Epistolae ad Acindynum), два писма Варламу (Epistolae ad Barlaam) и писмо Јовану Гавру (Epistola ad Ioannem Gabram). Нека од ових писама представљају праве богословске трактате. Драгоцјена су и његова писма из турског заробљеништва, која нас обавјештавају о толерантном односу Турака према хришћанима у окупираним подручјима и о току и садржају пријатељских дискусија које је светитељ водио са сином емира Оркана.

Богословље Св. Григорија Паламе представља продужетак источне хришћанске духовне традиције чији су најаутентичнији представници Св. Атанасије Велики, велики кападокијски оци, Св. Јован Златоуст, Св. Кирило Александријски, аутор Ареопагитског Корпуса и Св. Максим Исповиједник. Највећа Паламина заслуга је у томе што је храбро поставио проблем и јасно утврдио границу између богословља које извире из хришћанског откривења и духовног опита и богословља које је продукт интелектуалистичког доживљаја и разумијевања стварности, заснованог на философским премисама.

У првој фази полемике између Св. Григорија Паламе и Варлама главна тема била је улога и мјесто философије у богопознању и уопште у хришћанском богословљу. По Варламу Калабријском философија и теологија, као Божији дарови, имају исту вриједност пред Богом и исти циљ – налажење истине. Он истиче да не постоје двије врсте знања: божанско и људско, као што не постоје ни двије врсте здравља: оно које даје Бог и оно које дају љекари. Грчки философи су, по Варламу, били уздигнути на исти ниво познања истине као Мојсије и пророци. Бог просвјетљује не само пророке и апостоле већ и философе: „Не могу да замислим да их Бог није на неки начин просвјетлио и учинио да осјете да морају превазићи мноштво људскога рода“ (*Barl. Cal. Ep. 1*). Као један од аргумената у корист своје тезе Варлам истиче огромну зависност „Ареопагитског

Корпуса“ од дјела античких филозофа и наводи цитате из Платонових дјела „Парменид“ и „Држава“ које је аутор Корпуса, чији је ауторитет и за Паламу неспоран, буквално инкорпорирао у своја дјела.

Свети Григорије Палама одбацује Варламову представу о јединству знања и повлачи оштру разлику између философије и теологије. По њему постоје двије врсте знања (*δίπλη γνώσις*) или мудрости: свјетска мудрост и мудрост Божанска. Такође постоје и двије врсте истине: истина богонадахнутог Писма и истина до које се долази помоћу спољног образовања или философије (*Triad. II, 1, 5*). Пред тим истинама стоје различити циљеви и различити основни принципи. Философија почиње са чулним опажањем а завршава познањем створених реалности. Почетак мудрости Божије је чистота живота а крај „незнање“ које превазилази свако знање, мистичко и неизрециво созерцање вјечне и нестворене свјетлости. Прва мудрост тежи да објасни природу и покрете бића и усмјерена је ка овом пролазном животу, док друга мудрост тежи да објасни невидљиво и непролазно и усмјерена је ка вјечном животу и самим тим је неопходна за духовно усавршавање и спасење. Зато ни Платон ни Аристотел нити било који други филозоф не могу бити крајњи ауторитети за објашњење онога што је невидљиво и непролазно, будући да немају искуство просвјетљења, јер само у Христу човјек стиче истинско познање Бога. Свети Григорије не одбацује философију као такву и сматра да она може да буде корисна слушкиња ако не излази изван својих граница, тј. ако не претендује да објасни невидљиво и вјечно. Само онај код кога су ум и осјећања препорођени благодаћу Духа Светога може, по Св. Григорију, да правилно приступи философији и да из ње извуче корисне елементе и интегрише их у хришћанско богословље. Управо такво значење има Паламина метафора о змији (*Triad. I, 1, 20*). Као што змије морају бити убијене и сециране прије него што се одвоје дјелови које фармацеути употребљавају за прављење корисних лијекова тако и у случају свјетовне мудрости треба „убити“ гордост која произлази из ње и одстранити бескорисне идеје и погрешна мишљења о разумним, божанским и првобитним стварима и након тога исправно искористити остатак те мудрости који ће, по Палами, постати средство доброга.

Разлике између Варлама и Св. Григорија нарочито су дошле до изражаја у учењу о богопознању. По Варламу Калабријском непосредна спознаја Бога је, због Његове трансцендентности, немогућа. О Богу нешто можемо знати само индиректно, преко творевине или путем мистичког просвјетљења ума, које превазилази чула, али ипак остаје у „границама ума“ и има симболичан карактер. Пошто је сматрао да је свако знање о Богу релативно или симболично Варлам је одбацивао и могућност коришћења аподиктичких силогизама у богословским споровима: „Докази постоје само за оне ствари које су доступне нашем

уму, а за оне које нису умопостижне не може постојати аподиктички силогизам... Ако је Бог по свему надуман – и као Један и као Тројичан – онда су и рођење и исхођење и лице (πρόσωπον) и суштина (οὐσία) надумни и за њих не постоје аподиктички силогизми...“ (Opere contro i Latini. P. 386).

Главни проблем Варлама Калабријског и других Паламиних противника је философско разумијевање Божанске стварности. Сводећи биће Божије само на суштину и истичући да оно што није сама суштина не припада Божанском бићу они одбацују могућност непосредног општења човјека са Богом, а самим тим и могућност непосредног и истинског богопознања.

Основна богословска мисао Св. Григорија Паламе може се изразити антиномичним али не и противрјечним ставом о савршеној недоступности и трансцендентности Божанског бића и Његовом реалном присуству у свијету. „Бог у себи“ је савршено неизрецив, непознатљив и недоступан, али у Свом откривењу свијету кроз Своја дејства (ἐνέργεια) Он свецијело пројављује Себе и постаје доступан и спознатљив. Бог се сусреће са човјеком преко Својих енергија, саопштавајући у њима сву пуноћу Свога присуства. Учење Св. Григорија Паламе, да Бог који је неприступан у Својој суштини (οὐσία) пројављује Себе у својим нествореним и вјечним дејствима или енергијама (ἐνέργεια), није никаква новотарија, како су мислили његови противници, већ догматски израз православног предања. То учење налазимо код Атинагоре, Св. Иринеја Лионског, кападокијских отаца, Св. Максима Исповиједника и у „Ареопагитском Корпусу“. Разликовање у Богу суштине (οὐσία) и енергије (ἐνέργεια) Св. Григорије заснива и на Светом Писму. Све старозавјетне и новозавјетне теофаније представљају оприсутњење у творевини енергија Бога, тј. Његове обожујуће благодати, Његове славе и свјетлости.

Човјек је, по Палами, способан не само да спозна већ и да види Бога. Виђење самог Бога се у светоотачкој традицији описује као виђење свјетлости, а „Бог се не назива свјетлост по Његовој суштини, већ по Његовом дејству“ (Antir. con. Acind. // PG. 150. col. 823). Свјетлост која је обасјала апостоле на Тавору и која се јавила првомученику Стефану и апостолу Павлу на путу за Дамаск није ништа друго до енергија Божија. Ова свјетлост је једна од пројава Бога у свијету и она је као и све Његове енергије „нстворена, неизрецива, вјечна, ванвремена“ (Nagiorit. Tom. 4). „Та свјетлост није својствена ни души ни тијелу већ Духу који живи и дјелује у достојним душама и тијелима“ (Antir. con. Acind. 2, 76). Она „није ни чулна ни умопостижна, јер је иза границе свега (ἐλέγεῖται πάντων; Antir. con. Acind. 2, 73; Triad. II, 3, 19).

Док је за Св. Григорија Паламу Таворска светлост била „истинита свјетлост истинитог Бога“ којом је стварно сијало тијело Христово, за

Варлама, за Акиндина и Григору она је била само пролазни феномен, тварни символ божанског присуства којим се Христос послужио како би „произвео утисак“ на апостоле. Палама истиче да „Христос непромјенљиво има ову свјетлост... Ако је она увијек била, јесте и биће, онда свјетлост која је обасјала Господа на Гори није била халуцинација, нити само символ без (стварног) постојања“ (Triad. III, 1, 16). Своје учење о нествореним божанским енергијама и Таворској свјетлости Палама је темељио и на оросу (дефиницији вјере) Шестог васељенског сабора, у којем се каже да Христос будући да има двије природе – божанску и човјечанску има и двије природне воље и енергије – божанску и човјечанску. Пошто Христос има нестворену Божанску природу, као и Отац и Свети Дух, Он је извор нестворених божанских енергија, па је и Таворска свјетлост, која није ништа друго до енергија Бога, такође нестворена (Triad. III, 3, 6–8).

Исихасти који су удостојени опита боговиђења созерцавају, по Св. Григорију, исту ону свјетлост која је обасјала апостоле на Тавору. Њихов опит аналоган је опиту који су имали ученици Христови током Његовог Преображења. За Паламу је одбрана исихастичког опита представљала не само потврду могућности богопознања, могућности да се још за вријеме овога живота созерцава нестворена свјетлост Преображења, већ и потврду могућности непосредног општења човјека са Богом и његовог истинског обожења. Општење с Богом у свјетлости представља пуноћу битија светих који „не само да виде него блажено трпе (μακαρίως πάσχουσιν) сијање (λαμπρότητα) Божије“ (Ep. ad Ioan. Gab. 17).

Палама истиче да човјек у овом животу, у свом природном стању, не може да види Божанску свјетлост тјелесним очима. Апостоли су заиста видјели ту свјетлост посредством својих тјелесних очију, али им је то виђење, по Палами, било саопштено по благодати. Они су, „колико им је то даровала сила божанског Духа, видјели (тјелесним очима) ту неизрециву свјетлост“ (Hom. 34, 8). Да би ово боље објаснио Палама користи термин „умни осјећај“ или „умно чуло“ (νοερά αἴσθησις; Triad. I, 3, 31). Созерцање Божанске свјетлости могуће је захваљујући способности „умног чула“. Човјек је у већој или мањој мјери откривен или пријемчив за прихватање благодати. Мјесто гдје благодат дјелује је ум који функционише као созерцатељни дио душе. „Умно чуло“ се актуализује силом присуства благодати Духа Светога која отвара духовне очи способне да созерцавају Бога (Triad. I, 3, 16–18; 33). Оно се назива чулом (αἴσθησις) зато што је као и природно чуло усмјерено на одређени објекат опажања (Triad. I, 3, 31), а назива се „умним“ (νοερά) зато што опажено надилази природна чула и може бити прихваћено само умом (Triad. I, 3, 33). Пошто ум не може сопственим моћима видјети и спознати ту свјетлост онда је, по Палами, назив „духовни осјећај“ или „духовно чуло“, који су користили црквени оци, адекватнији

од претходног назива, јер боље изражава „ово тајинско и неисказиво созерцање“ у којем човјек на натприродан начин види свјетлост која превазилази сваку свјетлост.

„Умно чуло“ или „духовно чуло“ дјелује сада у границама душе али ће, по Палами, у будућем вијеку „синови васкрсења“ моћи созерцавати Божанску неприступну свјетлост и посредством тјелесних очију, пошто се њихова одуховљена тијела неће супротстављати умним енергијама. Залог за то дат је у догађају Преображења Господњег на гори Тавор (Triad. I, 3, 37).

Поистовјећивање суштине и енергија у Богу, које заступају његови противници, по Палами, има изразито негативне богословске импликације. То по њему значи поистовјећивање рођења својственог природи и стварања својственог енергијама (Ep. ad Ioan. Gab. 15). Такво поистовјећивање води у пантеизам и безбожје будући „да се творевина ничим не би разликовала од Рођеног и Исходећег... Син Божији и Дух Свети се ничим не би разликовали од створења... обоготворила би се творевина, а Бог би био убројан у створења“ (Cap. 98; 109).

Бог није саздао свијет својом суштином него својим нествореним енергијама, којима су причасна сва створења, али на различит начин. Нека су причасна само творачкој енергији Божијој али не и оној која даје живот. Друга створења су причасна и животворној енергији али не и умудрујућој божанственој сили којом се причешћују разумна бића. Само су анђели и свети причасни обожујућој енергији која их чини подобнима Творцу (Cap. 91). Иако је сва творевина причасна Божанским енергијама само су анђели и свети причасни Божанском животу и зато само њих можемо назвати истинским причасницима Божанства (De Div. et Deif. particip. 14).

Против приговора својих опонената да разликовање суштине и енергије противрјечи Божијем јединству и Његовој простоти Палама наводи следеће аргументе: „Иако се Божанска енергија разликује од Божанске суштине, енергија и суштина су једно Божанство Бога. И не само да су једно већ и просто (Божанство). Јер каква је сложеност у покретачу и кретању, у дејствујућем (ἐνεργουόντος) и дејству (ἐνεργείας)?“ (De Div. union. et dist. 22); „Енергија је из суштине али суштина није из енергије. Једна је узрок а друга од узрока (αἰτιατή). Једна је самоипостасна, а друга, сама по себи, безипостасна“ (О Божанским енергијама 10).

Палама је од стране Варлама, а касније и од стране Акиндина, био оптужен да проповиједа двобоштво због израза ὑπερκειμένη (више, надлежеће) и ὑφεμένη θεότης (ниже божанство) којима је означио Божанску суштину и Божанске енергије. Палама је сматрао да ту није ријеч о двобоштво нити о нарушавању Божијег јединства и простоте, наводећи као аналогију однос ипостаси унутар Свете Тројице. Као што ипостасна монархија Оца не нарушава јединство и простоту Божију

и суштинску једнакост трију ипостаси, тако ни наведени изрази који указују на узрок (суштину) као нешто што је више (ὕπερκειμενον) и оно што је од узрока (енергије) као нешто што је ниже (ὕφεμεν), не нарушавају јединство и простоту Божију, јер је једно Божанство Бога (Ер. III ad Acind.).

Када је Палама у првој Тријади (I, 3, 7) назвао божанску свјетлост ипостасном његови противници су га оптужили да уводи четврту ипостас у Свету Тројицу. Палама је одбацивао оптужбе и негирао да се божанска свјетлост може созерцавати као ипостас тј. као независна реалност. У другој (II, 3, 8) и трећој Тријади (III, 1, 6; III, 1, 9; III, 1, 18; III, 1, 31) Палама назива божанску свјетлост *уијосѣазираном* (ἐνυπόστατον) што значи да она нема независно постојање, нема властиту ипостас. Ἐνυπόστατον означава такође сталну и постојану реалност насупрот привиду: „Јасно је да су светитељи користили израз ἐνυπόστατον да потврде да нешто не може да постоји независно (οὐχὶ τὸ αὐθυπόστατον), пошто га никада нису употребили за нешто са својом сопственом *уијосѣаси*... Међутим ἀνυπόστατον (безипостасно) означава не само непостојеће ствари и халуцинације, већ и ствари које брзо одлазе и долазе, ствари које већ исчезавају чим су дошле у биће и престају да постоје скоро одједном... Светитељи су добро учинили назвавши ову свјетлост *уијосѣазираном* (ἐνυπόστατον) да би показали њену сталност и стабилност, јер она остаје у бићу и не измиче погледу, као муња, или ријечи или мисли“ (Triad. III, 1, 18). „То је свјетлост која се јавља кроз тајанствено просвјетлење, а познају је само они који је се удостоје. Она је *уијосѣазирана*, не зато што има своју ипостас, већ зато што је Дух шаље у другу ипостас, гдје се заправо созерцава. Тада се исправно назива *уијосѣазираном*, јер се не созерцава сама у себи, нити у суштини, већ у ипостаси“ (Triad. III, 1, 9).

На Паламина антрополошка расуђивања највише су утицали Св. Григорије Ниски и *Макаријевски Корѣус*. Као тјелесно-душевно биће човек заузима централно мјесто у творевини. Он сједињује у себи материјални и нематеријални свијет и представља космос у малом или микрокосмос, због чега га је Бог „створио на самом крају, како би у себи имао нешто и од једног и од другог свијета и био украс и једном и другом, односно и видљивом и невидљивом свијету“ (Ном. 26, 1). Човек је, по Палами, „највећа драгоценост у свијету, слично као што је у велељепној кући нека скупопцјена ствар вриједнија од свог окружења“ (Ном. 26, 1). Првоначално „украшавање“ човека од стране Творца Палама повезује са будућим очовјечењем Логоса: „Бог је на тај начин украсио нашу природу, као своју будућу одежду, јер се од Дјевичанске крви имао обући у њу и пресаздати је на боље и поставити на висину, изнад сваког начала и власти и сваког имена које се може назвати, како у садашњем тако и у будућем вијеку“ (Ном. 26, 3).

Човјек заузима средишње мјесто у васељени и због тога што га је Бог створио по своме лику и подобју и тако га учинио способним да кроз непосредно богоопштење приведи читаву творевину Творцу. Попут већине источних отаца Св. Григорије учи да је лик или образ Божији у човјеку нешто што је дато и што припада свим људима, а подобје нешто што је задато, што човјек треба слободно да оствари.

Палама каже да је човјек створен по образу Троједног Бога (слично поређење човјековог устројства са тринитарним обрасцем налазимо код Августина). Као што Бог представља тројединство Ума (Νοῦς), Разума (Λόγος) и Духа (Πνεῦμα), тако и човјек, створен по образу Божијем, представља тројединство ума, разума и духа. Разум се рађа и дух исходи од човјечијег ума подобно рађању Сина и исхођењу Светог Духа од Оца. Као што треће лице Свете Тројице представља безграничну и ванвремену љубав Оца према Сину и Сина према Оцу, тако и човјечији дух представља љубав ума према разуму. Сличност између Божанског Духа и човјечијег духа Палама види и у њиховој животодавној и животворној моћи. Свети Дух животвори свијет, а човјечији дух животвори тијело (Сар. 35–39).

Захваљујући овој животворној моћи *образ Божији* у човјеку је, по Палами, савршенији него код анђела. Он каже да су и анђели, подобно човјеку, створени по образу Божијем јер имају ум, разум и дух, али њихов дух не посједује творачку моћ пошто није повезан са тијелом и у том смислу он је нижи од духа човјечијег (Сар. 38–39). *Образ Божији* у човјеку савршенији је него код анђела и због његове владалачке моћи. За разлику од анђела, који су одређени за служење Творцу и налазе се под Његовом влашћу, али им није дато да владају над од себе ниже стојећим створењима, човјек је предназначен не само за то да служи Богу и да се налази под Његовом влашћу, већ и да влада и царује над свиме што се налази на земљи (Сар. 44). Због способности животоурења и владања човјек је, по Палами, боголикији од анђела, јер је животворна и владалачка моћ својствена само Богу и човјеку. Човјек је, по Палами, боголикији од анђела и због тројичне природе његовог познања: „Од свих створења само смо ми обдарени способношћу познања не само посредством ума и разума него и посредством чула“ (Сар. 63 // PG. 150. col. 1165).

Антропологија Св. Григорија Паламе тијесно је повезана са учењем о суштини и енергијама. Разумна духовна бића или анђели имају живот по суштини, благодарећи којем остају бесмртни, али будући да су бестјелесни немају живот по енергији. Душа свакога човјека има живот по суштини због чега је сама по себи бесмртна, али има и „живот по енергији (κατὰ τὴν ἐνέργειαν), јер оживотворује сједињено са њом тијело“ (Сар. 30). Душа неразумних живих бића има живот по енергији али не и по суштини. Она је живот тијела и пошто не постоји као самостална реалност „умире заједно са смртним тијелом“ (Сар. 31).

Паламино схватање начина сједињења душе и тијела блиско је схватању Св. Григорија Ниског. Душа није заробљена у тијело како уче платоничари, већ је хармонично повезана са њим. Она обухвата и прониче својим промислитељским (προνοητικαί) силама (ум, разум и дух) читаво тијело (Сар. 61) не мијешајући се са њим и у том смислу можемо да кажемо да се *образ Божији* односи на цјелокупни човјеков састав (душу и тијело). Тијело није зло ни извор зла, а кључни доказ за то је, по Палами, оваплоћење Бога Логоса. Почев од Оваплоћења наша тијела су постала храм Духа Светога и залог коначног васкрсења. Воспостављајући достојанство тијела Палама воспоставља и достојанство материје, које је јелинистички спиритуализам увијек настојао да негира.

Иако је душа, по Палами, бесмртна по својој природи, она може окуцити духовну смрт (Ном. VI, 7). Тијело добија живот од људског духа, а божански дух души дарује истински живот. Духовна смрт душе наступа онда када је напусти божански животворни дух, док тјелесна смрт долази када човјеков животворни (ζωοποιόν) дух напусти тијело. Тјелесна смрт је неизбјежна последица духовне смрти душе која је захватила и човјеков дух, тј. силу која оживљава тијело. Смрт, по Палами, није Божија казна за гријех већ природна последица човјековог отпадања од Бога.

Слиједећи макаријевску традицију Св. Григорије Палама учи да је срце центар човјековог духовног живота, као инструмент ума посредством којег он господари над читавим тијелом, и као источник и чувар човјекове мисаоне дјелатности: „Ми тачно знамо да се наша мисаона способност налази у срцу, као у инструменту; ми смо то научили не од човјека него од самог Творца човјека који каже у Јеванђељу: *из срца излазе њомисли*“ (Triad. I, 2, 3). Палама наводи и цитат из 25. омилије која припада „Макаријевском Корпусу“: „Срце управља васцијелим организмом, а када се срце облагодати, онда оно влада свим помислима и удовима; јер је управо у срцу сједиште ума и свих помисли наше душе“.

Крајњи циљ човјековог живота јесте сједињење са Богом или обожење. Тај циљ се постиже кроз молитвени подвиг и учествовањем у Светим Тајнама Цркве. Пропадљиви човјек који је произашао из пропадљивог корјена – Адама, кроз Свете Тајне се сједињује са новим корјеном Христом и постаје причасан непропадљивом и вјечном животу. Нестворена и непропадљива Божанска благодат осјењује човјека, чинећи га небеским, вјечним и безначалним (Antir. con. Acind. 3, 6, 15). Он постаје не само сатјелесник Христов већ и храм Пресвете Тројице, будући да се сва пуноћа Божанства налази у тијелу Христовом: „О непревазиђено чудо! Он се сједињује са самим људским ипостасима вјерујућих и, срстајући се кроз причешће Свога Светог Тијела са сваком од њих, постаје нам сатјелесан и чини нас храмом цјелокупног Божанства“ (Triad. I, 3, 38).

Иако сједињење Христа са сваким вјерујућим у Тајни Евхаристије није истовјетно са сједињењем Логоса Божијег са Његовом човјечанском природом, то није просто морално сједињење. Причасници се сједињују са Христом реално а не само у моралном смислу, али не образују са Њим једну ипостас, као што је то случај са Његовом човјечанском природом. Они се кроз Тајне сједињују са Његовом благодаћу и енергијама. Многи могу да постану „христообразни“ али је Христос увијек један, будући да има „једну и савршено нераздјеливу ипостас“ (Antir. con. Acind. 3, 16, 13).

Дјелотворност Светих Тајни Палама директно повезује са моралним животом човјека: „Ако ми изаберемо да живимо у гријесима, ни божанствено Крштење, ни божанствене Тајне које следују за њим неће нас избавити од вјечне осуде... ако будемо живјели без покајања и не покорављујући се Божијим заповјестима, бићемо лишени небеског наслијеђа“ (Hom. 38, 11).

Сви људи су призвани да буду причасници божанског, нетрулежног живота, али испуњење Божије замисли о човјеку зависи и од човјекове слободне воље (αὐτεξούσιον) која представља велико благо даровано човјеку. Слободна воља је имала велику важност како до грехопада тако и после Христавог оваплоћења и обнављања у Њему људске природе, јер наше спасење зависи не само од Бога већ и од нашег слободног произвољења. Остварење Божије замисли о човјеку подразумијева сатрудништво (συνεργία) Бога и човјека. Христос је обновио и обожио палу људску природу, али не и индивидуалне људске ипостаси. Да би благодат Христова донијела плодове она треба да буде прихваћена од човјека слободно. Будући да је човјек створен слободним и да је по својој вољи отпао од Бога, он може да се спаси само ако се добровољно врати Богу (Hom. 41, 5–6).

Обожјење, по Палами, није неко статично стање, већ динамичко учествовање у бескрајној пуноћи Божанскога бића. Будући да је Божије биће бесконачно и неисцрпно, не може бити краја нашем усавршавању и узлажењу ка Њему (Hom. 34 // PG. 151. col. 428–429). Учење о бесконачном усавршавању и креатању душе у Богу или епектази (ἐπέκτασις) заступао је и Св. Григорије Ниски.

Свети Никола Кавасила

(Νικόλαος Καβάσιλας, Χαμαετός; Cabasila Nicolaus)

Никола Кавасила је једна од најзначајнијих личности у византијској историји XIV вијека. Рођен је око 1322. у Солуну, другом по значају граду Византијског царства, у аристократској породици, чији су представ-

ници још од почетка XI вијека играли важну улогу у црквеном и политичком животу империје. Мајка му је била сестра тројице архијереја, од којих је најпознатији Нил Кавасила, архиепископ Солунски (1361–1363) и аутор бројних полемичких списа против латина. Очево презиме Хамаетос Никола је замијенио мајчиним презименом Кавасила, које је, више него ико други у његово доба, прославио његов ујак Нил.

Иако је Солун у то вријеме био значајан универзитетски центар Никола је 1335. одлучио да отпутује на студије у Цариград. Осим граматице, реторике и философије изучавао је и природне науке, а нарочити интерес показивао је за астрономију.

Тридесетих година XIV вијека Кавасила је био блиско повезан са исихастичким покретом. Његов духовни руководица у том периоду био је ученик Григорија Синајског и будући патријарх Цариградски Исидор Бухир, којем је Св. Григорије дао следећи савјет: „Живјети не у пустињама и не у горама... већ у свијету, да би и они који су тамо живјели као монаси“. Ове ријечи заједно са неким текстовима Николе Кавасиле указују на традицију лаичког исихазма у Византији, нераскидиво повезану са монашким исихазмом како на онтолошкој равни – јединством аскетског идеала, тако и на равни практичног дјелања – спровођењем у живот основних циљева и начела овог духовног покрета.

Кавасила је 1341. одлучио да се врати у свој родни град. Од тада је почео да активно учествује у политичком и религиозном животу империје. У то вријеме избио је грађански рат у престоници између присталица Јована Кантакузина и Јована Палеолога. Као пријатељ и савјетник цара Јована Кантакузина, Кавасила га је подржавао у вријеме грађанског рата. Догађаји у Цариграду дали су повода за немире и у осталим великим градским центрима империје. Зилоти су, носећи пред собом уздигнути знак крста, подigli устанак у Солуну и послје три дана пустошења, преузели власт у јулу 1342. године. Солунска властела је стала на страну Јована Кантакузина, док је народ, желећи да заштити царицу удовицу и малољетног наследника престола, стао на страну Јована Палеолога. Ту приврженост народа законитом цару искористили су поједини амбициозни политичари послуживши се *зилотима* који су извршили страشان покољ високог племства у августу 1345. године.

Кавасила је 1347. био у пратњи Григорија Паламе на његовом путу ка Солуну, гдје је овај требало да буде устоличен за солунског архиепископа. Пошто су зилоти спријечили Паламино устоличење, Кавасила је заједно са њим отишао на Свету Гору, гдје су провели годину дана. Након тога се вратио у Цариград. У том периоду Кавасила је био добар пријатељ са Димитријом Кидонисом. Обојица су припадала тзв. Кантакузиновом кружоку који је подржавао Св. Григорија Паламу у његовој борби против Варлама Калабријског. Кантакузин их је окарактерисао као људе обдарене високом мудрошћу, који воде благоразуман

безбрачни живот и представљају нову генерацију образованих и мудрих мужава, који стреме да усагласе хришћански аскетизам са високим литерарним, научним и философским стваралаштвом.

У вријеме и послије Влахернског исихастичког сабора из 1351, на коме су осуђени Паламини противници, Кавасила се држао тврде православне позиције. Он је био за превазилажење раскола између Православне и Римокатоличке Цркве али без икаквих догматских или еклисиолошких уступака од стране православних. Кидонис је након Влахернског сабора стао на страну латински настројеног цара Јована V Палеолога и постао велики противник паламизма и исихазма.

О Кавасилином високом ауторитету и угледу код савременика свједочи податак да је 1353. године, када је Цариградски патријаршијски престо остао упражњен, сабор међу три кандидата за патријарха предложио и мирјанина Николу Кавасилу. Случајеви када су мирјани били кандидати за патријаршијски престо били су веома ријетки у историји Цркве. Кавасила је по свој прилици остао мирјанин да краја живота, јер ни један од релевантних извора који су дошли до нас не говори да је примио монашки постриг или свештенички чин. Теза да је био архиепископ солунски је историјски неутемељена.

О животу Николе Кавасиле послије 1353. не зна се много, пошто располажемо само са крћим, фрагментарним подацима. Године 1354. он је изговорио панигирик поводом ступања на царски престо Матеја Кантакузина, Јовановог сина. Године 1363. дошао је у Солун на сахрану свога ујака Нила, а нешто касније и на сахрану свога оца. Да је био још жив у првој половини деведесетих година XIV вијека можемо тврдити на основу датирања писама које су му упутили цар Манојло II Палеолог, Димитрије Кидонис и Јосиф Вријенис. Упокојио се највјероватније 1397. или 1398. године.

Синод Јеладске Православне Цркве канонизовао је Николу Кавасилу за светитеља 3. јуна 1982. године. Прославља се 20. јуна по новом календару.

Никола Кавасила је био плодан и разноврстан писац. Његови радови спадају међу најбоља дјела византијске црквене књижевности, због чега их Георгије Схоларис с правом назива „украшом Цркве Христове“ (F. Miklosich–J. Müller, Acta Patriarchatus Constantinopolitani, II, 27). Одликује их висок стил, који је понекад тежак за разумијевање, и топлина и дубина израза. Кавасилина дјела су преведена на латински језик и остварила су одређен утицај на Западу. На Тридентском сабору су из њих читани цитати као доказ у корист догмата о реалном присуству Христовом у Евхаристији.

Најзначајније и најпознатије Кавасилино дјело „О животу у Христу“ (Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ Ζωῆς; De Vita in Christo libri septem) састоји се из седам књига или слова, у којима аутор прониче дубоко у природу пра-

вославне духовности и даје одговор на кључно питање са којим се суочава сваки истински хришћанин: у чему се састоји живот саобразан Јеванђељу? Централна тема списа је сједињење са Христом које се у овом животу остварује кроз Тајне Крштења, Миропомазања и Евхаристије, а достиже своје савршенство у будућем вијеку. У првој књизи аутор дефинише духовни живот као живот у Христу који има синергијски карактер и зависи како од божанског тако и од човјечанског чиниоца. У другој, трећој и четвртој књизи објашњава смисао Тајни Крштења, Миропомазања и Евхаристије, које представљају проширење и умножење јединствене Тајне Богооваплоћења. У петој књизи аутор раскрива симболику освећења храма, а у њеном додатку објашњава принципе синергије божанског и човјечанског чиниоца. Двије последње књиге говоре о улози и доприносу људског чиниоца у остварењу и достизању најузвишенијег циља – заједнице са Богом у Христу, преко Духа Светог, која представља испуњење јеванђелског идеала и једини прави смисао људског живота.

У свом другом по важности спису „Тумачење Божанске Литургије“ (Ερμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας, *Sacrae Liturgiae interpretatio*) Кавасила подробно објашњава симболички смисао богослужбених радњи и молитава Свете Литургије. Иако се понегдје ослања на раније писце, који су такође користили симболички метод приликом тумачења литургијских свештенорадњи (аутор Ареопагитског корпуса, Св. Максим Исповиједник и Св. Герман Цариградски), он углавном налази самостална, оригинална рјешења давећи се више светотајинским богословљем и духовношћу, него објашњавањем појединачних детаља обреда.

Никола Кавасила је, највјероватније као студент, написао четири краћа философска огледа: „Разлози оних који хоће да докажу да је испразна мудрост по уму, као и исходи таквих покушаја“; „Против оних који говоре о томе да ли постоји критеријум истине“; „Тумачење трећег дијела велике Птоломејеве збирке“; „Ἀθηναίους περὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς ἔλεου βωμοῦ“ – студија написана за вријеме грађанског рата у Солуну, у којој Кавасила савјетује своје земљаке да буду сложни, наводећи примјере атинске државе из VI вијека прије Христа.

У групу списа са социјално-политичком тематиком спадају „Слово о велможама које су се на незаконит начин докопале свештених посела“, „Слово против зеленаша“ и „Пречасној владарки, о камати“.

Два полемичка дјела „Осврт на Свети Васељенски сабор Нила Кавасиле“ (Προθεωρία εἰς τὸ περὶ τῆς ἁγίας Οἰκουμενικῆς συνόδου τοῦ Νείλου Καβάσιλα) и „Слово против Григорасових дрбљарија“ (Κατὰ τῶν τοῦ Γρηγοῦρα ληρημάτων λόγος) писана су као подршка исихастичком учењу.

Никола Кавасила је аутор већег броја празничних и похвалних бесједа од којих су најпознатије следеће: „Бесједа о спасоносним Страдањима“ (Λόγος εἰς τὰ σωτήρα πάθη), „Бесједа на Вазнесење Спаситељево“

(Λόγος εἰς τὴν ἀνάληψιν Σωτῆρος), „Бесједа о преславној Богородици“ (Λόγος εἰς τὴν ὑπερένδοξον Θεοτόκον), „Бесједа на Благовијести“ (Λόγος εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν) и „Бесједа на пречасно Успење Богородичино“ (Λόγος εἰς τὴν πάνσελτον κοίμησιν).

Три бесједи „На виђење пророка Језекиља“ (Εἰς τὴν ὄρασιν Ἰεζεκιήλ), у којима типолошки тумачи виђење које је пророк Језекиљ имао на ријечи Ховару, су једини списи Николе Кавасиле који се даве егзегезом Светог Писма.

До нас је дошло 17 Кавасилиних писама упућених рођацима, пријатељима и истакнутим личностима његовог доба и 13 кратких записа.

Св. Никола Кавасила је један од најзначајнијих светотајинских теолога у историји Цркве. Његово богословље представља отворен и дубок дијалог православља са настајућим ренесансним погледом на свијет, дијалог у којем је утопији хуманизма без Христа супротстављен тецентрични хуманизам, црквено учење о човјеку створеном по лику и подобију Божијем и призваном ка обожењу и животу у Христу.

Истинско човјеково назначење, које је Бог коначно имао на уму када га је стварао, јесте цјеловит живот, живот у Христу. Да би се избавио од последица првородног гријеха било је неопходно да човјек духовно оживи. Духовни живот као и тјелесни живот, да би постојао, треба од неког да се роди. Прије Христовог оваплоћења он није био могућ будући да „ниједан човјек није био у стању да живи духовним животом прије него што дјеше саздано ово блажено Тијело“ (De Vit. in Chr. 4, 16). Пали човјек није имао снаге ни праведности да се спаси својим силама. Сам Бог Логос је савршио домострој спасења човјека посредством оваплоћења, тј. најтјешњег сједињења Бога и човјека.

Човјека су, по Кавасили, одвајале од Бога и представљале препреку његовом духовном животу три ствари: различитост природа (нестворена и створена), гријех и смрт. Христос је уништио прву препреку примивши људску природу у своју ипостас, другу – смрћу на крсту и последњу – својим васкрсењем. И када су на тај начин све препреке уништене „ништа више не спречава Духа Светог да се излије на свако тијело“ (De Vit. in Chr. 3, 5), да се „његов миомирис посвуда разлије и све преиспуни“ (De Vit. in Chr. 1, 2).

Својим рођењем од Пресвете Дјеве Марије Христос је пресаздао човјека, воспоставио у цјелости његово иконично биће и тако се показао као истински родоначелник обновљеног човјечанства. За разлику од првог Адама који је увео несавршен, пропадљив живот, Христос је као нови Адам постао отац бесмртног живота. Тај живот се човјеку нуди кроз Свете Тајне, у којима се, на симболичан и истовремено стваран начин, понавља цјелокупан домострој спасења. Изображавајући кроз Свете Тајне Христово погребљење и објављујући Његову смрт, рађамо се и сздајемо кроз њих, и на натприродан начин се сједињујемо са Њим.

Кавасилино схватање Светих Тајни битно се разликује од схоластичког учења. Схоластичари дефинишу Тајне као видљива дејстава кроз које се „тајно“ даје невидљива божанска благодат. Тајне, по Св. Николи Кавасили, представљају „врата“ и „пут“ којим Божански живот улази у творевину, ослобађа је од гријеха и смрти и саопштава јој живот и освећење. Посредством Светих Тајни „као кроз какав прозор у овај мрачни свијет улази Сунце правде и усмрћује живот саобразан са тим свијетом, а васкрсава живот натприродни; а Свјетлост свијета побјеђује свијет... уводећи вјечни живот у ово смртно и пролазно тијело“ (De Vit. in Chr. 1, 13). Свете Тајне усељавају Христа у нас, и усељавају нас у Христа. Христос се посредством њих улива у нас, мијења нас и преобраћа у оно што је Он сам.

Живот у Христу постаје „стварност не само у будућем вијеку већ и у садашњем“ (De Vit. in Chr. 1, 10), будући да је сам Спаситељ кроз Свете Тајне „сваком човјеку подарио власт да усмрћује гријех и да постане заједничар Његове велике побједе“.

Живот у Христу започиње Светом Тајном Крштења. Кавасила каже да у Крштењу задобијају биће и ипостас они који су до тада почивали у ништавилу. Стари Адам је био природни, биолошки „образац“ за своје потомке. У биолошком рођењу људи добијају староадамовско обличје, староадамовско устројство и живот као своја биолошка и психосоматска својства. У духовном рођењу човјек задобија христообразни начин постојања. Творачки Логос је у Свом Оваплоћењу, Погребењу и Васкрсењу претопио „стару грађу“ и излио новоадамовско обличје у себи, постајући нови, духовни „образац“ за човјека. Људска природа је тако примила обличје, образ, структуру и начин постојања обожене људске природе у Христу, због чега се „Крштење назива и печатом који у нас утискује царску икону Божију и Његов блажени лик“ (De Vit. in Chr. 2, 7).

Новокрштени бива рођен и саздан свјетлозарним рођењем и саздавањем и стиче истинско блаженство: „он који је претходно био тама, сада постаје свјетлост; он који није имао бића, сад постаје биће, и близак Богу и усиновљен од Њега, пошто је из тамнице и крајњег ропства доведен до царског престола. Јер, ова вода крштења један живот укида, а други открива – старог човјека потапа, а новог васкрсава“ (De Vit. in Chr. 2, 17).

За оне који нису крштени Кавасила каже да су „непознати и невидљиви“ Богу пошто су поставили себе далеко од свјетлости, „јер, очи не могу угледати ништа видљиво ако је оно без свјетлости, нити Бог може познати онога који није примио зраке који потичу од крштења“ (De Vit. in Chr. 2, 9). Из наведених разлога Крштење се назива просвјетљењем, „јер дарујући нам истинско постојање, оно нас чини познаницима Божијим, а водећи нас ка оној свјетлости, удаљава нас од злобе која је скривена у нама“ (De Vit. in Chr. 2, 10). Крштење се назива и бањом

„пошто уклања сваку прљавштину која као каква преграда спријечава божанске зраке да доспију до наших душа и омогућује нам да се чисти сусретнемо са свјетлошћу“ (De Vit. in Chr. 2, 10).

Након духовног рођења и препорода у бањи Крштења неопходно је стећи и одговарајућу дјелатност и енергију која приличи таквом рођењу. То нам омогућује обред Миропомазања који наше духовне енергије чини дјелатним. „Задобијање Светога Духа и Његових благодатних дарова (χαρίσματα) зависи од помазања светим миром“ (De Vit. in Chr. 3, 13). Зато је ова Тајна лична Педесетница сваког новокршеног. „Источено миро је наш заступник пред Богом и Оцем, и то зато што је постало помазање наших душа изливши се у њих“ (De Vit. in Chr. 3, 14).

Света Тајна Евхаристије је центар и источник хришћанског духовног живота и пуноћа и завршетак сједињења са Христом. Кавасила каже да „због тога Евхаристија долази последња од свих Светих Тајни, јер није могуће даље отићи нити било шта придодати“ (De Vit. in Chr. 4, 2). „Савршавање Евхаристије пружа осталим Светим Тајнама могућност њиховог савршавања... јер без ње остале Тајне не могу бити остварене“ (De Vit. in Chr. 4, 6). У Евхаристији се свецијели човјек, са свим аспектима свога бића, са свим душевним и тјелесним силама и осјећајима, најтјешње сједињује са Христом, преображавајући се и обожавајући се у Њему. У Евхаристији не примамо нешто што је Христово, као у Тајнама Крштења и Миропомазања, већ самог Васкрслог Господа.

Христос је присутан у свим Светим Тајнама, Њиме се помазујемо, у Њега се погружавамо, Он је наша Тајна Вечера, али није присутан на исти начин: „Крштењем Он ослобађа човјека од свакога зла и утискује у њега Своје обличје, а Помазањем га чини учесником у енергијама Светога Духа, чија ризница човек постаје благодарећи оваплоћењу Христовом. Али кад доведе хришћанина пред свету Трпезу и дарује му да једе Његово Тијело, Он га у потпуности мијења и преноси га у Своје Божанско стање, и тада глина није више глина (Кавасила пореди још некршеног човјека са глином која је погодна за свако обликовање) – пошто је попримила царско обличје – већ постаје само Тијело Царево“ (De Vit. in Chr. 4, 2).

Кавасила нарочито наглашава реализам и стварност Тијела и Крви у Евхаристији и одбацује симболичко схватање ове Тајне и евхаристијску терминологију иконобораца: „Хљеб Тијела Господњег (ἄρτος τοῦ Κυριακοῦ σώματος) није прототип (τύπος) и није дар који има обличје (εἰκόνα) истинског Дара, нити он, као на каквој слици, собом изображава спасоносна страдања Христова Тијела Господњег; то је истински Дар, само Пресвето Тијело Владике, које је истински поднијело сва она понижења, ране, распеће, пробадање... које је шибано, злостављано, плувано и окусило жуч. Исто тако, и Вино постаје сама Крв, која је истекла из прободеног Тијела. То Тијело и та Крв – зачети су од Духа

Светога, рођени од блажене Дјеве, погребени су и васкрсли у трећи дан, вазнели се на небеса и сјели са десне стране Оца“ (Sac. Lit. interp. 28). Хљеб Свете Евхаристије, који је Христос, је жив у дословном смислу те ријечи и зато је способан да саопштава нетрулежни живот. У својој трансцендентности он не само да се претвара у Тијело Господње, него претвара и самог причасника у оно што је Он сам. Тако човјек реално постаје уд Христовог тијела кога храни и оживљује Глава.

Евхаристија нас чини сродницима Христовим више него што нас тјелесно рођење чини сродницима са нашим родитељима. Заједница вјерних са Христом у Евхаристији је, по Николи Кавасили, тијешња и дубља од заједнице дјецe са њиховим биолошким родитељима. Биолошки родитељи предају дјеци „сјеме“ и „силу“ живота. Од њихових тијела имамо ово тијело, а од њихове крви саздан је наш живот, и то је оно што родитеље чини нашим истинским родитељима. Исто је тако и са Христовим родитељством, јер смо ми тијела од Тијела Његовог и кости од костију Његових. Ипак је велика разлика између једне и друге заједнице, јер код биолошког родитељства „садашња крв не припада више и родитељима, него је њихова била прије но што је постала дјетиња, а то је оно што чини род, односно да оно што сада дјеци припада најприје бјеше родитељско. Плод заједничарења у Евхаристији је у томе да крв, којом ми сада живимо, постаје Крв Христова, а тијело, које за нас савршава Свету Тајну, постаје Тијело Христово; заједнички су исто тако и удови, а заједнички је и живот“ (De Vit. in Chr. 4, 20). „Ако је заједница тијела и крви са оцем оно што дјецу чини дјецом, јасно је да смо са Спаситељем сроднији преко Свете Трпезе него са властитим родитељима кроз заједничку природу. Кад се дјецa раставе од својих биолошких родитеља, ништа их не спријечава да и даље живе, али кад се удаље од Христа, она духовно умиру“ (De Vit. in Chr. 4, 22). Док биолошки синови не могу самостално да се изграђују и живе уколико се не раставе од својих родитеља, духовно синовство остварено кроз Свете Тајне почива у сапостојању и у заједничарењу, а раздвајање од Христа представља пропаст и погибао.

Заједничарењем у Светим Тајнама хришћанин реално живи животом који испуњава Христа и тај живот постаје његов нови, нетрулежни живот. Наша душа и тијело и све силе постају одмах духовни, пошто се Његова Душа сједињује са нашом душом, Његово Тијело са нашим тијелом, Његова Крв са нашом крвљу. Будући да оно што је божанско преовладава над оним што је човјечанско онда бива онако како је рекао апостол Павле „Живим – не више ја, него живи у мени Христос“ (Гал 2, 20).

Кавасила стално истиче синергијски карактер свештенорадњи и синергијски карактер живота у Христу. „Живот у Христу нам је, с једне стране, дарован од Бога, а с друге, плод је нашег труда; тако он представља и чисто Његово дјело, али и дјело наше ревности“ (De Vit. in Chr. 1,

11). „Иако нам Бог све Своје Светиње даје на дар... Он, ипак, захтијева од нас да обавезно будемо спремни да их примимо и да их сачувамо и не предаје нам Своје освећење ако немамо у себи одговарајућег расположења. На такав начин Он нас крштава, помазује, храни и предаје Дарове са Своје страшне Трпезе“ (Sac. Lit. interp. 1, 2).

Нико не може уживати у божанским добрима ако није за њима жудио. Божије промишљање о човјечанској природи сви људи подједнако уживају, али Његове Дарове, који награђују човјекову вољу, уживају само они који су пред Богом благочестиви. „Од човјекове воље зависи избор онога што је добро... а награда за све то је крајње блаженство“ (De Vit. in Chr. 2, 36). Када имамо жељу за божанским добрима, у стању смо то и да остваримо, а кад немамо жеље, онда није могуће уживати сва та добра.

Интересантна су Кавасилина расуђивања о чудима. Он каже да чуда нису обавезно доказ врлинског живота будући да „нису присутна код свих светитеља, нити су, опет, сви они који су чинили чуда били дјелатељи врлине. Јер, многи од оних који су велике ствари пред Богом постизали, никаква чуда нису чинили, а истовремено, неки од злих људи бијеху у стању да покажу таква чудесна дела. Онима, дакле, који Христа призивају, ништа није немогуће учинити – не зато што им то њихов начин живота омогућује, већ да би се тиме открио Онај Кога призивају“ (De Vit. in Chr. 7, 3). „Ниједан светитељ није био у стању да докучи на који начин треба да се подвизава како би стекао могућност да чини чуда. И не само то. Када у њиховом животу није било чуда, они никакву жељу за чудима нису имали нити су их тражили, а када су, опет, ова била присутна, није им било допуштено да се због њих радују: *Не радујите се њојме*, вели Јеванђеље (Лк 10, 20), *што вам се духови њокоравају, нејо се радујите што су имена ваша записана на небесима*. Према томе, пошто чуда човјеку не доносе врлину и пошто не могу бити њен показатељ онда кад постоје, неприродно је да их неко тражи како би се увјерио у постојање врлине“ (De Vit. in Chr. 7, 4).

У 2. књизи списа „О животу у Христу“ Кавасила говори о различитим улогама ипостаси Свете Тројице у домостроју спасења. Иако од свега доброга што је Бог од самог почетка учинио Својој творевини, не постоји ништа што се односи само на Оца, или на Сина, или на Светога Духа, већ је свако од тих добара дјело Тројице која је заједнички одлучила о нашем спасењу и промишљала о његовом спровођењу у дјело, ипак је улога сваке ипостаси у домостроју спасења различита. Када свештеници приликом савршавања Свете Тајне Крштења призивају Бога не узвикују име „Бог“ које је заједничко свој Светој Тројици „већ подробније и савршеније опјевавају својства сваког од лица Свете Тројице“ (De Vit. in Chr. 2, 18) и крштавају у име Оца и Сина и Светога Духа. То чине зато што је свако од „блажених лица“ дало по-

себан допринос: „Отац се спријатељио са човјеком, Син је спријатељио човјека са Собом, а Свети Дух је постао дар онима који су већ постали пријатељи Божији. И тако, један нас је ослободио, други представља искупљење којим смо ослобођени, а Дух је слобода. Један нас је изнова саздао, другим смо изнова саздани, а Дух је онај који животвори... и при нашем првом стварању... један је створио човјека, други је био рука Творчева, а Утјешитељ је био дах Онога Који живот удахњује“ (De Vit. in Chr. 2, 19).

У 30. и 31. глави списа „Тумачење Божанске Литургије“ налазимо умјерену полемику Св. Николе Кавасиле са Латинима поводом епиклезе. Он каже да се неки од Латина по овом питању хватају у коштац са православним учењем тврдећи да послије ријечи Господњих „Узмиџе, једиџе...“ и оних које затим слиједе, није потребно додавати више никакву молитву да би Дарови били освећени јер су они освећени ријечима Господњим. Кавасила наглашава да је Бог такође рекао „Рађајџе се и множиџе се“, али да је потребна брачна заједница и сједињење мужа и жене, и све остало старање да би се испунио Божији благослов. „Као што сматрамо да је за рађање дјете неопходна брачна заједница, а послије сједињења се ипак молимо Богу да нам подари дјецу, и не мислимо да тиме омаловажавамо оне творачке ријечи; јер знамо да је Он узрочник рађања, али то остварује кроз сједињење мужа и жене, кроз храну и кроз све остало. Тако и овдје, вјерујемо да је ријеч Божија оно што савршава Свету Тајну – али кроз свештеника, кроз његове прозбе и молитве“ (Sac. Lit. interp. 30, 3). Римокатолици, по Св. Николи Кавасили, неоправдано оптужују православне да „имају више повјерења у своје молитве него у ријечи Господње“ и „да свету Тајну доводе у зависност од нечега неизвјесног као што је људска молитва“ (Sac. Lit. interp. 30, 1). Оно што молителе подстиче на молитву јесте то што „не полагају наду у себе, већ у Бога, Који је обећао да ће дати онима који заишту“. Онај који се моли „оставља себе и прибјегава Богу, јер је спознао властиту немоћ и због тога све Њему препушта“ (Sac. Lit. interp. 30, 4). И друге свете Тајне савршавају се такође кроз молитву: „Молитвом се обавља и рукоположење свештеника и архијереја... свештеничким молитвама савршава се и Света Тајна јелеосвећења“. Ако је неизвјестан исход молитава, како тврде римокатолици, онда је неизвјесно и незнано то „да ли је свештеник оно за шта га сматрамо... и да ли миро може да освећује“ (Sac. Lit. interp. 30, 4).

Кавасила истиче да ни у латинској миси послије ријечи Господњих „Узмите, једите...“ не изостају молитве за освећење Дарова. Таква је молитва *Supplices te rogamus*: „Заповиједи да уздигнути буду ови Дарови руком анђелском на Твој наднебесни Жртвеник“. Ријечи *да уздигнути буду ови Дарови* односе се на хљеб и вино који још увијек нису примили освећење. „Због тога се моле за њих имајући на уму да је Даровима још

увијек потребна молитва, и моле се да ови буду уздигнути јер се још увијек налазе доље и нису жртвовани, те помињу Жртвеник како би ови били положени на њега и принесени на жртву. За то је потребна и рука анђела, јер друго свештенство, ово човјечанско, како вели божански Дионисије, не може без помоћи првога, анђелскога свештенства... Ова молитва нема за циљ ништа друго до претварање Дарова у Тијело и Крв Господњу... Свештеник се, дакле, моли да Свети Дарови буду узнесени на тај наднебесни Жртвеник, што значи да буду освећени, те да буду претворени у само наднебесно Тијело Господње а да при том не мијењају своје мјесто нити да са земље пређу на небо, јер видимо да су они и послуже молитве пред нама као што су били и прије ње.“ (Sac. Lit. interp. 31, 5–8).

Свети Симеон Солунски

(Συμεών Θεσσαλονίκης; Symeon Thessalonicensis Archiepiscopus)

О животу овог значајаног црквеног писца и једног од најобразованијих људи свога доба нема много података. Рођен је и васпитаван у „царском граду“, катедри благочестивих царева и престолу великог свештенства. Симеонова љубав према византијској престоници није имала граница. За њега је Цариград представљао источник истинске вјере и правог дјелања. Иако је био веома обдарен интелектуалним способностима свјетске науке га нису интересовала. Не знамо поуздано гдје се и када замонашио, али се из његових проповиједи може закључити да је највјероватније био ученик „светих Ксантопула“ Калиста и Игњатија. Са посебним поштовањем и уважавањем односио се према Св. Симеону Метафрасту, па је изгледа у његову част примио монашко име Симеон. Он није спадао у групу оних клирика о којима се говори да су се замонашили само због каријере. О монаштву увијек пише са великим поштовањем и види у њему виши и богоугоднији начин живота и узвишени циљ. Припадао је групи монаха исихаста тијесно повезаних са царским и патријаршијским двором. Био је у пријатељским односима са царем Манојлом II и са васељенским патријархом.

У узрасту од око тридесет година Св. Симеон је примио свештенички чин. У чин архијереја посвећен је између јуна 1416. и априла 1417. године. У новембру 1420. постављен је за архиепископа солунског. Као архиепископ бранио је религиозну и политичку независност своје пастве. У то вријеме Турци су опсиједали Солун али нису успјели да га заузму за његовог живота. Од 1408. до 1423. градом је управљао млади деспот Андроник Палеолог, трећи син цара Манојла II, на кога је светељ је имао велики утицај. Он га је непрестано одушевљавао за борбу

против Турака. Као истински патриот, бодрио је и подстицао становништво Солуна за борбу против Турака, чиме је задобио љубав народа. Св. Симеон је предао анатема све оне који би хтјели или покушали предати град непријатељима Христовим и признати њихову власт законитом. За Св. Симеона пад Солуна и Цариграда неиздјежно би довео до пада хришћанске Империје – тог последњег бастиона православне вјере.

Када је 1423. године султан Мурат опколио Солун положај становништва је био веома тежак па су градске власти, не видећи излаз и не очекујући помоћ од Цариграда, одлучиле да град предају Венецијанцима. Иако је био сагласан са војном помоћи Запада, Симеон је био против тога да се град преда на управу Венецијанцима јер се плашио да ће слобода и независност Цркве тиме бити угрожени. Он је стално имао на уму шта се десило са Цариградом када су га у вријеме Четвртог крсташког рата заузели и разрушили Латини. У потпуно безнадежном стању град је ипак предан Венецијанцима, од којих је Св. Симеон добио гаранције да ће бити очувана независност Православне Цркве. Међутим, одмах након заузимања града Венецијанци су тражили од солунског архиепископа не само да се помињу њихова имена на Литургији и да буду дочекани у храмовима са свештенством и кађењем него и помињање папе као главе васељенске Цркве на Литургији, што је Св. Симеон категорички одбио. Светитељ се упокојио у септембру 1429, а само шест мјесеци касније Турци су заузели Солун, а Саборну цркву претворили у џамију. Колико је био поштован и вољен од стране својих суграђана најбоље свједочи чињеница да је одмах након смрти био прослављан као светитељ и да му је састављена служба.

Св. Симеон је аутор многобројних радова на литургијске, пастирске, догматске, канонске, историјске, етичке и политичке теме. Он се такође истакао као црквени пјесник (24 канона и 158 стихира), а саставио је и велики број молитви (27).

Симеоново највеће и најзначајније дјело „Дијалог против свих јереси и о једној вјери, свим свештеним службама и Тајнама Цркве“ (Διάλογος κατά πασῶν τῶν αἰρέσεων καὶ περὶ τῆς μόνης πίστεως, τῶν ἱερῶν τελετῶν τε καὶ μυστηρίων πάντων τῆς ἐκκλησίας; *Dialogus contra omnes haereses*) садржи догматски и литургијски дио. У првом дијелу аутор излаже православну тријадологију, христологију и пневматологију, а затим говори против свих јереси укључујући и учења Варлама, Латина и богумила. У другом дијелу опширно тумачи седам Светих Тајни Цркве, симболику храма, поредак седам богослужења у току 24 часа и на крају тумачи Литургију пређеосвећених дарова, чин артоса-панагије и службу погребца.

Своје друго по значају дјело „Тумачење божанског храма и у њему свештеника, ђакона и архијереја“ (Ἐρμηνεία περὶ τε τοῦ δείου ναοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ἱερῶν τε περὶ καὶ διακονῶν, ἀρχιερέων; *Expositio de divino*

templo et de sacerdotibus) светитељ је написао под снажним утицајем Св. Максима Исповиједника и Дионисија Ареопагита. У овом раду Св. Симеон говори о храму, мјестима и предметима у њему, о свештенству и његовим одеждама и о црквеним пјесмама и службама.

Три списа Св. Симеона везана су за Никеоцариградски Символ вјере: „Дванаест глава или чланова које садрже у себи једну хришћанску вјеру нашу“ (Περὶ ἐκτικὰ ὡς δυνατὸν τῆς μόνης τῶν χριστιανῶν ἡμῶν πίστεως κεφάλαια δώδεκα; Articuli duodecim fidei unicum nostram christianorum); „Тумачење дожанственог и свештеног Символа наше православне и непорочне вјере хришћанске“ (Ἐρμηνεία συνοπτικὴ κατὰ δύναμιν εἰς τὸ τῆς ὀρθοδόξου καὶ ἀσκητικῆς ἡμῶν πίστεως τῶν χριστιανῶν θεῖον καὶ ἱερόν Σύμβολον; Expositio divini et sacri symboli); „Изложење неопходних упутстава у вези ријечи дожанственог Символа, одакле су сабране и против кога су уперене“ (Ἐκθεσις ἀναγκαιότητὸς περὶ τῶν τοῦ ἱεροῦ Συμβόλου ῥήσεων, ὅθεν συνελέγησαν καὶ κατὰ τινῶν συγχείμεναι εἶσιν; Expositio utilissima de sacri symboli vocibus et dictus). У првом спису светитељ укратко објашњава догматски смисао (значење) сваког члана (главе) Символа вјере; у другом спису даје подробно тумачење Символа; у трећем, помоћу библијских цитата, доказује да је Символ потпуно утемељен на Божанском откривењу и да су готово сви изрази преузети из Светог Писма.

Од његових посланица најзначајније је „Писмо подршке побожности против Агарјана“, у којем позива вјерне да се храбро супротставе Турцима и да буду постојани и непоколебљиви у вјери зато што „Истина – Христос Бог наш, тражи од нас да дјелима и рјечима исповједамо истину пред свим људима – и пред благочестивим и пред неблагочестивим и свим јерествујућим“.

У свом богословствовању Св. Симеон је потпуно вјеран Светом Писму и Светом Предању. Код тумачења Светих Тајни користи анагошки, симболички метод. Један од најбољих познавалаца стваралаштва Св. Симеона Јован Фундулис наводи четири главне тачке његове светотајинске ерминевтике: 1) све свештенорадње су састављене од два елемента, духовног и материјалног, и тиме су повезане са Оваплоћењем Христовим; 2) све Тајне и свештеностејства установио је Сам Христос и први их „на Себи извршио“; 3) све што се врши у храму, и службе и Тајне и објекти у њему, има христолошки карактер и симболише Христово очовјечење; 4) сва света богослужења и чинодејства имају небески и трансцендентни карактер.

Тајна Христова лежи у основи цјелокупног живота Цркве и представља, по Св. Симеону, кључ за тумачење и разумијевање богослужења, свештенорадњи и Тајни Цркве. Центар и срце свих богослужбених и свештених чинова и радњи јесте Света Евхаристија: „То је Тајна над тајнама, освећење светих и Светиња над светињама, обред над свим

обредима, гдје је Христос извршилац обреда и на Њему се обред врши, јер сам извршилац Логос изврши га (обред) и предаде, и Он сам је обред“. У Светој Евхаристији се на симболичан начин понавља цјелокупан домострој спасења, од стварања свијета и човјековог пада у рају до Христовог Оваплоћења и Царства небеског.

Архиепископ солунски оштро критикује латинску и јерменску праксу савршавања Евхаристије на бесквасним (пријесним) хљебовима. У Евхаристији хљеб треба да буде „одушевљен“ (ἐμψυχος) и „истински савршен“ (ἀληθῶς ἄρτιος) да би указао на реалност и пуноћу Христовог очовјечења. Било је неопходно да Христос буде савршени човјек са разумном и словесном душом, да би нас читаве преобразио. Квасац, по Св. Симеону, означава душу, вода означава Крштење, а со означава разум. Праксу коришћења квасних хљебова у Евхаристији светитељ заснива и на Светом Писму: „Данас вјерујемо да је Спаситељ савршио на квасном хљебу Пасху коју је желио, мада је прије тога вршио и законску. Пошто је сјдео за столом, и пошто бјеше здјела у коју је умочио Јуда, види се да није савршио законску Пасху, јер закон каже да мора све бити печено на ватри, а не кувано у води“ (De sac. lit. 91). Приношење *мртвих и бездушних бесквасњака* представља, по Симеону, обнављање јудејске праксе и повратак на Стари Завет: „Држи се православља, не приноси мртве и бездушне бесквасњаке, не обнављај обреде јудејске, не уводи Закон, не празнуј на бесквасњацима“ (De sac. lit. 88 // PG. 155. col. 268).

Светитељ такође критикује западни обичај установљен у XIII вијеку да се на Литургији не причешћују мала дјеца због тога што она не знају смисао причешћа и чиме се причешћују. Он каже да та пракса противрјечи предању Васељенске Цркве (De sacramentis // PG. 155. col. 236–237).

Св. Симеон брани православну праксу призивања Светог Духа (епиклезу) ради претварања Светих Дарова на Литургији и наглашава да то никако не може да се протумачи као да Тајну савршава човјек а не Бог: „Јереј знаменује крстом Дарове када произноси *Примијше, јегуше* и *Пијше од ње сви*. И послје тих ријечи велики Василије назива дарове ἀντίτυπα. Али када јереј принесе Дарове и каже *Твоје од твојих* и призове (ἐλικαλέσασθαι) благодат Духа он, истински вјерујући у њено присуство након свештеничке молитве, знаменује хљеб говорећи: *И учини овај Хлеб часним Тијелом Христѡа Твоѡа*, а потом и вино говорећи: *А шѡо је у Чаши овој часном Крвљу Христѡа Твоѡа*, а након тога знаменује заједно Дарове и произноси: *Прећворивши их Духом Твојим Светѡим*, додајући *Амин* којим се потврђује Тајна и смјело исповједа да су предложени Дарови постали Тијело и Крв Христова по Његовој сили и Оца и Духа, и ничега ту нема људског, будући да се све савршава Божанском благодаћу“ (Exp. de div. tem. 86 // PG. 155. col. 737).

У византијској традицији била је распрострањена пракса клањања вјерних на великом входу у којој су неки видјели идолопоклонство. Ову

праксу Св. Никола Кавасила и Св. Симеон Солунски у својим дјелима различито тумаче. Кавасила каже да међу вјернима има оних који чине поклон сматрајући да се клањају Тијелу и Крви Христовој и да тако падају у заблуду због тога што не разликују обичну Литургију, на којој дарови (током великог входа) „још нису претворени и принесени на жртву“ и Литургију пређеосвећених дарова на којој су „они већ Тијело и Крв Христова“. Он сматра да само клањање на великом входу није знак непобожности, али истиче да се не треба клањати још неосвећеним даровима већ треба „тада да паднемо на кољена пред свештеником и да га молимо да нас помене у молитвама које слиједе, јер нема друге молитве која може имати толику моћ и који нам може пружити толико извјесна надања као што је приношење ове страшне жртве, која је, не тражећи ништа заузврат, очистила непобожност и безакоње овога света“ (Sac. Lit. interp. 25, 4).

За разлику од Кавасиле Св. Симеон сматра да се вјерни на великом входу могу клањати и самим Даровима. Иако ти Дарови нису претворени они су предложени Богу за вријеме проскомидије, када је над њима прочитана молитва са проздом да буду принесени у „наднебески жртвеник“, чиме су постали ἀντίτυπον Тијела и Крви Христове. Термин ἀντίτυπον код Св. Симеона указује на нарочит статус предложених дарова, који још нису претворени у Тијело и Крв Христову, али су добили претходно освећење за вријеме проскомидије. Он побдија оне који су говорили да је поклоњење Даровима за вријеме великог входа идолопоклонство, јер тако називају предложене Дарове идолима (εἰδωλα) и постају гори од нечастивих иконобораца. Св. Симеон пореди поклоњење Даровима са поклоњењем иконама: „Божанске иконе су свете зато што су истински образи (μορφώματα τῶν ἀληθινῶν), а предложени Дарови су свети зато што су принесени да би постали Тијело и Крв Христова. Ако треба да одајемо част и поклоњење свештеним иконама, онда смо још више дужни клањати се самим Даровима који су ἀντίτυπον, како каже велики Василије, и принесени су да би постали Тијело и Крв“ (Exp. de div. tem. 78 // PG. 155. col. 728–729).

Свети Марко Ефески

(Μάρκος ὁ Εὐγενικός)

Бескомпромисан борац за чистоту православне вјере, Св. Марко Ефески родио се 1391. или 1392. године у Цариграду, у племенитом роду Евгеника. Његов отац Георгије био је ђакон и сакеларије Велике Цркве Св. Софије, и истовремено учитељ и руководитељ у школи при тој цркви. Мајка Марија била је кћи честитог и богољубивог љекара.

Дијете је на крштењу је добило име Мануил, што у преводу значи *С нама је Бој*, а што је, по агиографу, био пророчки предзнак његовог значаја за Цркву. Први учитељ и васпитач младог Мануила био је његов отац, под чијим је руководством „изучавао реторске и математичке науке“. У својој тринаестој години дјечак је остао без оца, али га то није спријечило да настави школовање код двојице тада чувених професора. Реторику је изучавао код Јована Хортасмена, а философију код Георгија Гемиста Плитона. У изучавању наука Мануил се одликовао марљивошћу и брзим напредовањем; но исто тако красило га је скромно понашање и смиреност.

По завршетку школе Св. Марко је стекао звање ретора и постао учитељ и васпитач у школи, којом је раније руководио његов отац. Међу његовим ученицима био је и Георгије Схоларис, потоњи патријарх Цариградски, који истиче одлучујући утицај Св. Марка на духовно и интелектуално формирање својих ученика: „Ми не бисмо у довољној мјери постали заједничари познања истине да он није посијао у нама прва њена сјемена својим учењем и својим молитвама, у којима је често молио од Бога наше оплодотворење и више него ико други подстицао у нама ревност за истином“ (Надгробна бесједа).

Иако се налазио у свијету Св. Марко је живио непорочно, као аскета, „ни једног дана не пропуштајући Свештену Вечеру у Великој Цркви, тако да је човјек могао да га види и зими и љети како се подвизава“. Његов морални лик најбоље је описао Георгије Схоларис у надгробној бесједи: „Могу рећи о праведности покојног нашег оца да је, још као младић и прије него што је умртно своје тијело у Христу, већ био праведнији од подвижника који живе у пустињи, и да, одбацивши све свјетовно ради Христа и примивши терет послушања Богу, никада се није одвојио од Њега, никада се није интересовао испразношћу овога свијета, није се обмањивао његовом привременом славом и до саме смрти сачувао је ватрену љубав према Христу. Живећи у престоници, њему је био туђ њен живот, јер ништа га није везивало за њу. Дубоко поштован од стране свих, он не само да није тражио почести него их није ни прижељкивао“.

Св. Марко је био у пријатељским односима и са цариградским патријархом Јефтимијем и са царем Манојлом II. Када се Јефтимије упокојио светитељ му је саставио канон и стихире које свједоче о његовој блискости и љубави према патријарху. Постао је савјетник цара Манојла II и „био одређен за редактора његових списа“ (των εκείνου συγγραμμάτων διορθωτής καταστάς; Јован Евгеник, Синаксар Св. Марку).

Иако је, будући да је био изузетно образован и близак са највишим круговима цариградског друштва, могао да оствари сјајну свјетовну каријеру, његовом душом нису „овладали испразност и лажно богатство, елегантне и украшене тоге и остало, на чему почива благостање овога света“. Он је у двадесет шестој години живота напустио престоницу

и отишао на острво Антигон, пошто није могао више да обузда своју жељу да се замонаши. Тамо је изабрао себи за духовног оца угледног подвижника старца Симеона, који га је постригао за монаха давши му име Марко. Старац Симеон је био велики духовни руководилац о којем, нажалост, не постоје детаљнији подаци. Јован Евгеник га назива „чудесни овај Симеон“, а Георгије Схоларис каже да се Св. Марко „предао на послушање тада највећем од наших учитеља врлина“.

На острву Антигон, које је било под влашћу византијаца, а налази се на улазу у Никомидијски залив, Свети Марко је у молитвеном тиховању проживио око двије године. Из Синаксара Јована Евгеника сазнајемо да се на острву заједно са Светим Марком подвизивао његов вршњак Доротеј, син црквеног великодостојника Валсамона. Због турске опасности светитељ је заједно са својим духовним оцем и наставником Симеоном напустио острво и отишао у чувени Мангански манастир Св. Георгија, гдје је наставио свој подвиг.

Послије смрти престарјелог митрополита Ефеског Јоасафа 1437. године Св. Марко је против своје воље постављен за митрополита Ефеског. Он се тога избора прихватио тек послјије многих умољавања и нагоњења, и то, како сам каже, једино из послушања Цркви у тешким временима. О уздизању Св. Марка на архијерејску катедру Георгије Схоларис каже: „Примио је узвишени духовни чин једино ради заштите Цркве својом рјечју. Била јој је потребна сва снага његове ријечи да је задржи од скретања са правог пута, на који су је већ вукли њени нови предводници“ (Надгробна бесједа).

У то вријеме је цар Јован VIII, сматрајући да може да помогне своме од Турака угроженом царству склапањем уније са Римом, почео да саставља грчку делегацију од најученијих људи престонице за унионистички сабор. Цар Јован VIII је, као и његов претходник Манојло II, дубоко поштовао Св. Марка, што се може закључити на основу тога што је светитељ написао читав низ дјела на његову молбу и што је по царевој жељи заузео изузетно висок положај у грчкој делегацији. Св. Марко је назначен за егзарха сабора источних отаца и одређен да замјењује патријарха Александријског, патријарха Јерусалимског и патријарха Антиохијског.

На челу многобројне грчке делегације која је кренула на сабор у Италију били су цар Јован VIII Палеолог и остарјели патријарх Јосиф. Сабор је свечано отворен у Ферари, у прољеће 1438, а поздравну бесједу папи Еугену IV изговорио је Св. Марко. Његова поздравна бесједа свједочи да је тврдња како је Св. Марко тобоже био непријатељ уније чак и прије него што су преговори између православних и римокатолика могли да почну и да је поставио себи за циљ да саботира преговоре, у потпуности без основа. Он је искрено желио да се раскол превазиђе и гледао је на њега као на тешку рану на тијелу Цркве, коју ју потребно што прије зацјелити: „Данас удови Тијела Господњег, који су раније би-

ли раздјељени и раздвојени током многих вијекова, хитају ка узајамном јединству... Погледај, Господе, подјелу нашу, како је жалосна и како смо по самовољи и дрскости ради угађања телу злоупотребили слободу и постали слуге гријеха... Ја мислим да ће онај ко је увео ту раздиобу и растргао свише изаткани хитон Господњега Тијела бити подвргнут већој осуди неголи они што Христа распеше и неголи сви од памтивјјека безбожници и јеретици!“

Да би рана хришћанства била исцијељена, потребно је најприје знати природу „болести“ и њене узроке. Сагласност са црквеним оцима (*consensus patrum*), са предањским учењем Цркве је, по Св. Марку, услов за превазилажење раскола, а новине које је увела Римска Црква нису сагласне са учењем отаца: „Некада смо у потпуности говорили исто и међу нама није било раскола, и тада смо на обје стране били у сагласности са оцима. Сада, када не говоримо исто, како можемо бити заједно? Ми и сада говоримо оно што смо говорили и раније и у сагласности смо како у односу на саме себе тако и у односу на оце, и наше и ваше, ако желите да признате оно што је истинито. А ви, увевши новине, овим свакако показујете да сте у несугласици прије свега према самима себи, затим у односу на заједничке оце и, на крају, у односу према нама. Због чега да се не вратимо на ону добру сагласност која ће показати да исто исповиједамо и у односу на саме себе и једни на друге, и на оце, и раскол ће бити уништен и сабраће се растурени и свако ће добро учинити?“ (Поздравна бесједа Св. Марка).

Сагласност са оцима подразумијева, по Св. Марку, сагласност са одлукама васељенских сабора, са предањским учењем Цркве, а не сагласност са мишљењем неког појединачног оца: „Али на ово ћемо одговорити да је велика разлика између онога што је речено у канонским списима и Предању Цркве и онога што је било од стране сваког од учитеља појединачно написано или чак његовим учењем. Тако, као прво, оно што нам је предато од самог Бога морамо да вјерујемо и да усклађујемо једно са другим, ако се покаже да се нешто не слаже. Другоме, пак, не морамо безусловно да вјерујемо и да га прихватимо без разматрања. Јер могуће је да је неко и учитељ, а ипак не говори све потпуно исправно. Јер какву би потребу имали оци за васељенским саборима, ако сваки од њих није могао ни у чему да одступи од истине“ (Друга бесједа Св. Марка о чистишлишном огњу).

Св. Марку је послије првих дискусија било јасно да римским схоластичарима није било стало до истине, па је хтио да напусти сабор. Али је под притиском цара, и по лукавој политици папе, сабор настављен у унутрашњости Италије, у граду Флоренцији (Фиренци). За разлику од Фераре, која била мјесто указивања међусобне части, мјесто заједничких трпеза и теолошких расправа које су увијек биле испуњене узајамним добрим жељама, Флоренција је постала мјесто гдје су,

према ријечима Светог Марка, Латини скинули своје маске у односу на православне представнике, вршећи немилосрдан притисак да се постигне унија под условима које су они жељели. Већина чланова грчке делегације подлегла је притиску и била спремна да чини компромисе на штету Православне Цркве, истичући да само унија и помоћ коју ће Византија добити од Запада може спасти Отаџдину која је у толикој мјери притиснута од стране Турака. Ићи на компромис, „пронаћи нешто средње“, постаје основа теолошких тежњи грчких представника. Али „наћи нешто средње“ било је немогуће, што је јасно изразио Свети Марко Ефески следећим ријечима: „Може ли постојати нешто средње између истине и лажи, негирања и тврђења, свјетлости и мрака? И мада између свјетлости и мрака може да се нађе нешто средње, што се назива *сумраком*, ипак између истине и лажи не може да се нађе ништа средње“ (Окружна посланица). Када су се неки чланови грчке делегације обраћали Светом Марку ријечима: „Наћи нам излаз, икономију“, он им је одговарао: „Вјера не дозвољава икономију. То је исто као да се каже: одсијеци себи главу и иди куда хоћеш“ (Житије Св. Марка).

Већина сједница Флорентинског сабора сводила се на то да се оправда латинско учење о исхођењу Светог Духа и од Сина (*Filioque*). Исидор Кијевски и Висарион Никејски су наводили цитате из дјела црквених отаца како би помирили учење грчких отаца са учењем Латина о исхођењу Светог Духа и од Сина. Св. Марко Ефески је узалуд указивао да мјеста која они наводе представљају фалсификате интерполиране у рукописе од стране Латина. Он је био једини који је одлучно бранио православни догмат о исхођењу Светог Духа. Учења о чистишту, папи и друге латинске новотарије, мада су неприхватљива и погрешна, ипак нису толико заразна као *Filioque*, јер *Filioque*, по Св. Марку, крњи и квари предањску апостолску вјеру у Свету Тројицу.

Када су се Грци сакупили ради коначне одлуке и гласања, сваком учеснику било је понуђено да представи писмену изјаву о својој вјери. Иако је Св. Марко саставио своје исповиједање вјере он га није предао, јер је сматрао да би то било бесмислено пошто је био усмањен у свом противљењу *Filioque*. Ово „Исповиједање вјере“ он је објавио православном свијету тек након повратка у Цариград.

У недељу, 5. јуна 1339. године, чланови грчке делегације потписали су унију. Само један јерарх, Св. Марко Ефески, је одлучно и храбро одбио да је потпише. Када је видио да на акту о унији, међу тридесет три потписа, нема и оног којег је највише прижељкивао, папа Еуген је узвикнуо: „Дакле, ништа нисмо урадили!“ Папа је био свјестан стварне ситуације на Истоку и знао је да Св. Марко више него остали чланови делегације представља менталитет који је преовладавао на Истоку.

Св. Марко се вратио у Цариград 1. фебруара 1440. године, заједно са царем Јованом VIII и осталим члановима грчке делегације. И по-

ред свег насиља царске власти и присутних папских легата унија није могла бити спроведена, нити је ишта значила за народ и вјерни клир, на челу са Св. Марком. У том периоду међу присталицама Св. Марка Ефеског није било ниједне личности на високом положају, ни на царском двору ни на патријаршијском двору. Епископат, који су предводили патријарси Митрофан и Григорије Мамас, био је у рукама унијата. Многобројну духовну војску, која се окупила око Светог Марка као проповиједника и свједока Истине, чинили су монаси, ниже свештенство и прост народ.

Св. Марко се кратко задржао у престоници. Без царевог знања, тајно је напустио Цариград 15. марта 1440, и отпутовао својој под Турцима поробљеној пастви у Ефес. Тамо се у потпуности предао обнови црквеног живота. Обилазио је цркве, обраћао оне који су залутали у вјери, рукополагао свештенике и брину се за пострадале и несрећне. Био је ипак принуђен да због болести и напада којима је био изложен зато што није потврђен од турских власти напусти Ефес намјеравајући да остатак живота проведе на Светој Гори. Када је брод којим је пловио пристао на острву Лимносу, једном од малобројних острва која су још била под влашћу Византије, он је био препознат од стране власти и, у складу са царевим наређењем које је већ било издато, ухапшен и затворен у тврђаву. Након двогодишњег заточења ослобођен је по царевом наредби на празник Седам ефеских мученика и враћен у Цариград. Упокојио се 20. јуна 1444. у педесетдругој години живота, у свом манастиру Светог Георгија, званом Мангански.

Литерарну заоставштину Св. Марка чине углавном трактати у којима побија погрешна учења Западне Цркве. Полемички карактер имају следећа његова дјела: „Силогистичка поглавља против акиндиноваца“, „Бесједе о чистишлишном огњу“, „Десет аргумената против постојања чистишлишног огња“, „Одговори на питања Латина о чистилишту“, „Исповиједање праве вјере“, „Латин или о додатку у Символ вјере“, „Силогистичке главе против Латина о исхођењу Светог Духа само од Оца“, „О освећењу светих дарова“.

У „Бесједама о чистишлишном огњу“ Св. Марко одлучно одбацује аргументе које су у корист чистилишта изнијели католички теолози Јулијан Цезарини и Торквмеда, и наводи низ аргумената који говоре против постојања чистилишног огња, а такође излаже и православно учење о стању душе послје смрти.

Омалени трактат *Латин* представља замишљени дијалог између православних и Латина поводом проблема да ли су Латини законито и дозвољено унијели интерполацију *Filioque* у Символ вјере.

„Силогистичке главе против Латина“ представљају обиман теолошко-философски трактат посвећен проблему логичког доказивања православног схватања догмата о исхођењу Светог Духа.

„Исповиједање праве вјере“ посвећено је истом догматском проблему као и „Силогистичке главе“, тј. оповргавању латинског догмата о исхођењу Светог Духа и од Сина. У овом документу такође се одбацује и сама чињеница уношења додатка у Символ вјере, а он се завршава савјетом да се православна вјера сачува неразорива и да се не тражи унија са Римом.

Осим наведених дјела Св. Марко је написао „Тумачење Исусове молитве“, „Поздравну бесједу папи Еугену IV“ и неколико посланица од којих је најпознатија „Окружна посланица“, настала поводом постављења Митрофана за унионистичког патријарха цариградског, у којој светитељ позива вјерне да не ступају у општење са одступницима од православља, већ да непоколебљиво чувају своју вјеру.

У својим полемичким дјелима Св. Марко је највише пажње посветио побијању учења о Filioque, сматрајући да оно представља „неподношљиву и неопростиву хулу против самог бића Пресветог Духа“. Он истиче да је уношење било каквог додатка, макар он и не имао јеретички садржај, у Символ вјере нелегитимно, јер се противи одлуци коју су донијели оци Трећег васељенског сабора. Ова одлука је донесена због тога што су се почели појављивати Символи вјере које су јеретици извитоперавали, допуњавали и скраћивали.

На примједбе Латина да Filioque није додаток, него објашњење Символа вјере које ни у ком случају не може бити забрањено и да је Римска Црква имала право и ауторитет да унесе Filioque у Символ вјере, јер он је догматски оправдан, Св. Марко одговара да Filioque није догматски оправдан нити је некакво „објашњење“ Символа вјере, већ додаток који квари предањску апостолску вјеру у Свету Тројицу.

Поводом тврдње Латина да Свети Дух исходи од Оца и од Сина, али као од једног принципа и једним дјеловањем, Свети Марко истиче апсурдност овакве тврдње, јер ако Свети Дух задобија биће од Оца и од Сина онда имамо два принципа, два узрока и два дјеловања у Светој Тројици: „Јер ми кажемо да Двојица (Син и Свети Дух) произлазе од Узрока, а не Један. Дакле, ако ствари стоје овако, с обзиром на то да Латини приписују Двама Лицима, заправо Оцу и Сину, такође и својство да буду Узроци Божанства, постављамо им следеће питање: Које од Њих они приписују ово својство? Ако кажу да га приписују Другоме (тј. Сину), само по себи је очигледно да је оно апсурд. Тада ћемо имати два узрока, као и двојицу који произлазе од Узрока и на тај начин ће се показати два почетка и толико славно једноначалство (у Светој Тројици) биће нарушено. Ако га, пак, приписују првом (тј. Оцу), на који начин то чине? Јер ако је ово заједничко својство које припада суштини, оно у подједнакој мјери припада свим Трима Лицима... Ми који код Сина негирамо својство да буде узрок Светог Духа ничим не унижавамо Њега у достојанству у односу на Бога и Оца: јер ми не кажемо да је

Узрок Бога заједничко својство (Оца и Сина), као што то није ни Очева безузрочност, а ни само својство да је Он Отац. Латини, пак, сматрајући да је ово заједничко својство Бога, а затим говорећи да Дух ово не посједује, самим тим, јер то неопходно слиједи из овога, чине Га мањим од Оца и Сина по Божанству и достојанству, чиме хуле на Духа Светог“ (Силогистичке главе против Латина).

На тврдњу да предлози „кроз“ (διὰ, per) и „од, из“ (εκ), када се у Светом Писму говори о Божанским Лицима, имају исто значење и да предлог „од, из“ (εκ) указује на Сина као узрока Духа, због чега се тамо где се говори да Свети Дух произлази „кроз Сина“ те ријечи легитимно могу замијенити ријечима „од Сина“, Св. Марко одговара: „Ми ћемо их замолити да нам докажу следеће: да ли је негдје казано да Дух Свети произлази или исходи „кроз Оца“? Јер ако су предлози „кроз“ (διὰ, per) и „од, из“ (εκ) истозначни а не различити, било би неопходно да се и овај израз негдје налази, као што се у односу на творевину (слање Духа) он свугдје може наћи... јасно је да израз „кроз Сина“ оvdје значи нешто друго него израз „од Сина“, с обзиром на то да се ово не каже у вези са исхођењем, него у вези са давањем Светог Духа (творевини)... Тако, Јован Дамаскин каже следеће: „Ми кажемо ‘Дух Сина’, али не кажемо ‘од Сина’“ (Силогистичке главе против Латина).

Монашко-аскетска књижевност

Увод

Појам „монах“ долази од грчке ријечи μοναχός која изворно значи сам или један. Ријеч μοναχός у дубљем смислу означава унутрашње јединство, цјеловитост, цјеломудрен живот чији је коначни циљ постизање христоподобија. Монаштво није некакво унижење, умањење, лишавање природе него повратак њеној пуноћи и чистоти.

Монаштво се појавило крајем трећег вијека у Египту као плод жудње неколицине хришћанских ентузијаста да у пустињској самоћи, далеко од свијета и породице, из љубави према Богу живе јеванђелски живот испуњен молитвама и подвизима. Око тих пустињака се у четвртном вијеку окупља све већи број ученика жељних таквог начина живота, тако да монаштво поприма масован карактер, а монашке насеобине ничу по читавом Египту, Сирији, Палестини и Малој Азији. Секуларизација црквеног живота и опадање хришћанског морала веома су утицали на јачање монашког покрета који у себи садржи и неку врсту протеста против конформизма и општеприхваћеног друштвеног поретка и организације. Монаштво је, по ријечима протојереја Александра Шмемана, било потребно Цркви да је опомиње на њену истинску природу, да постоји у свијету али да није од овога свијета. По својој природи монаштво није антидруштвена појава, већ покушај да се у овом свијету таштине сагради ново друштво, нов заједнички живот, заснован на јеванђелским принципима, у коме би се открила пуна слобода хришћанина у односу на све датости и реалности овога свијета.

Два основна вида монаштва су отшелништво или пустињаштво (ἀναχωρητής, ἐρημίτης) и општежиће или киновија (κοινός βίος). Отшелништво представља усамљену аскезу појединаца, изван сваке заједнице с другим подвижницима, која има за циљ постизање што потпунијег сабирања духа и што приснијег додира са Богом. Родоначелник овог (најстаријег) вида монаштва је чувени аскета Св. Антоније Велики. Општежиће или киновија је чврста и потпуна заједница монаха, обједињених завјетом послушности настојатељу манастира или игуману. Ова заједница се манифестује како на духовном тако и на материјалном плану. Оснивач општежића је Св. Пахомије Велики.

Скитско монаштво представља комбинацију пустиножића и општежића. Овај облик монашке аскезе практикују два или три монаха под вођством духовника. Оснивач скитском монаштва је Св. Макарије Велики.

Већина црквених отаца давала је предност киновији у односу на отшелништво. Св. Василије Велики истиче да човјек није самотњачко него друштвено биће, биће заједнице које не може да спозна властите гријехе ако нема некога ко би га коррио и милосрдно поправљао. Усамљенички начин живота се, по њему, противи хришћанском учењу о љубави, које не допушта да ико тражи само властиту корист. Међу заговорницима отшелништва посебно се истиче чувени подвижник Арсеније Исихаста († око 450), који је говорио да монах може задобити спасење и заједницу са Богом само дјекством од људи у пустињску самоћу: „Бог види да ја волим све, али не могу бити истовремено са Богом и са људима. Све силе небеске имају једну вољу и једнодушно славе Бога, на земљи пак сваки човјек има своју вољу и мисли људи су различите. Не могу оставити Бога и живјети са људима“.

Иако је између присталица пустињачке и киновијске аскезе често постојало супарништво и једни и други су били убијеђени да молитва, без обзира на њен облик, чини главни садржај монашког живота. За монахе молитва има најдубљи егзистенцијални смисао, она је окосница свакога подвига и највиша наука која обједињује цјелокупан духовни живот човјеков.

У аскетској пракси су постојала два основна облика молитве а самим тим и двије основне концепције духовног живота. Концепцију „умне молитве“ (νοερά προσευχή) као јединог средства помоћу кога се постиже познање Бога и заједница са Њим, заступао је оригенистички настројени монах Евагрије Понтијски. Ова концепција је израз интелектуалистичког доживљаја стварности који се формирао под снажним утицајем неоплатонске философије. Циљ монашког подвига, по Евагрију, је разоваплоћење (дезинкарнација) ума и његово суштинско сједињење са Богом. По другој концепцији, коју заступа Св. Макарије Велики односно аутор „Макаријевског корпуса“, човјек је душевно-тјелесна цјелина због чега читаво људско биће треба да учествује у молитви, а не само ум, као што је учио Евагрије. Центар човјечијег бића је срце на које треба усредсредити молитву. Плод ове молитве јесте дејство Божанске благодати која се доживљава у срцу. Макаријева „молитва срца“ (προσευχή καρδιάς) постаће темељ исихазма.

И присталице киновијске и пустињачке аскезе сматрали су да је учење у Светој Тајни Евхаристије неопходно за исправан духовни живот. Паладије наводи три случаја која свједоче о убијеђењу првих монаха да је аскетски подвиг неодвојив од Евхаристије. Када се монаху Валенту указао ђаво у Христовом обличју он је изјавио да нема потребе да се причешћује будући да гледа живог Христа. Касније је спознао своју

заблуду и духовно је оздравио тек након строге покајне дисциплине. Друга два случаја још су трагичнија. Обузет гордошћу, монах Херон је одбијао да се причести Светим Тајнама, а монах Птоломеј је изјавио како је причешће небитно за духовни живот. Обојица су касније напустила отшелнички живот и не зна се како су завршили. Од Св. Василија сазнајемо да су египатски пустињаци чували евхаристијске дарове у својим келијама и својим их рукама узимали четири пута недељно: уторком, петком, суботом и недељом.

Упоредо са развојем аскетске праксе развијала се и аскетска књижевност, која је у почетку имала апофтегматски карактер – појавила се у форми већих или мањих збирки изрека отаца или апофтегми (ἀποφθέγματα). У каснијем периоду аскетски писци систематски излажу своје учење, које често има опитни карактер и јавља се као плод властитог аскетског искуства.

Након раздобља мучеништва осјетила се потреба за новим описима херојских подвига мотивисаних вјером. То је утицало на рађање веома значајног црквено-књижевног жанра, агиографских списа, у којима се износе биографије (житија) светих подвижника. На формирање ове врсте књижевности доста је утицала и апофтегматска литература. Заједничко обиљежје ових списа је да нису потпуно поуздани у погледу изношења историјских појединости, јер им је превасходни циљ да прикажу идеал светости а не историјску тачност.

Прво и најзначајније агиографско дјело је „Житије Светог Антонија“ које је написао Св. Атанасије Велики. У овом житију Св. Атанасије главни акценат ставља на приказивање духовног лика светитеља, потискујући у други план спољне догађаје везане за живот великог подвижника. Ово дјело ће постати узор за познију житијску литературу.

Монашки зборници IV–VI вијека

Од самог почетка монаси су записивали поуке или изреке својих духовних учитеља или стараца и тако су настали „Патерици“ (Πατερικόν), зборници изрека (ἀποφθέγματα) и епизода из живота преподобних отаца. „Патерици“ или „Отачници“ су познати у разним редакцијама и под различитим именима. По начину излагања (по форми) разликујемо два основна типа ових зборника: „азбучни“ или „алфавитни“, у којима су по азбучном поретку сабране изреке и епизоде из живота подвижника, и „систематски“, у којима је материјал тематски распоређен по поглављима.

Овај жанр аскетске литературе развио се у IV–V вијеку када су се појавила три зборника: „Азбучни патерик“, „Историја монаха у Египту“ и „Лавсаик“.

Најстарији монашки зборник је „Азбучни патерик“ који се у грчкој традицији назива „Изреке светих старца“ (Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων ὑερόντων). У њему су по азбучном поретку сабране изреке и епизоде из живота египатских подвижника од Св. Антонија до Св. Ора. Будући да су изреке Св. Пимена Великог најзаступљеније у „Азбучном патерику“ претпоставља се да су га саставили његови ученици, што значи да је прва редакција овог зборника настала крајем IV или почетком V вијека.

„Историја монаха у Египту“ (Н кат' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία; Historia Monachorum in Aegypto) садржи кратка повјествовања о 26 египатских отшелника, њихове приче и афоризме. Казивања имају форму описа путовања групе монаха по главним центрима египатског монаштва. Овај зборник, који је саставио непознати аутор 395/396, сачуван је на грчком језику и у Руфиновом латинском преводу.

Трећи зборник „Лавсаик“ (Λαυσαϊχόν; Λαυσαϊκή Ἱστορία; Historia Lausiaca) саставио је око 420. истакнути историчар раног монаштва на Истоку, епископ јеленопољски Паладије (Παλλάδιος Ἐλενοπόλεως † прије 431) на молбу државног чиновника Лавса, коморника цара Теодосија II, који је био познат по својој побожности. Паладије је рођен око 363. у Галатији у Малој Азији. Замонашио се осамдесетих година IV вијека у Јерусалиму и након тога прешао у Египат. Подвизивао се у Нитријској пустињи и Келијама под духовним руководством Евагрија Понтијског, а након његове смрти (399) вратио се у Малу Азију гдје је изабран за епископа јеленопољског. Осим „Лавсаика“ Паладију припадају још два рада: „Дијалог о животу Јована Златоуста“ (Διάλογος περὶ βίου καὶ πολιτείας τοῦ μακαρίου Ἰωάννου), у којем брани знаменитог цариградског архиепископа од оптужби Теофила Александријског, и први дио списа „О народима Индије и о браманима“ (Παλλάδιου περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἔθνων καὶ τῶν Βραχμάνων).

„Лавсаик“ је најзначајнији извор за историју раног монаштва на Истоку, како мушког тако и женског. Паладије пише о монасима које је лично познавао и сусретао али користи и податке „о богоносним подвижницима Христовим“ које је преузео од других, како усмене из разговора, тако и писмене из већ постојећих животописа појединих подвижника.

Један од најзначајних монашких зборника „Духовни Луг“ (Λεψίων πνευματικόν; Λεψιωνάριον; Pratum spirituale) познат и под именом „Синајски патерик“ саставио је палестински монах Јован Мосх (Ἰωάννης Μόσχος 550–619) који је крајем VI вијека заједно са својим учеником Софронијем (будућим епископом Јерусалимским) обишао монашке насеобине на Блиском истоку. Након обиласка знаменитих палестинских и сиријских обитељи они су отишли у Египат гдје су помно и са љубављу посматрали и проучавали живот славних тиваидских подвижника. Своје утиске и свједочанства записали су у овај зборник.

Свети Антоније Велики

(Αντώνιος ὁ Μέγας; Antonius Magnus)

Родоначелник хришћанског монаштва и непревазиђени узор монашког живота Св. Антоније родио се у Средњем Египту 251, у имућној хришћанској породици коптског поријекла. Након смрти родитеља морао је да преузме бригу о породичном имању. Када је имао двадесетак година чуо је у цркви причу о богатом младићу из Јеванђеља по Матеју, која га је дубоко дирнула и промијенила његов живот. Раздао је имање сиромасима и потпуно се посветио подвижништву. Подвиг је започео у близини родног мјеста, а потом се упутио у пустињу гдје двадесет година проводи живот у најстрожијој аскези. Овај период живота описан је у *житији* као непрестана борба светитеља са силама зла.

Други период живота славног подвижника започиње његовим *изласком* из пустињске самоће (око 305), када га посјећују многобројни поштоваоци иштући од њега духовне поуке. Он им дозвољава да се населе у његовом сусједству и да направе појединачне келије „по угледу на шаторе номадских племена“. Тако ничу прве колоније-заједнице монаха отшелника које су се звале *μοναστήρια*. *Μοναστήρια* нису биле организоване по киновијском принципу, већ су представљале неку врсту слободног савеза монаха под духовним руководством Св. Антонија.

Око 310. године, за вријеме Максиминовог гоњења хришћана, Свети Антоније је отишао у Александрију, желећи да мученички пострада за Христа. Пошто није примио мученички вијенац вратио се у пустињу близу Црвеног Мора и тамо наставио са подвизима. Године 338. поново је сишао у Александрију са намјером да се супротстави Аријевом зловјерју и да подржи Св. Атанасија у његовој борби за православље.

Дожививши дубоку старост, упокојио се 356. године у својој испосници крај Црвеног Мора. Непосредно пред смрт наредио је да буде сахрањен на непознатом мјесту и да се његове двије мантије дају Св. Атанасију и Св. Серапиону Тмуитском. „Житије Светог Антонија“, које је главни извор за његову биографију, написао је његов ученик и велики поштовалац Св. Атанасије Велики.

Од Светог Антонија су нам остале „Изреке“ (ἀποφθέγματα), које су записали његови ученици. Њему се приписује и мноштво писама упућених монасима и другим лицима. Јероним каже да је Св. Антоније раним манастирима у Египту упутио седам посланица апостолског карактера које су преведене (са коптског) на грчки језик (De vir. ill. 88).

Свети Пахомије Велики

(Παχώμιος ὁ Μέγας; Pachomius Tabennisiensis, Magnus)

Пахомије је рођен у многобожачкој породици у Тиваиди (Горњи Египат) око 290. године. Као младић је ангажован у војску цара Константина, гдје је упознао неке ревносне хришћане који су оставили веома позитиван утисак на њега и утицали на његове будуће животне одлуке. Он се завјетовао хришћанском Богу да ће му посветити свој живот уколико се успије ослободити војне службе. Када је цар објавио крај рата и распустио војску Пахомије је остао вјеран своме завјету. Након крштења, које је примио у својој двадесетој години, он је започео нови живот у једном напуштеном паганском храму, читајући непрекидно Свето Писмо на коптском језику. Ускоро се придружио малој заједници аве Паламона, гдје се замонашио и провео у подвизима десетак година. Пахомију се свидио заједнички живот мале монашке обитељи којом је ава Паламон искусно и вјешто руководио, па је, добивши авин благослов, ријешо да формира веће монашке заједнице киновијског типа. Прву такву заједницу формирао је у једном селу у Горњој Тиваиди. Како је заједница расла Пахомије се све више трудио да уреди њен унурашњи живот уводећи нове службе и правила која су омогућавала ефикасније функционисање општежића. Видјевши да се број монаха доста увећао Пахомије је одлучио да сагради нови манастир уводећи нека нова архитектонска рјешења. Цијели манастирски комплекс оградио је зидом који је онемогућавао слободно комуницирање монаха са спољним свијетом. Ограђени манастирски комплекси названи су „мандрама“ („мандрама“ се на коптском језику називају торови за овце), а старјешина и руковидетељ „мандри“ звао се архимандрит. За вријеме Пахомијевог живота подигнуто је девет општежитељних мушких манастира са 5000 монаха и два женска општежитељна манастира на чијем је челу била Пахомијева сестра Марија. Године 346. читаву област захватила је епидемија куге од које је умрло преко 100 Пахомијевих монаха и сам Пахомије. Пред смрт је замолио свог ученика Теодора да његово тијело тајно сахрани на непознато мјесто, јер је још за живота осуђивао поштовање тијела Светих Божијих угодника говорећи: „Свети нису сретни када се то чини, јер ко тако чини тргује тијелима светих“.

Под Пахомијевим именом до нас је дошао „Зборник монашких правила“ (*Regula ad monachos*) који није искључиво његово дјело. Њега су допунили Пахомијеви ученици ава Оросије и ава Теодор. Зборник је најприје преведен на грчки а потом и на латински језик. Пахомијево „Правило“ садржи прописе (*praescripta*) који исцрпно регулишу конкретне ситуације у општежитељном манастиру, а послужиће као узор за касније киновијске уставе. Дијели се на четири дијела: правила и упутства, правила и епитимије, правила и закони, и уредбе.

Светом Пахомију припадају такође „Кратке духовне поуке“ на коптском језику и једанаест писама. У патерицима су сачуване његове изреке или апофтегме.

Свети Макарије Египатски

(Μακάριος ὁ Αἰγύπτιος; Macarius Magnus)

Знаменити скитски подвижник Св. Макарије Египатски родио се у селу Птинапор у Доњем Египту око 300. године. По жељи родитеља, а против своје воље ступио је у брак. У тридесетој години живота, након смрти родитеља и супруге, удаљио се у Скитску пустињу гдје се посветио строгој аскези. Стекао је веома брзо велики углед и славу, због чега су га остали монаси називали *младићем-сћарцем*. За његов духовни развој од нарочитог је значаја познанство са Св. Антонијем Великим, од кога се учио многим врлинама и мудрости монашког живљења.

У четрдесетој години посвећен је у чин свештеника и постављен за настојатеља скитских монаха. За вријеме цара Валента, због свог антиаријанског става, прогнан је на једно острво, али је убрзо враћен у Скитску пустињу. Након шездесет година проведених у подвигу Св. Макарије се упокојио у Господу 391. године.

Иако Св. Макарије није ништа писао, под његовим именом до нас је дошао велики број морално-аскетских дјела писаних у облику писама, омилија и изрека. Ова дјела су у науци позната под заједничким називом „Макаријевски корпус“ (Corpus Macarianum). „Макаријевском корпусу“ припадају следећи списи: 1) три посланице на латинском језику и једна (Велика посланица) на грчком језику (PG. 34. col. 405–446); 2) молитва (PG. 34. col. 445–448); 3) „Духовне омилије 1–50“ (PG. 34. col. 449–821); 4) седам аскетских трактата („О чувању срца“, „О духовном савршенству“, „О молитви“, „О трпљењу и расуђивању“, „О узвишењу ума“, „О љубави“, „О слободи ума“ – PG. 34. col. 821–968); 5) „Изреке“ (ἀποφθέγματα) у „Азбучном патерику“ (PG. 34. col. 229–264); 6) „Коптске апофтегме“ објављене у часопису „Annalesdu Musée Guimet“ (№ 25 – 1894); 7) седам омилија које је 1918. открио и објавио Г. Л. Мариот (*Macarii Anecdota: seven unpublished homilies of Macarius*, Ed. By Marriott George Leicester, Cambridge, 1918).

Од свих дјела приписаних Св. Макарију најважнија су зборник од 50 „Духовних омилија“ (Ὀμιλία πνευματικά; Homiliae spirituales) и „Велика Посланица“ (Epistola magna).

„Велика посланица“ је садржајно веома блиска трактату Св. Григорија Ниског „О циљу по Богу и и истинском подвижништву“. Њемачки научник В. Јегер (Werner Jaeger †1961), који је открио пуни текст овог

дјела, заступа тезу да је приликом писања *Посланице* њен аутор имао пред очима наведени трактат Св. Григорија Ниског, те је према томе зависио од њега. Не мали број научника одбацује Јегерову тезу и заступа становиште да трактат Св. Григорија Ниског представља прераду „Велике посланице“.

Писац „Духовних омилија“ био је у блиској вези са египатским монаштвом и није искључено да је био један од Макаријевих ученика који је дјела потписао именом свог духовног оца и учитеља. Један број истраживача сматра да је аутор „Омилија“ јеретик месалијанац Симеон Месопотамски. Иако „Омилије“ садрже месалијанске мотиве, богословље и искуство њиховог аутора су на линији светоотачког предања. Оне се значајно разликују од дуалистичких, антицрквених и несакраменталних погледа месалијанаца. Учење ових јеретика да је зло супстанцијално у потпуној је супротности са учењем аутора „Омилија“.

Нарочито је значајна антропологија и сотириологија аутора „Духовних омилија“. Евагријевој оригенистичко-платонистичкој антропологији, аутор „Омилија“ супротставио је библијску идеју човјека, према којој је коначна судбина тијела неодвојива од коначне судбине душе и ума. И сама суштина аскезе схваћена је као пут очишћења и обожења читавог људског бића, а не као дезинкарнација ума и његово избављење из тјелесне тамнице.

Човјек је највише створење које је Бог саздао по своме образу (слици) и подобiju и поставио га „за господара и цара творевине“ (Ном. XI). Због непослушности првога човјека „гријех се уселио у његово срце“ (Ном. XV). Сатана је поробио његову душу „обукавши у гријех васцјело њено биће“ (Ном. II). Човјек је и у палом стању задржао слободу или самовласност (αὐτεξουσίαν), која представља главну црту његове боголикости или сличности са Богом, тако да и „они који су себе учинили сасудима ђавола нису привезани за зло и имају слободу да постану *сасуд изабрани*“ (Ном. XV).

Без помоћи Божије благодати „немогуће је да се душа разлучи од гријеха“ (Ном. II). Спасење и вјечни живот задобијају се по благодати, али такође и по правичности, тј. човјековим напором и сарадњом са благодаћу Божијом. Благодат само подстиче, али ничим не присиљава вољу, као што ни гријех не уништава слободу, због чега је и пали човјек у стању да се опире и противи гријеху, премда без Божије помоћи не може да га савлада: „Бог тражи од човјека труд, напоре и дјелање. Међутим, ако се одозго не појаве небески облаци и благодатне кише, земљодјелац, иако се труди, ни у чему неће успјети... Ако се човјек ограничи само на своје сопствено дјелање и не прими оно што је необично за његову природу, неће бити у стању да принесе достојне плодове Господу“ (Ном. XXVI).

Централно мјесто у аскетско-богословском систему аутора „Омилија“, као и код Евагрија, заузима молитва. Душа треба у потпуности да

се „посвети молитви и љубави Господњој, без расејаности и кружења у помислима“ (Ном. XXXIII). Молитву треба савршавати „у безмолвију, миру и великом спокојству“ (ἐν ἡσυχίᾳ καὶ εἰρήνῃ καὶ καταστάσει πολλῇ; Ном. VI), јер „у ономе што је од благодати налази се мир“ (τὰ τῆς χάριτος εἰρήνην ἔχει; Ном. VII), а сваки вид пометње повезан је са гријехом. За разлику од Евагрија аутор „Омилија“ истиче да читаво људско биће треба да учествује у молитви, а не само ум. Срце је центар човјечијег бића и попреште борбе између демонских сила и душе: „Тако и срце подвижника представља својеврсну позорницу: тамо се нечисти духови боре са душом, а Бог и анђели мотре на подвиг“ (Ном. XI). Зато и молитва треба да буде усредсређена на срце као прихватилиште благодати. Уз помоћ благодати Божије душа може да се супротстави насртајима зла и да се укријепи у добру. По мјери молитвеног подвига благодат преображава и обнавља човјека „царујући над свим удовима и помислима“ (Ном. XV). Она се „разгоријева“ у души спаљујући у њој гријеховне страсти. Демони се топе као восак под дејством благодатног огња, који прожима читавог човјека откривајући се у срцу као мир и радост а у уму као мудрост. Силом благодати подвижник постаје мудар и њему се откривају скривене тајне. Благодат га „умудрује да нешто разумије, у неизрецивој мудрости, у знању неистраживог Духа, што се не може изговорити језиком и устима“ (Ном. XVIII).

Макаријевска идеја о срцу као прихватилишту благодати и центру човечијег бића постаће темељ исихазма, а молитва срца (εὐχή καρδίας) постаће темељ Исусове молитве (Ἰησοῦ εὐχή).

Аутор „Духовних омилија“ о искуству благодати најчешће говори у терминима свјетлости. У душу продире и облива је Божанска свјетлост: „Дух, који ју је припремио (душу) за Своје сједиште и обиталиште, удостојио ју је да се присаједини Његовој свјетлости и озарио ју је красотом Своје неизрециве славе, чинећи је сву свјетлошћу, сву лицем и сву оком. Нема у њој ниједнога дијела који не би био испуњен духовним очима свјетлости, односно, у њој нема ничега помраченог, него је сва учињена свјетлошћу и духом, сва је испуњена очима и нема никакву предњу и задњу страну, него се са свих страна показује лицем, јер се на њу спустила и у њој засједа неизрецива љепота славе Свјетлости – Христа“ (Ном. I).

У овој свјетлости подвижник може да созерцава сопствену душу и да има и друга „несумњива виђења“ која нису обмана већ стварност: „Као што тјелесне очи виде сунце, тако и они који су озарени Божијом свјетлошћу виде обличје душе, али само неколицина хришћана достигну ово виђење... Душа има лик и обличје, који се уподобљују анђелу. Као што анђели имају лик и обличје, и као што спољашњи човјек има лик, тако и онај унутрашњи има лик сличан анђелу и обличје слично спољашњем човјеку“ (Ном. VII); „Осим тога, неким се у свјетлости

јављао знак крста... Понекад се јављало нешто као лучезарна одежда, каква не постоји на земљи и у овоме вијеку, и какву не могу да начине људске руке“ (Ном. VIII).

СТИЦАЊЕ ДОБРИХ НАВИКА ЈЕ, ПО АУТОРУ „ОМИЛИЈА“, НЕОПХОДАН УСЛОВ ЗА НАПРЕДОВАЊЕ У ДУХОВНОМ ЖИВОТУ И УСПЈЕШНУ БОРБУ ПРОТИВ ГРИЈЕХОВНИХ СТРАСТИ. ЗБОГ ГРИЈЕХА КОЈИ У ЊЕМУ ЖИВИ, ЧОВЈЕК ТРЕБА ДА СЕ ПРИСИЉАВА НА ОНО ШТО ЈЕ ДОБРО, ЧАК И ПРОТИВ НАКЛОНОСТИ СВОГА СРЦА, И ДА СЕ ТАКО „НАВИКАВА ДА БУДЕ МИЛОСТИВ, ДОБАР, МИЛОСРДАН И БЛАГ“. „НА ТАЈ НАЧИН ЋЕ ОНО ШТО САДА ЧИНИ С ПРИСИЉАВАЊЕМ И НЕВОЉНОГА СРЦА, ЈЕДНОГА ДАНА ЧИНТИТИ ДРАГОВОЉНО, НЕПРЕСТАНО СЕ ПОУЧАВАЈУЋИ У ДОБРУ, СВАГДА СЕ СЈЕЋАЈУЋИ ГОСПОДА И НЕПРЕСТАНО ГА ОЧЕКУЈУЋИ СА ВЕЛИКОМ ЉУБАВЉУ... ТАДА ЋЕ МУ ГОСПОД – ВИДЈЕВШИ ПРИ ТОМ ЊЕГОВУ УСРДНОСТ И СКЛОНОСТ СА КОЈИМА ОН ПРИМОРАВА И СА НАПОРОМ ПРИСИЉАВА САМОГА СЕБЕ НА СВАКУ ДОБРОТУ, ПРОСТОДУШНОСТ, БЛАГОСТ, СМИРЕНОУМЉЕ, ЉУБАВ И МОЛИТВУ – ПОДАРИТИ ВАСЦЈЕЛОГ СЕБЕ“ (Ном. XIX).

ИАКО СЕ ПОНЕКАД СТИЧЕ УСТИСАК ДА СЕ, ПО АУТОРУ „ОМИЛИЈА“, СПАСЕЊЕ ОСТВАРУЈЕ НА СУБЈЕКТИВНОМ ПЛАНУ, ДА СЕ СИЛОМ ЛИЧНОГ МОЛИТВЕНОГ ПОДВИГА ЗАДОБИЈА СПАСОНОСНА БЛАГОДАТ БОЖИЈА, ОН, ЗА РАЗЛИКУ ОД МЕСАЛИЈАНА, НЕ ЗАОБИЛАЗИ СПОЉАШЊЕ ОБРЕДЕ И НЕ ОДБАЦУЈЕ „ОБЈЕКТИВНУ“ БЛАГОДАТ КОЈУ ЦРКВА ДАЈЕ КРОЗ СВЕТЕ ТАЈНЕ: „ЖИВОТ ЈЕ, ПАК, РОЂЕЊЕ ОД БОГА, СА НЕБЕСА. БЕЗ ОВОГ РОЂЕЊА ДУШЕ НЕМОГУЋЕ ЈЕ ЖИВЈЕТИ, КАО ШТО КАЖЕ ГОСПОД: АКО СЕ КО НЕ РОДИ ОДОЗГО, НЕ МОЖЕ ВИДЈЕТИ ЦАРСТВА БОЖИЈЕГА (Јн 3; 3). ЗБОГ ТОГА СВИ ОНИ, КОЈИ СУ ПОВЈЕРОВАЛИ У ГОСПОДА И, ПРИСТУПИВШИ, БИЛИ УДОСТОЈЕНИ ОВОГ РОЂЕЊА, ЗНАЧЕ РАДОСТ И ВЕЛИКО ВЕСЕЉЕ НА НЕБЕСИМА ЗА ОНЕ КОЈИ СУ ИХ РОДИЛИ“ (Ном. XXX); „КАДА ЧОВЈЕК ОНО ШТО ЈЕ У ЊЕМУ СКРИВЕНО, ТЈ. УМ И ПОМИСАО, ПРЕДА БОГУ, НИЧИМ СЕ ДРУГИМ НЕ БАВЕЊИ И НЕ ЗАНИМАЈУЋИ, НЕГО СЕ УЗДРЖАВА СВИМ СИЛАМА, ТАДА ГА ГОСПОД УДОСТОЈИ ДА У СВЕТОСТИ И У МНОГО ВЕЋОЈ ЧИСТОТИ ПРИСТУПА СВЕТИМ ТАЈНАМА, ДАЈУЋИ МУ САМОГА СЕБЕ КАО НЕБЕСКУ ХРАНУ И ДУХОВНО ПИЋЕ“ (Ном. XIV).

Евагрије Понтијски

(Εὐάγριος ὁ Ποντικός; Evagrius Ponticus)

Евагрије Понтијски је један од најзначајних монашких писаца чије је учење оставило дубок траг у каснијој аскетској литератури. Био је под снажним утицајем Оригена, па је заједно са њим постхумно осуђен на Петом васељенском сабору због јеретичке космологије, христорологије и антропологије.

Рођен је око 345. у понтијској области у Малој Азији. Његовог оца је за хорепископа (сеоског епископа) рукоположио Св. Василије Велики, који ће касније и Евагрија рукопроизвести за чтеца и примити га у свој

клир. Послије смрти Св. Василија, која га је дубоко потресла, Евагрије је отишао у Цариград код новог началника престоног катедре Св. Григорија Богослова, кога назива „изабраним сасудом“, „устима Христовим“ и „премудрим учитељем“ (Ер. fidei. 1, 8–11). Св. Григорије га је рукоположио за ђакона и постао његов учитељ у философским и богословским наукама. Односи између учитеља и ученика били су истински пријатељски о чему свједочи Св. Григорије у свом „Тестаменту“ написаном 21. маја 381. године. Када је Св. Григорије, разочаран неким дешавањима на Другом васељенском сабору, напустио катедру, Евагрије је остао у престоници при новом епископу Нектарију, који је високо цијенио његове богословско-полемичке способности. Након великог искушења у које су га довеле страсне помисли према жени високог градског чиновника, Евагрије је због гриже савјести ријешио да напусти Цариград и отплови у Јерусалим. Тамо се сусрео са Св. Меланијом Римљанком и Руфином Аквилејским, који су одлучујуће утицали на њега да прими монашки постриг. Након монашења одлази у Египат и настањује се најприје у Нитријској пустињи а потом одлази у пустињу Келије, гдје је постао ученик Св. Макарија Египатског. Ту се зближио и са познатим аскетом Амонијем, који је припадао групи монаха названих „Дуга браћа“, оптужених од стране Теофила Александријског за оригенизам. Када га је деведесетих година IV вијека Теофил Александријски хтио рукоположити за епископа тмуитског Евагрије је побјегао у Палестину, највјероватније код Руфина и Меланије. Када се вратио у Келије упутио је Теофилу писмо (Ер. 13) у коме објашњава разлоге свог поступка. Упокојио се 399. године.

Евагрије спада међу најплодније аскетске писце древне Цркве. Њему припада заслуга што је у аскетску књижевност увео *сћослове* или *ценџурије* (збирке од по стотину поглавља) као књижевну врсту. Због осуде на Петом васељенском сабору на грчком изворнику сачуван је мали број његових дјела. Његов главни рад је трилогија коју чине следећи трактати: „Слово о аскетском дјелању или Монах“, „Гностик или Ономе ко се удостојио знања“ и „Гностичке главе“.

„Слово о аскетском дјелању или Монах“ (Λόγος πρακτικός ἢ Μοναχός; Liber practicus) састоји се из 100 кратких глава (κεφάλαια) посвећених првој етапи подвижничког живота, тј. дјелању. Трактат је сачуван на грчком изворнику.

„Гностик или Ономе ко се удостојио знања“ (Γνωστικός ἢ πρὸς τὸν καταξιοθέντα γνώσεως; Gnosticus) састоји се из 50 глава посвећених другој етапи подвижничког живота, тј. духовном знању (πνευματικὴ γνώσις) или созерцању (θεωρία). Овај трактат сачуван је у потпуности само у сиријском и јерменском преводу.

„Гностичке главе“ (Κεφάλαια γνωστικά; Kephalaia Gnostica) или „Гностичка питања“ (Προγνωστικά προβλήματα) је наслов последњег и

најважнијег трактата сачуваног у сиријском и јерменског преводу. Састоји се из шест дјелова. Сваки дио има 90 глава, а читав трактат 540 глава. Број 540 симболизује духовно знање цјелокупне стварности коју је створио Бог за шест дана (Guillaumont A. 1962. P. 20–22). „Гностичке главе“ су тешке за размијевање. Аутор не тежи да пружи јасне дефиниције, већ жели да побуди читаоца да самостално истражује и размишља о предложеним темама. На езотеричност садржаја трактата указује сам аутор у прологу: „Нешто смо прећутали а нешто изrekli прикривено, да не би давали светиње псима и да не би стављали бисере пред свиње; ипак, ово ће постати јасно онима који су ступили на тај пут“.

Евагријев аскетски трактат „Антиритикос“ (Ἀντιρρητικός; Antirrheticus) сачуван је у сиријском и јерменском преводу. Састоји се из пролога и осам књига од којих је свака посвећена једној од осам главних страсти (злих помисли). Прва књига посвећена је стомакоугађању, друга страсти блуда, трећа среброљубљу, четврта туги, пета гњеву, шеста унијнију, седма славољубљу и осма гордости. За сваку злу помисао Евагрије наводи цитате из Светог Писма (укупно 492 цитата) који могу да помогну подвижнику да јој се супротстави (ἀντίρρησις), односно да одагна од себе ту помисао.

Спис „33 главе поступно изложене“ (Κεφάλαια λγ κατ’ ἀκολουθίαν; Capitula XXXIII) познат и под насловом „Одређења (дефиниције) страсти разумне душе“ (Ὁροι παθῶν ψυχῆς λογικῆς; Definitiones passionum animae rationalis) представља изводе из Евагријевих схолија на Левитску књигу (схолије 1–16) и Приче Соломонове (схолије 17–33), у којима се на примјеру тјелесних болести и дивљих животиња описују основне страсти или пороци човјечије душе као што су незнање, лијеност, неврјеје, неблагодарност, безакоње, непоштење итд.

У форми кратких сентенција Евагрије је написао значајно дјело „Огледало монаха и монахиња“ које садржи све битне елементе његовог аскетског учења. До XX вијека ово дјело је било познато само у латинском преводу. Н. Gressmann је пронашао и публиковао 1913. оригинални грчки текст.

У спису „Основи монашког живота и њихово изложење сагласно безмолвију“ (Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια καὶ καθ’ ἡσυχίαν τούτων παράθεσις; Rerum monachalium rationes, earum que juxta qui et emappositio), у рукописној традицији познатог и под називом „Хипотипозе“ (Ἰποτυπώσεις) Евагрије даје кратак преглед главних принципа монашког (анакхоретског) живота.

На грчком изворнику, а под именом Св. Нила Анкирског, сачувани су следећи списи Евагрија Понтијског: „Слово Евлогију монаху“ (Λόγος πρὸς Εὐλόγιον μοναχόν; Tractatus ad Eulogium monachum); „О пороцима супротним врлинама“ (Περὶ τὰς ἀντιζύγους τῶν ἀρετῶν κακίας; De vitiis quae oppositas unvirtutibus); „О помислима“ (Περὶ λογισμῶν; De

malignis cogitationibus); О осам злих духова (Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας; De octo spiritalibus malitiae); „Слово о молитви“ (Λόγος περὶ προσευχῆς; De oratione); „Подстицајне главе“ (Κεφάλαια ἢ παραίνεσις; Capita paraenetica).

У „Слову Евлогију монаху“ аутор раскрива богати лични духовни опит и дубоко познавање монашког живота. Његове поуке о духовној борби корисне су не само за монахе него и за мирјане.

„Слово о молитви“ је веома важан мистичко-созерцатељски трактат у којем Евагрије излаже своје учење о „чистој молитви“ (καθαρὰ προσευχή). Састоји се из пролога и 153 главе.

Трактат „О помислима“ садржи дубоку анализу нечистих помисли (ἃ κάθαρτοι λογισμοί), њихове узајамне повезаности и њиховог настанка и развоја.

До нас су дошла 64 Евагријева писма (Epistulae). У сиријском и дјелимично у јерменском преводу сачувана су 63 писма адресована разним лицима која је Евагрије написао за вријеме свог боравка у Египту. Писма се углавном баве морално-аскетским и догматским темама. „Писмо Меланији“ (Epistula ad Melaniam), настало око 398, сачувано је у цјелости у сиријском преводу. Ово опширно писмо садржи синтезу Евагријевог учења. Аутор у њему излаже основне оригенистичке идеје о преезистенцији душа, њиховом паду и апокатастази.

Евагрију припада „Писмо о вјери“ (Epistula fidei), сачувано у грчком оригиналу, које у неким рукописима носи назив „Слово или догматска посланица о Светој Тројици“ (Sermo sive dogmatica epistula de sanctissima Trinitate). Писмо је раније приписивано различитим ауторима: Нилу Синајском, Григорију Богослову и Василију Великом. Евагријево ауторство неспорно је доказао Роберт Мелхер (Melcher R., Derachte Briefdeshl. Basilius: Ein Werkdes Evagrius Pontikus, Münster 1923). „Писмо о вјери“ настало је 381. у Цариграду. У њему је изложено православно учење о Светој Тројици против јеретика аријанаца и духобораца. Примјетан је снажан утицај тријадолошког богословља кападокијских отаца на аутора.

Евагрије је био један од првих црквених писаца који је теоријски осмислио и писмено изложио духовни опит хришћанског подвижника. Духовни пут хришћанског подвижника састоји се, по Евагрију, из двије основне и узајамно условљене етапе: дјелатног живота (βίος πρακτικός) или дјелања (πράξις, практиκή), и умозритељног живота (βίος γνωστικός) или созерцања (θεωρία). Дјелање и созерцање су тијесно повезани: дјелање је средство или услов за достизање созерцања, а созерцање је циљ дјелања. Да би се достигло духовно савршенство неопходно је да дјелање буде сједињено са созерцањем (πράξις θεωρίας ἐφαπτομένη) о чему Евагрије најексплицитније говори у „Слову Евлогију монаху“: „Достојан је похвале онај човјек који спаја дјелање са умозрењем (ὁ τῆ πρακτικῆ

τὴν γνωστικὴν συζύξας), да би из та два источника оросио поље [своје] душе ради [узрастања] врлина (ἵνα ἐξἄμφοτέρων πηγῶν τὸ τῆς ψυχῆς χωρίον ἀρδεύοιτο πρὸς ἀρετὴν), јер умозрење окриљује [човјеково] духовно биће (νοερὰν οὐσίαν) созерцањем вишњег (τῆ τῶν κρείττωνων θεωρία), а дјелање умртвљује земаљске удове“ (AdEulog. 15 // PG. 79. col. 1112–1113).

Будући да се богопознање дијели на посредно познање Бога кроз творевину и на непосредно мистичко познање Бога, двочлана шема „дјелање-созерцање“ постаје трочлана: дјелање (πρακτικὴ, ἠθικὴ) – созерцање природе (θεωρία φυσικὴ) – догословље (θεολογία).

Почетак аскетског дјелања (πρακτικὴ) је вјера (πίστις), а коначан циљ – бестрашће (ἀπάθεια). Стање ἀπάθεια карактерише пуна контрола над својим помислима (λογισμοί). То је стање спокоја, стање у којем душу више не узнемиравају њене страсти. Душа очишћена од страсти задобија способност да не сагријеши ни мислима ни дјелом. „Бестрашће (ἀπάθεια) порађа љубав, а љубав је улаз за природно познање (ἀγάπη δέθύρα γνώσεως φυσικῆς) које води догословљу и врховном [последњем] блаженству“ (ἦν διαδέχεται θεολογία καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης; Pract. praef.).

Праκτικὴ има двије стране: „одричну“ – очишћење од страсти и „позитивну“ – стицање хришћанских врлина. Све греховне страсти и пороке подуђују у души нечисте или зле помисли (ἀκάθαρτοι λογισμοί, πονηρο λογισμοί) од којих треба очистити душу да би се она исцијелила и умјесто страсти стекла одговарајућу врлину или добродјетел. „Врлине (ἀρετή) су најбоље навике разумне душе (ἐξις ἀρίστη ψυχῆς λογικῆς) благодарећи којима она постаје несклона пороку“ (Keph. Gnost. VI, 21). Евагрије први у аскетској књижевности наводи осам основних злих помисли и страсти које обухватају све остале помисли и страсти. Најприје треба, по Евагрију, пожудни дио душе (τὸ ἐπιθυμητικόν) ослободити од помисли стомакоугађања (γαστριμαργία) и од помисли блуда (πορνεία) и средрољубља (φιλαργυρία), које се рађају из ње, а потом вољни дио душе (τὸ θυμικόν) ослободити од помисли туге (λύπη), гњева (ὀργή) и унинија (ἀκηδία), и на крају разумни дио душе (τὸ λογιστικόν) ослободити од помисли славољубља (κενοδοξία) и гордости (ὕπερηφανία). „Одричну“ страну аскетског дјелања – очишћење душе од помисли и страсти, треба да прати „позитивна“ – стицање врлина које у потпуности искорјењују сваку од наведених злих помисли и страсти. Уздржањем (ἐγκράτεια) се искорјењује стомакоугађање, цјеломудријем (σωφροσύνη) – блуд, нестицањем (ἀκτημοσύνη) – средрољубље, радосту (χαρά) – туга, дуготрпљењем (μακροθυμία) – гњев, стрпљењем (ὕπομονή) – униније, неславољубљивошћу (ἀκενοδοξία) – славољубље, смирењем (ταπεινώσις) – гордост.

Када на првој етапи достигне бестрашће (ἀπάθεια) и савршену љубав (ἀγάπη) подвижник ступа на другу етапу – созерцања природе

(θεωρία φυσική) или познања природе (γνώσις φυσική) или созерцања творевине (θεωρία τῶν γεγονότων). Евагрије каже да су сва створена бића „огледало“ (ἔσολτρον) доброте Божије, Његове силе и премудрости, и зато созерцање творевине представља својеврсну „књигу Божију“ (βιβλίον Θεοῦ) коју „пише“ ум посредством познања (Keph. Gnost. II, 2). Посредством те „књиге“ Бог се познаје као Творац (δημιουργός), Премудри (σοφός), Промислитељ (προνοητής) и Судија (κριτής). „Он се познаје као Творац благодарећи томе што је све привео из небића у биће; као Премудри – благодарећи скривеним логосима Премудрости; као Промислитељ – благодарећи томе што подупире наше врлине и познање; као Судија – благодарећи различитим тијелима разумних бића и разноликим свијетовима“ (Schol. 8 in Ps. 138, 16 // PG. 12. col. 1661; Keph. Gnost. I, 27; Ep. 7).

Евагрије разликује двије врсте созерцања природе: „созерцање тјелесног“ (σωμαίων θεωρία), које сагласно поретку стварања (бестјелесна бића створена прије тјелесних) назива „другим природним созерцањем“, и „созерцање бестјелесног“ (ἀσωμαίων θεωρία) које назива „првим природним созерцањем“ (Keph. Gnost. II, 2–4; III, 61; IV, 6, 10–11). У „другом природном созерцању“ смо још увек у царству многострукости; у „првом природном созерцању“ постоји веће јединство или сабраност. Душа прво учи да созерцава, а затим кроз своје искуство о созерцању учи да буде свијесна своје природе као ума, νοῦς-а. У „другом природном созерцању“ оно што је важно је само созерцање, чин созерцавања; у „првом природном созерцању“ душа схвата да је νοῦς, да је један од умова. Изнад овога је θεολογία.

Душа очишћена од страсти започиње созерцањем самог природног поретка, а потом се уздиже изнад њега ка познању нематеријалних дожанских принципа или логоса, на којима тај поредак почива. Она распознаје логосе створених бића или дожанске замисли о њима и тако открива многоструку премудрост коју је Творац положио у њих. Међу свим логосима Евагрије посебно издваја „логосе промисла и суда“ (λόγοι προνοίας καὶ κρίσεως) који откривају Бога као Промислитеља и праведног судију. Тако душа (ум) постепено по мјери духовног савршенства усходи у област првог природног созерцања, тј. до познања бестјелесних разумних бића и Христа као њиховог Цара. Достигавши бестрашће и „знање свега постојећег“ (γνώσις πάντων τῶν ὄντων; Keph. Gnost. II 16) душа улази у трећу, последњу етапу, у област догословља (θεολογία) или „созерцања Пресвете Тројице“ (θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος; Ep. fidei. 12, 46–47). То је „суштинско знање“ (γνώσις οὐσιώδης) или „савршено знање“ које су, по Евагрију, разумна бића првоначално посједовала и којем сада стреме као свом коначном циљу (Keph. Gnost. I, 50; 87; 89).

Созерцање Свете Тројице се суштински разликује од свих осталих видова созерцања и зато се по Евагрију не може назвати созерцањем

у сопственом смислу. За разлику од разноликог и расијаног карактера „природног созерцања“, созерцање Свете Тројице не садржи никакву разноликост и јавља се као „једнообразно знање“ (μονοειδής γνῶσις; (Keph. Gnost. I, 54), чисто и слободно од сваке форме (ἀνείδεος) и примјесе. За разлику од нижих видова созерцања, који захтијевају активност и напор ума и допуштају различите степене, созерцање Свете Тројице се манифестује као „неизрецив мир и покој“ (εἰρήνη καὶ ἡσυχία ἄρρητος; (Keph. Gnost. I, 65).

Созерцање Свете Тројице, које представља суштинско знање и истинско догословље (θεολογία), Евагрије поистовјећује са (чистом) молитвом: „Ако си догослов ти ћеш се молити истински, а ако се истински молиш ти си догослов“ (Εἰ θεολόγος εἶ, προσεύξῃ ἀληθῶς, καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύξῃ, θεολόγος εἶ; Deorat. 60). Дефинишући молитву као „десједу ума са Богом“ (Ἡ προσευχὴ, ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν; Deorat. 3; 34, 55), Евагрије наглашава да је за достизање истинске молитве неопходно да ум (νοῦς) буде очишћен не само од страсних помисли (νοήματα ἐμπαθῆ) него и од свих мисли и обличја везаних за творевину. Чистота ума је неопходна за созерцање Свете Тројице и „десједовање са Богом“.

Ослобођен од сваке разнообразности и свих чулних и мислених слика и утисака ум улази у стање чисте молитве (καθαρὰ προσευχή). То је исконско, чисто стање νοῦς-а којем је по природи својствено да се моли: „Блажен је ум који молећи се без расијаности поприма све већу и већу чежњу за Богом. Блажен је ум који за вријеме молитве постаје нематеријалан (нетваран) и лишен свега. Блажен је ум који је за време молитве потпуно неосјетљив за све“ (De orat. 118-120). Чисти ум постаје „храмом Свете Тројице“ (ναὸς τῆς ἁγίας Τριάδος; Car. cogn. 34) и „мјестом и обитавалиштем Божијим“ (Car. cogn. 25). Он у самом себи „сагледава мјесто Божије“ (θεᾶσθαι τὸν τοῦ Θεοῦ τόπον ἐν αὐτῷ; Car. cogn. 23). Виђење Бога чистим умом подудара се код Евагрија са виђењем самог себе. Самопознање је истовремено богопознање: „Видећи самог себе, своје сопствено стање, ум истовремено созерцава Бога“. Евагрије заснива богопознање и на боголикости људског ума, на принципу да се слично сличним познаје: Бог је суштинска Свјетлост, а људски ум, будући Његовим образом познаје свој првообраз и сам постаје „свјетловидан (φωτοειδής; Car. cogn. 25) и „звездоллик“ (ἀστεροειδής; Demalign. cogit. 43). Он привлачи себи „сродну свјетлост“ (τὸ συγγενὲς φῶς; Car. cogn. 2) и зато за вријеме молитве истовремено види и своју сопствену свјетлост (τὸ οἰκεῖον φέγγος; Pract. 64) и сијајућу у њој „свјетлост Свете Тројице“ (τὸ τῆς ἁγίας Τριάδος φῶς; Car. cogn. 4, 26–27). Свјетлост која се јавља и која је видљива за вријеме молитве постаје само знање Свете Тројице, а „мјесто Божије“ (τόπος Θεοῦ) „мјестом познања Бога“ (τόπος γνῶσεως Θεοῦ; Schol. 2 in Ps. 78, 7) и „мјестом молитве“ (προσευχῆς τόπος; Deorat. 56; 71).

Свети Марко Подвижник

(Μάρκος ο Ασκητής; Marcus Eremita)

О животу Св. Марка Подвижника или Пустињака готово да немамо поузданих података. Паладије, који га је лично познавао, каже да је био изразито кротак и тих и да се по тим особинама нико није могао са њим поредити. Он такође свједочи да је Св. Марко толико добро изучио Свето Писмо да је знао напамет и Стари и Нови Завјет. Претпоставља се да се упокојио послје 430, будући да је активно учествовао у борби против Несторијеве јереси.

До нас је дошло неколико дјела Св. Марка, која по садржају можемо подијелити на догматско-полемичка и морално-аскетска. Догматско-полемички карактер имају два списа: „Против несторијанаца“ и „Против Мелхиседекита“. У првом побија Несторијеве заблуде и заступа христологију веома блиску христологији Св. Кирила Александријског, а у другом побија јеретике који су у Мелхиседеку видјели оваплоћење Логоса. Морално-аскетски карактер имају следећа дјела: „О онима који мисле да се оправдавају дјелима“, „О покајању“, „О посту“, „Одговор онима који се распитују о крштењу“, „Надметање ума са душом“, „Глава о уздржању“ и „Посланица монаху Николају“.

Спис „Одговор онима који се распитују о Крштењу“ уперен је против месалијана који су оспоравали ефикасност ове Свете Тајне у опраштању и очишћењу од свих гријехова. У спису „Надметање ума са душом“ Св. Марко истиче да душа човјекова за своје гријехе не треба да осуђује ни демонско искушење ни утицај других, ни прародитељски гријех, него саму себе и властити избор, јер је слободна да се бори са гријехом.

Важно мјесто у аскетици Св. Марка заузима учење о покајању. Покајање и покајно настројење душе, без којих је немогуће стећи стрпљење и смирење, неопходни су подвижнику за успјешно пролажење аскетског пута. Покајање је тражење милости. Они који су сагрешили не треба да очајавају „јер, ми не бивамо осуђени због мноштва зала, него стога што нећемо да се кајемо“. Аскетско дјелање које прати непрестана покајна молитва, као прозда о помиловању, у потпуности одговара духу Јеванђеља: „Господ свима заповједа: *Покајте се* (Мт 4, 17), како ни духовни и напредни не би занемаривали ову потребу и како не би остављали без пажње ни најнезнатнија сагрјешења“.

„Без покајања у дјелатном животу ми нисмо у стању да учинимо ништа значајно. Због саме намјере да се кајемо Господ нас обасипа великом милошћу. Ко себе принуђава и држи се покајања до саме кончине, ако у нечему и погрјеши, спашће се због самопринуђавања“.

Као једну од највећих врлина Св. Марко истиче праштање. „При различитим увредама од људи треба да се радујемо а не да тугујемо, за-

то што имамо прилику да опростимо ономе који гријеши (у односу на нас) и да добијемо опроштај сопствених гријехова. Треба да опраштамо ономе ко нас је увредио, без обзира да ли је увреда оправдана или не, знајући да ни једна врлина није већа од врлине праштања. Праштајући ближњему његова сагрешења, угледаћемо благодат, која нам је тајанствено дата на крштењу, како дјелује осјетљиво и примјетно за нашу свијест и чула“.

Свети Исидор Пелусиот

(Ισιδωρος ὁ Πηλουσιώτης; Isidorus Pelusiot)

Савременик Св. Кирила Александријског, Св. Исидор Пелусиот рођен је у Египту. Из његових писама (Ер. 62, 753, 857) сазнајемо да је након завршетка школовања неко вријеме обављао дужност софисте у Пелусији (Πηλούσιον). У том периоду стекао је репутацију врсног и веома образованог учитеља и привукао к себи мноштво ученика са којима је касније водио опширну преписку. Након тога се повукао у манастир близу Пелусије, гдје је био настојатељ и презвитер. Због своје непристрасности, проницљивости и узорног живота уживао је огроман ауторитет и углед. Север Антиохијски га назива „анђелом сишавшим са неба“, а Св. Фотије „образцем свештеничког и подвижничког живота“ (*Phot.* Ер. 207, 18–22). Св. Исидор је био активно укључен у све црквене догађаје у том периоду, о чему свједоче његова бројна писма. Штитио је Св. Јована Златоуста од напада Кириловог ујака Теофила Александријског, па и од самог Св. Кирила, кога је успио убиједити да стави Златоустово име у диптихе александријске Цркве. У несторијанском спору стао је на страну Несторијевих противника, али није био задовољан ни Кириловим дјеловањем због чега му је упутио ријечи пријекора: „Пристрасност је непроницљива, а одвраћање је слијепо“. Упокојио се око 440. године.

До нас је дошло око 2000 писама Св. Исидора Пелусиота упућених разним лицима, која се дотичу догматских, моралних, егзегетских, аскетских и пастирских тема. Прво пуно (некритичко) издање писама Св. Исидора (2012 писама) приредио је А. Morel 1638. године. Прво критичко издање писама Св. Исидора (2 од 4 тома) изишло је 1995. у серији „Хришћански извори“, а приредио га је Pierre Éviéux. Приређивач је увео нову нумерацију писама блиску изворној.

У највећем броју писама Св. Исидор се бави разјашњењем тешких мјеста Светог Писма. Он је био одличан познавалац како текста свештених књига тако и тумачења црквених отаца, нарочито Св. Јована Златоуста, коме је близак у егзегези иако неријетко користи алегоријски

метод али избјегава крајности и упорно упозорава на опасности које такав приступ доноси. Његово име често се среће у катенама на Стари и Нови Завјет.

Писма Св. Исидора дотичу се и монашко-аскетских тема и садрже многобројне морално-практичне савјете. Седам његових апофтегми ушло је у састав зборника „Изреке светих отаца“ („Древни Патерик“).

Св. Исидор је схватао духовни живот као процес у којем главну улогу игра однос учитеља и ученика. Ученици треба да се са љубављу и страхопоштовањем односе према својим учитељима и да им буду беспоговорно послушни: „Они који пролазе обуку у духовном животу треба истински да воле своје учитеље као очеве и да их се боје као својих началника. При томе љубав не треба да буде помрачена страхом нити страх треба да буде потиснут љубављу“.

Кључни појам аскетског учења Св. Исидора је „мудрољубље“ или „философија“ (φιλοσοφία), под којим подразумејева одређени начин мишљења и начин живљења човјека који стреми да испуни јеванђелске заповијести из љубави према мудрости и истини. Виши облик мудрољубља је „монашко мудрољубље“ (μοναχική φιλοσοφία) које се манифестује као живот у уједињењу и безмолвију. Врлински живот у свијету, у законитом браку је, по Св. Исидору, такође истинско „мудрољубље“, иако нижег ранга од претходног, због тога што је у свијету теже испуњавати заповијести Јеванђеља. Монаси живе у уједињењу и послушању, па им је лакше испуњавати заповијести Јеванђеља и зато је њихово мудрољубље „више“ и „божанственије“ (Ер. 260). У писму схоластику Офелију (Ер. 701) Св. Исидор разликује „мудрољубље умствено“ и „мудрољубље созерцатељно“ и предност даје овом другом. „Мудрољубље созерцатељно“ достиже онај ко прониче духом у Свето Писмо и остварује у животу оно што је тамо написано.

Св. Исидор се оштро супротстављао аријанском јеретичком учењу сматрајући га највећом опасношћу за Цркву. По његовом мишљењу сваки свештеник је дужан да штитећи истину изобличава ту јерес (Ер. 389). У полемици са аријанцима он предлаже ново тумачење термина прџототокоc (Кол 1. 15), који је играо важну улогу у аријанским споровима. Сагласно Св. Исидору термин прџототокоcса са акцентом на трећем слогу означава „прворођеног“, а са акцентом на претпоследњем слогу (прџототокоc) означава „прворидившег“. По његовом мишљењу апостол Павле није употребио овај израз у првом већ у другом значењу (прворидивши). Син се назива прџототокоc (са акцентом на претпоследњем слогу) не зато што је Он саздан први међу тварима, већ зато што је Он „првородио“ (први родио), то јест саздао твар (Ер. 831).

Свети Нил Синајски (Анкирски)

(Νεῖλος ὁ Σιναΐτης, Αγκύρας; Nilus Ancyranus)

У „Црквеној историји“ Никифора Калиста налазимо споран податак да је Св. Нил рођен у Цариграду, гдје је у једном периоду обављао дужност префекта. Сагласно аутобиографском спису „Казивања“ порочан живот престонице узнемиравао је богочежњиву душу Св. Нила, па је ријешио да се договори са супругом, сином и ћерком да заједно напусте свијет и крену путем монашког подвига. Супруга и ћерка отишле су у један женски манастир у Египту, а Св. Нил је заједно са својим сином Теодулом отпутовао на Синајску Гору. Ту су примили монашки постриг и настанили се једној пећини коју је светитељ сам ископао. Када су бедуини напали синајске монахе заробили су његовог сина и одвели га у Палестину. Св. Нил је успио да пронађе сина са којим се вратио на Синај, гдје се подвазавао још дуго низ година. Упокојио се око 450. године.

Већина новијих истраживача сматра да аутобиографски спис „Казивања“ (Διηγήσεις; Narrationes) није дјело Св. Нила и да се светитељ није подвизавао на Синају већ у једном манастиру близу Анкире, у којој је највјероватније рођен. На такав закључак нас наводе подаци које налазимо у његовим аутентичним дјелима („Похвална ријеч Алдијану“, „О нестицању“). У једном рукопису из X вијека он се назива „Нил аскета из Анкире Галатијске“ (K. Heussi, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen. Leipzig 1917, с. 92.).

Два најзначајнија дјела Св. Нила су „Подвижничко слово“ (Λόγος Ἀσκητικός; De monastica exercitatione) и „О нестицању“ (Περὶ ἀκτῆμοσύνης; De voluntaria paupertate).

Трактат „Подвижничко слово“ свједочи о огромном аскетском искуству аутора и дубоком познавању Светог Писма. Састоји се из 75 глава, а можемо га по садржају подијелити на три дијела: у првом дијелу (гл. 1–20) аутор објашњава смисао монашког живота „као истините философије“ и недостатке њему савременог монаштва; у другом дијелу (гл. 21–41) говори о учитељима монаха и о духовним својствима која су неопходна за обављање те тешке дужности; у трећем дијелу (гл. 42–75) говори о простим монасима и њиховим дужностима и обавезама.

У трактату „О нестицању“ (67 глава) упућеном анкирској ђакониси Магни, који представља продужетак претходног списка, Св. Нил савјетује монасима да се одрекну било какве везаности за земаљска блага.

Спис „Похвална ријеч Алдијану“ (Oratio in Albianum) представља панигирик монаху Алдијану, чији живот, по аутору, треба да послужи осталим монасима као примјер за подражавање.

Спис „Агатију“ познат и под називом „Перистерија“ (Peristeria), који по садржају можемо подјелити на три дијела, говори о хришћанском и монашком врлинском живљењу. У првом дијелу говори се о обавезама

човјека према самом себи, у другом о односу према ближњем, а у трећем о духовној борби и искушењима која је прате.

Веома су важна писма Св. Нила (сачувано преко 1000), која представљају значајан извор за упознавање животних прилика тога времена и свједоче о великом утицају и ауторитету њиховог аутора. На његова су се писма позивали иконопоштоватељи у својим расправама са иконоборцима, а два писма (епарху Олимпиадору – ер. 115 и силенцарију Илиодору – ер. 116) прочитана су на четвртом засиједању Седмог васељенског сабора.

Св. Нил у својим дјелима често говори о опадању морала у монашким заједницама тога времена. Он упозорава да је углед монаштва нагло опао због начина живота појединих монаха који је далеко од јеванђелског идеала: „Монашки живот, који је некада био пожељан и веома знаменит, сада побуђује одвратност. Сви градови и села су препуни назови монаха који лутају без циља и смисла... И да ли ће се појавити неки нови Јеремија који би потпуно и достојно описао наш положај“. Монашки живот подразумијева удаљавање од свијета и од градског и политичког живота који испуњавају душу страстима и бригама.

Чување завјета послушања, целомудрености и сиромаштва треба, по Св. Нилу, да буде импертив за сваког монаха.

Суштина и смисао послушања састоји се у спремности монаха да своју вољу и своје жеље потчини вољи Божијој, јер такво послушање „дарује живот и бесмртност, а непослушање смрт и трулежност“ (Epist. lib. I, 241 // PG. 79. col. 172). Истинско послушање захтјева од монаха да ни у чему не противрјечи свом наставнику већ да прихвати његову заповјест са дјетињом простотом и строго је испуњава као вољу Божију: „Старцима-учитељима потребни су ученици који су се одрекли своје воље до те мјере да се ничим не разликују од мртвих предмета или од вештаства које се налази у рукама умјетника. Као што умјетник на вештаству показује своје способности, при чему се ништа вештаствено не супротставља његовим намјерама, тачно тако и учитељ који усађује у душу ученика познање врлина треба да сретне не препреку него пуно послушање својих ученика“ (Demon. ехер. 41 // PG. 79. col. 769–772).

Завјет цјеломудрености не подразумијева, по Св. Нилу, само тјелесно уздржање него и чување чистоте душе, јер истински дјевственик је „онај ко се уздржава и душом и тијелом“ (Ep. lib.III, 298, Rom. monacho). Образац цјеломудрености био је, по Св. Нилу, пророк Илија.

Завјет сиромаштва је добровољно одрицање монаха од свих земаљских блага. Мало је монаха, по Св. Нилу, који читав живот проводе у служењу Богу не везујући се за материјалне ствари.

Борба са страстима представља најважнији сегмент у духовном развоју подвижника. Иако су страсти болест воље *par excellence*, оне не дјелују негативно само на вољу него и на интелектуалне и емоционалне силе и тиме нарушавају хармонију цјелокупног психо-физичког живота

човјековог. Стомакоугађање, као најопаснију страст и мајку свих осталих страсти, Свети Нил ставља на прво мјесто. Он је директно повезује са страшћу блуда: „Ко напуни стомак и обећава да ће бити цјеломудрен, тај личи на човјека који тврди да ће зауставити силу пламена који је захватио сламу“ (Narat. III // PG. 79. col. 621).

Св. Нил нарочито наглашава важност молитве која је, заједно са постом, најјаче средство у борби против страсти. „Молитва принесена Христу без унутрашње раздвојености и расијаности је свемогућа; свемогућа утолико што васкрсава мртве, лијечи сваку болест душе и тијела, изгони демоне...“ (Ep. lib. III, 252, Geron. monacho). Он разликује двије врсте молитве: дјелатну и созерцатељну. *Дјелатна молиштва* или молитва ријечима је мање савршена од *созерцајтељне молиштва* у којој се срце безмолвно отвара и у безгласним обличјима изражава своју вољу. Не треба се, по Св. Нилу, никада молити за испуњење личних жеља, јер би то значило нерасудно принуђавање Божије воље да испуни наше прозбе.

По учењу Св. Нила три врлине – вјера, нада и љубав, чине темељ духовног живота и стварају благопријатне услове за развој и јачање свих осталих врлина. Онај ко посједује те три врлине „сличан је граду који је окружен троструком зидом“ (Ep. lib. I, 232).

Вјера у човјекољубивог Владику је наша велика заштита и помоћ. Она одгони страх и стид и испуњава душу добротом и чини нас блиским Богу. Вјера и нада су најтјешње повезане. Тврда вјера утемељена на ријечима Спаситеља не црпи своју снагу из ишчекивања земаљске награде, него из наде у добијање вјечних и непролазних блага. Нада даје снагу нашој немоћној вољи да твори добра дјела. Она освећује и умиљује срце и приводи нас као синове и наследнике Божије ка вјечном блаженству у Царству небеском. Са вјером и надом нераздјеливо је повезана хришћанска љубав. Вјера и нада су путеви који воде истинској хришћанској љубави. Вјера је почетак хришћанског живота а љубав његово савршенство. Први и највиши објект љубави, који је истовремено и њена суштина, јесте Бог. Без љубави ништа у овом животу нема значај нити сврху. Без ње нема користи ни од чега земаљског.

Свети Дијадох Фотички

(Διάδοχος ο Φωτικῆς; Diadochos Photikis)

Подаци о животу Светог Дијадоха, „епископа града Фотике у древном Епиру“ (*Phot. Bibl.* 201), су веома оскудни. Рођен је око 400. године. Био је присталица халкидонског вјероисповиједања и противник монофизитске јереси. Борио се и против месалијана и побијао њихово јеретичко учење. Упокојио се у другој половини V вијека.

До нас су дошла следећа дјела Св. Дијадоха: „Сто гностичких глава“ (Εκατό γνωστικά κεφάλαια; *Capita centum de perfectione spirituali*), „Виђење“ (Οραση; *Visio*), „Слово на Вазнесење Господње“ (Λόγος στην Ανάληψη του Κυρίου; *Sermo de ascensione Domini Nostro Iesu Christi*) и „Катихизис“ (*Catechesis*). Приписују му се још неки списи чије је ауторство спорно.

Његов најзначајнији рад „Сто гностичких глава“ извршио је снажан утицај на грчке аскетске писце. Св. Фотије похвално говори о овом спису истичући да у њему, за оне који су стекли навику (ἔξις) у аскетском дјелању, нема ничег нејасног, па „њихово знање стечено искуством лако слиједи трагове (изложеног) учења“ (*Phot. Bibl.* 201). Састављачи грчког „Добротољубља“ у свом предговору кажу да је у овом спису Св. Дијадок „свим трезвеноумним и богоносним оцима, који су га слиједили, оставио примјерено учење о свештеном трезвеноумљу и о свим врлинама“, због чега се „многи од њих обраћају тим поглављима као најтачнијем указатељу истине“.

„Гностичке главе“ представљају кратко и сажето руководство за духовни живот, засновано како на теоријској тако и на емпиријској традицији источног монаштва. Аутор расвјетљава све кључне аспекте аскетског подвига и упознаје нас са унутрашњим тешкоћама и опасностима монашког живота и молитвеног дјелања. Тексту „Глава“ у рукописној традицији претходи десет дефиниција које нас уводе у десет категорија духовног живота: вјеру, наду, трпљење, несреброљубље, познање, смиреноумље, негневљивост, чистоту, љубав и савршени преображај човјека. У најважнијем дјелу овог списа (главе 76–89) Св. Дијадок богословски раскрива учење о благодати и ступа у полемику са јеретичким учењем месалијана.

„Виђење“ се састоји се из 29 питања и одговора који се односе на могућност богопознања и боговиђења. Иако је сам Бог невидљив по суштини, вјерујући у чистоти срца до одређеног степена могу, по Св. Дијадоху, созерцавати Његову славу (δόξα), која може бити схваћена као сила или енергија Божија, дејствујућа у свијету или као натприродно духовно сијање које се открива онима који су достигли пуноћу богоопштења.

У „Слову на Вазнесење Господње“, подјељеном на шест глава, Дијадок истиче да су Васкрсење и Вазнесење Господа најјачи доказ Његовог Божанства, који уништава мишљења Јудеја и „лажних софиста“. Он такође исповиједа православно учење о двије природе у једној Христовој ипостаси (против монофизита).

„Катихизис“ представља кратки зборник питања и одговора која се тичу односа Бога према свијету.

Свети Дијадок је један од највећих духовних ауторитета на хришћанском Истоку. Он је извршио одређену синтезу макаријевске и

евагријанске мистике (мистике срца и мистике ума). Дијадох коригује извјесне тачке „Духовних омилија“, које би могле имати месалијански призив, истичући значај светотајинског живота и благодатно обилежје аскезе. С друге стране, он преузима неке елементе Евагријевог учења одбацујући његову идеалистичку антропологију.

Циљ хришћанског живота јесте сједињење са Богом, а средство за постизање тог циља јесте љубав према Богу, која се манифестује као самоодрицање и заборављање себе ради Бога. Љубав сједињује душу са Божијим савршенствима, доживљујући Невидљивог својеврсним „умним чулом“ (αἰσθησις νοῦς). Под Божијим савршенствима треба разумјети Његова дјества или енергије.

Човјек је јединство душе и тијела, а центар човјечијег бића јесте срце у коме од часа Крштења благодат почиње да живопише Божанско подобје. Овај процес обликовања по подобју Божијем открива наше унутрашње чуло. Св. Дијадох јасно разликује лик и подобје у човјеку: „Сви људи су створени по лику Божијем, а подобје постижу само они који су по великој љубави потчинили своју слободну вољу Богу“ (Сар. 4). Подобје је благодатни развој и обогаћење дарова добијених на Крштењу, који подразумева сатрудништво (συνεργεῖα) Бога и човјека. Савршенство подобја представља и коначан циљ духовног пута и оно је истовјетно са обожењем у пуноћи Божанске благодати (Sermo de asc. 6). Коначно савршенство подобја може да се постигне једино кроз љубав.

У Дијадоховом схватању духовног живота централно мјесто заузима Крштење које ослобађа човјека од ропства ђаволу и гријеху. Крштењем смо поново рођени и срушена је моћ коју је као резултат пада ђаво имао над нама. Послије Крштења само благодат обитава у срцу човјековом и демони могу да га нападну једино споља: „Неки су измислили да се благодат и гријех, тј. Дух истине и дух прелести заједно крију у уму (срцу) оних који се крштавају... Од тренутка, пак, када се препорађамо у Крштењу демон излази напоље, а благодат улази унутра. Стога налазимо да је некада над душом господарила прелест, док послје Крштења над њом господари истина“ (Сар. 76).

Иако послје Крштења демони не бораве више у нашем срцу ми нисмо ослобођени њихових нартаја путем помисли: „Крштење скида прљавштину гријеха али не уништава двојственост наше воље (τὸ διπλοῦν τῆς θελήσεως) [која може да се приклони и добру и злу] и не спријечава демонима да војују против нас и да нам говоре заводљиве ријечи“ (Сар. 78). Крштењем се васпоставља лик Божији у човјеку, али савршенство подобја човјек може достићи само кроз слободан одговор Богу (Сар. 89).

Свети Дијадох доста пажње посвећује питању могућности боговиђења. Као и писац „Духовних омилија“ он истиче да хришћанин свјесно доживљава присутност Духа Светог у свом срцу, али месалијанском

чулном (тјелесном) виђењу супротставља духовно виђење славе (δόξα) Божије посредством „умног чула“ или „умног осјећаја“ (αἰσθησις νοῦς, νοερά αἰσθησις). „Умно чуло“ је духовни орган разликовања или расуђивања духовно-мистичких феномена: „Издигавши се изнад тјелесног мудровања ум може нелажно да окуша и разликује утјеху Светог Духа“ (Сар. 30). „Наш ум сав постаје свјетао кад у њему почне примјетно да дјелује Божанска свјетлост“ (Сар. 40). Он чак сам осјећа и види богатства свјетлости, али не и саму свјетлост манифестовану у одређеном облику. Све што се души пројављује као облик (тј. свјетлост, или огањ) долази, по Дијадоху, од лукавства непријатеља: „Слушајући о чулу ума, нико не треба да мисли да му се слава Божија јавља на чулан начин. Ми кажемо да чиста душа на неки неизрециви начин окуша Божанску утјеху. Додуше, њој се при томе ништа невидљиво не јавља на чулан начин... Уколико му се јави свијетлост, или неки огњеновидни зрак, или глас, подвижник ни у ком случају не треба да их прихвати као истинито јављање. Јер, очигледно је у питању прелест вражија“ (Сар. 36). Љепота Божанске природе, тј. њена вјечна свјетлост, биће видљива у будућем вијеку, с обзиром да ће Отац, Који нема никакво обличје, Себе нама показати у обличју Синовљеве славе.

Важно мјесто у Дијадоховом аскетском учењу заузима Исусова молитва (Ἰησοῦ εὐχή). Ова молитва се не огледа само у непрестаном призивању имена Исусовог већ и у непрестаном сјећању (μνήμη) на Бога и сагледавању светог и славног Исусовог имена у дубинама срца: „Онај ко жели да очисти своје срце нека га загрева непрестаним сјећањем на Господа Исуса, имајући у њему јединствено поучавање и непрестано дјелање... На тај начин ће, при постепеном испаравању зла под дејством огња доброг сјећања, душа у пуној слави да савршено дође до своје природне прозрачности“ (Сар. 97). Они који се приближавају духовном савршенству „имају у своме срцу непрестано сјећање (ἄλαστον τὴν μνήμην) на Господа“ (Сар. 88).

У 37, 38. и 39. глави гностичког стослова Дијадок излаже своја расуђивања о сновима. Он дијели снове на оне које шаље Бог и оне које убацује ђаво: „Снови који се души јављају по Божијој љубави јесу непогрешиви показатељи њеног здравља. Они не прелазе из једног облика у други, не рађају страх, не изазивају смијех, нити изненадну тугу. Они души приступају у пуној тишини, испуњавајући је духовном радошћу... У демонским маштањима све бива супротно. Она се не задржавају у истом облику: њихов изглед не остаје дуго без промјена“, будући да „највећим својим дијелом нису ништа друго до идоли помисли, игра уображења, или још, како сам већ говорио, ђаволско изругивање и забава“ (Сар. 37). Пошто је за разликовање снова потребан чист ум и висок степен смирености, Дијадок савјетује да не вјерујемо сновима и да се због тога Бог неће расрдити на нас: „Уколико понекад, придржавајући

се наведеног правила, не примимо сновиђење које нам се шаље од Бога, свељубећи Господ Исус се неће прогњевити на нас, знајући да сневе издјегавамо због опасности од демонских замки“ (Сар. 38).

Ава Варсануфије

(Αββά Βαρσανούφιος ὁ Μέγας; Abba Barsanuphius)

О поријеклу, времену и мјесту рођења Св. Варсануфија нема никаквих података. У младим годинама упутио се на поклоничко путовање у Свету Земљу. Након обиласка палестинских манастира ријешао је да напусти свјетски живот и да се замонаши. Постриг је примио од пустињака Маркела, са којим се заједно подвизавао све до Маркелове смрти. Након краткотрајног странствовања отишао је у један општежитељни манастир на југу Газе, који је основао ава Серид. У почетку је живио у келији унутар манастира, а потом се удаљио и започео подвиг затворништва живећи, како сам каже, као у гробу ради имена Исусова. Након осамнаест година проведених у затворништву постао је духовни руководитељ монаха Серидовог манастира, а такође је духовно руководио и монахе још неких манастира, клирике и мирјане. Због духовних дарова прозорљивости, чудотворства и пророштва које је добио од Бога, Св. Варсануфије је средином VI вијека постао познат широм хришћанске васељене. Послије смрти аве Сериде наставио је подвиг затворништва до краја живота. Упокојио се највјероватније крајем VI вијека.

До нас је дошло јединствено аскетско дјело (зборник) „Питања и одговори“ (Ρωταλοκρίσεις) или „Књига душекорисна, која садржи одговоре везане за различите предмете“ (Βιβλος ψυχοφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις διαφόροις ὑποθέσεσιν ἀνηκούσας), које се приписује Св. Варсануфију и његовом сабрату у Серидовом манастиру Јовану Пророку. Дјело је преведено на српски језик под називом „Духовно руковођење“. Сам Св. Варсануфије није ништа писао, а одговоре Великог старца, како су га звали, записивали су највјероватније ава Серид и његов наследник Елијан. Дуго времена се сматрало да је одговоре двојице великих подвижника сабрао у један зборник неки непознати монах. Двојица православних истраживача Филарет Гумиљевски и Амвросије Веселиновић заступају мишљење да је ава Доротеј, који се подвизавао у Серидовом манастиру под руководством старца Варсануфија и Јована, сабрао њихове одговоре везане за различита духовна питања.

У „Питањима и одговорима“ нема аскетског система у строгом смислу те ријечи. Највећа вриједност овог списка је што одражава живу традицију духовног руковођења у V и VI вијеку, засновану на непосредном духовном опиту.

Ава Варсануфије истиче да спасење није лака ствар и да лагодан живот никако не води спасењу. За спасење је потребно много зноја, труда и принуђивања. Патња је саставни дио подвижничког живота и треба је добровољно изабрати по мјери своје моћи. Не треба се дојати искушења већ га треба претрпјети. Трпљење је и Јова привело беспримјерној слави. Подвижништво је друго мучеништво, а „без мучења нико не бива мучеником“ (ἄνευ βασάνων μάρτυς οὐ γίνεταί; Одговор 253). „Ако хоћеш да стекнеш савршени мир спознај шта је претрпιο Господ па и ти претрпи“ (Одговор 79). Награда за претрпљене невоље је живот вјечни.

У учењу о броју и поретку страсти ава Варсануфије углавном следује Евагрију. Најопаснија је страст стомакоугађања која порађа све остале страсти. Ниједна страст не може се искоријенити без покајања, плача и молитве. Главна средства у борби са страстима су хришћанске врлине, међу којима се посебно истичу смирење и послушање. Смирење је најважнија врлина која подиже оне који је посједују и искорјењује сву пљеву (страсти) са поља Владике. Послушање (ὕλακοή) се састоји у потпуној покорности духовном оцу и одсјецању своје воље, јер „послушање одсјеца вољу“ (ἢ ὕλακοή κόπτετὶ τὸ θέλημα; Одговор 246). Пошто човјек због своје грешности није у стању да испуни вољу Божију, неопходно је да кроз послушање испуни „вољу светих“, кроз коју му се открива воља Божија (Одговор 377). „Остави своју вољу иза себе, буди смирен током читавог живота и спасићеш се“ (Одговор 61).

Важно мјесто у аскетици аве Варсануфија заузима учење о молитвеном тиховању или безмолвију (ἡσυχία). Безмолвије је достојније дивљења и славе од богословствовања (Одговор 36). Безмолвију нас учи Син Божији: „Он ће доћи к теби са благословеним Оцем и Светим Духом, у теби ће се настанити (Јн 14, 23) и научити те шта је безмолвије (καὶ διδάσκεισ ἐτί ἐστὶν ἡσυχία) и просветити срце твоје неизрецивом радошћу“ (Одговор 121).

Ава Доротеј

(Αββά Δωροθέου, Δωρόθεος τῆς Γάζης; Abba Dorotheus)

Ава Доротеј рођен је у антиохијској области у другој половини VI вијека. Стекао је одлично свјетовно образовање, а за вријеме студија, по властитом свједочанству, није се одвајао од књиге. Свој подвижнички живот започео је у киновијском манастиру аве Серида, који је постао познат и славан по двојици стараца, Варсануфију и Јовану Пророку. Ова двојица стараца били су Доротејеви духовни оци. Под њиховим руковођењем он је израстао у великог духовног учитеља. Након смрти двојице стараца напустио је Серидов манастир и недалеко саградио

нови, у којем се и упокојио око 620. године. До краја живота остао је вјеран аскетским погледима својих духовних отаца.

Његове „Поуке монасима“ (Διδασκαλία; Doctrinae diversae), које је саставио за братство новоснованог манастира, постале су један од главних приручника за киновијско монаштво. Оне фасцинирају читаоца својом јасношћу и једноственошћу, наративним описима и аутобиографским успоменама из живота овог великог духовног учитеља.

Од 24 поуке које налазимо у Мињовој „Патрологији“ само 17 припада једном жанру. Првих 14 поука су усмено произнесене монасима новооснованог манастира и имају подстицајни карактер. Поуке 16, 17. и 18. биле су дате монасима у писменој форми.

Осим „Поука“ сачувано је и 16 посланица аве Доротеја упућених разним лицима. Већина посланица писана је у форми питања и одговора.

„Поуке“ аве Доротеја имају изразито практичан карактер. У њима је дато упутство за борбу против страсти и духовно узрастање. Одсијецање своје воље и потчињавање и послушност духовном руководитељу су основни предуслови монашког живота. Пристрасност (προσπάθεια) или самовоља је главна препрека духовном узрастању, због чега ава Доротеј у „Поукама“ посебну пажњу посвећује њеном искорјењивању: „Људима ништа не доноси такву корист као одсијецање своје воље (ἰδιαθελήματα). И заиста, од те ствари се напредује готово више неголи од било које [друге] врлине. Човјек који иде путем и нађе краћи пролаз, уштедиће већи дио пута уколико настави њиме. Тако је и са оним који иде путем одсијецања своје воље. Јер, одсијецањем своје воље стиче се беспристрасност (ἀπροσπάθεια), од чега се, уз помоћ Божију, долази до савршеног бестрашћа“ (ἀπάθεια; Поука 1). Одсијецање сопствене воље не значи укидање воље, него њену сагласност са Божијим и отачким заповјестима.

Самовоља води човјека у пропаст и зато је погубно када човјек покушава водити самог себе, јер на духовноме путу не смије слиједити оно што сам просуди, без савјета са својим духовним оцем.

Са самовољом је повезано самооправдање: „Заиста је права смрт, велика опасност и велики ужас кад се оправдање споји са [само]вољом. Тада несрећник савршено пада. Јер, ко ће таквог натјерати да повјерује како други човјек боље од њега зна шта је њему на добробит? Човјек најчешће налази довољно разлога да слиједи своју мисао која га води у илузију да је упркос свему на добру путу“ (Поука 5). Таква стања, када покушавамо да замаскирамо лаж под плаштом добра и праведности, могу бити погубна за нашу душу. Могуће је цијели живот провести у заблуди о властитој доброту, понизности, а да је у стварности потпуно друкчије. Зато је неопходан добар духовни вођа који ће објективније просуђивати о нашем животу.

Крајеугаони камен здања духовног живота је, по ави Доротеју, страх Божији (φόβος θεοῦ), „који подстиче нашу душу на чување заповијести“

(Поука 14). Постоје двије врсте страха Божијег: страх пред казном, својствен почетницима, и страх, својствен светима, да не изгубе љубав према Богу: „Онај ко испуњава вољу Божију ради страха од мука, јесте, као што смо рекли, почетник, јер оно што чини, не чини ради самог добра, већ ради страха од батина. Други испуњава вољу Божију из љубави према Богу: љуби га и тиме му угађа. Познавши шта значи бити са Богом, он зна шта је добро... Он се боји Бога и испуњава вољу Божију не због батина, не да избегне муке, већ стога што се, као што смо рекли, боји да не отпадне и да се не лиши окушане сладости пребивања са Богом“ (Поука 4). Први страх је најамнички и ропски, а други синовски.

Врховни судија наших дјела јесте савјест. Савјест је „нешто божанско, нека топла и свијетла помисао, која дјелује као нека искра, просвећујући наш ум и показујући шта је добро, а шта зло“ (Поука 3). Од нас зависи да ли ћемо је затрпати, или је пустити да сија и да нас освјетљава, ако јој се будемо повиновали. „Уколико не извршавамо оно што нам савјест говори, већ продужавамо да газимо по њој, она више не може да говори јасно од терета који лежи на њој, него, као светиљка која свјетли иза завјесе, почиње да ствари показује црњим, некако тамнијим. Као што у води замућеној мноштвом муља нико не може да препозна своје лице, тако и ми постепено, последије учињеног преступа, не осјећамо шта нам наша савјест говори. Тада нам се чини да је скоро и немамо. Ипак, не постоји човјек који нема савјести, јер је она, као што смо већ рекли, нешто божанско, и никада не пропада, већ нам свагда напомиње оно што је корисно“ (Поука 3).

Ава Доротеј често упозорава да у сусретима са браћом треба показивати ситне знакове љубави. Љубав према браћи је доказ љубави према Богу и обрнуто. Не може нико да каже да воли Бога, а да не воли своју браћу. Ко осјећа љубав према Богу тај осјећа и љубав према својој браћи.

Свети Јован Лествичник

(Ιωάννης τῆς Κλίμακος; Ioannes Climacus)

Главни извор за биографију Св. Јована Лествичника јесте „кратко житије“ (βίος ἐν ἐπιτομῇ) које је написао његов млађи савременик Данило, монах Раитског манастира. Игуману овог манастира Св. Јован је посветио своје најзначајније дјело „Лествицу“, по којем је назван Лествичник.

О поријеклу, мјесту и времену рођења Св. Јована Лествичника немамо поузданих података. Претпоставља се да је рођен у првој половини VI вијека, вјероватно у Цариграду. Са шеснаест година напустио је свјетски живот и отишао у Синајски манастир, гдје се подвизавао под духовним руководством старца Мартирија пуних деветнаест година.

Након старчеве смрти повукао се у једну пећину која се налазила у пустињском мјесту Тола у подножју Синаја. Ту је провео четрдесет година живећи строгим испосничким животом, у прво вријеме сам а потом са својим учеником Мојсијем. Због својих подвига и светог живота уживао је велики углед међу савременицима.

Када се вратио у Синајски манастир изабран је, против своје воље, од стране бротије за игумана у 75. години. Дужност игумана обављао је неколико година, а потом је игуманство уступио свом брату Георгију и повукао се у своју испосницу у Толи, гдје се и упокојио у 83. години живота.

Из Лествичникових дјела се може закључити да је стекао темељно богословско и свјетовно образовање, а то потврђују и ријечи његовог биографа који каже да је био човјек „са општим (енциклопедијским) образовањем“.

Његово главно дјело „Рајска Лествица“ (Κλίμαξ τοῦ παραδείσου; Scala Paradisi) или „Лествица Божанственог усхођења“ (Κλίμαξ θείας ἀνόδου) представља истински бисер аскетске литературе. Идеју за назив овог дјела Лествичник је узео из старозавјетне приче о праоцу Јакову (Пост 28, 12–13), који је у сну видио лествицу (Јаковљева лествица) по којој се пењу и силазе анђели Божији, чије је подножје стајало на земљи а врх је додиривао небо. Код Св. Јована лествица је символ подвижничког живота, који је ступњевит попут лествице и почиње одрицањем од свијета и борбом са страстима, а завршава се достизањем бестрашћа и душевног спокојства (ἡσυχία). „Лествица“ садржи поуке у којима су практични савјети поткријепљени дубоком психолошком анализом. Подијељена је на 30 глава, од којих свака одговара одређеној врлини или пороку.

Истраживачи су различито тематски груписали главе у „Лествици“. Нама се чини најприхватљивијим тематски распоред који је предложио цистерцит Guerric Couilleau. Прве три главе које су посвећене монашком одрицању од свијета и последње четири главе у којима се говори о сједињењу са Богом, образују диспозицију, унутар које се налазе главе о дјелатном животу монаха, које можемо подијелити на три блока: главе о основним врлинама (4–7), главе посвећене борби са страстима (8–23) и главе у којима се говори о плодовима подвижничког живота (24–26).

Осим „Лествице“ Св. Јован је написао кратак спис „Слово пастиру“ (Λόγος ἕτερος, Εἰς τὸν Ποιμένα; Libera d pastorem) у којем описује идеал настојатеља манастира који треба да буде пастир, крманош, духовни лекар, учитељ и образац за остале монахе.

У средишту Лествичниковог учења је човјек који је изложен опасним и душегубним дејствима страсти, али је истовремено опремљен спасоносним божанским средствима оличеним у врлинама, помоћу којих може да пронађе свој пут ка Богу. Иза сваке страсти стоје демони који сложено мисле на нашу пропаст. Страст је болест душе која је

последица дејства демонске силе у души и присуства гријеха у њој. Она је противприродна.

Страст у свом развоју пролази кроз четири фазе: 1) приступање или проста помисао у којој не учествује воља; 2) спајање или разговор са оним што се појавило (присутан вољни моменат), 3) пристанак или сагласност са оним што се појавило сједињен са уживањем; 4) поробљавање душе и трајно присуство у њој саблажњиве мисли или лика.

Приликом класификације страсти Лествичник, као и већина аскетских писаца, на прво мјесто ставља стомакоугађање (γαστριφαγία) које назива „мајком“, „кнезом“ и „капијом“ страсти, а на последње гордост (υπερηφάνια) која се манифестује као наметање себе сваком другом бићу, чак и бићу Божанском. „Гордост је одрицање Бога, проналазак демона, ниподаштавање људи, мајка осуђивања... Почетак гордости је тамо гдје се завршава таштина; средину представља ниподаштавање ближњег, бестидно разглашавање властитих подвига, хвалисавост у срцу, мржња према пријекору; а крај је одбацивање Божије помоћи, уздање у своје властите снаге“ (Grad. 22).

Лествичник нарочито истиче душегубно дејство страсти гњева (ὄργη, θυμός) која као ниједан други порок противречи подвижничком животу и лишавља монаха анђеоског образа и здравог расуђивања. Гњев је, по Лествичнику, жеља да се догоди зло ономе који нас је разгњевио. Гњев спријечава истинско покајање: „Ништа толико није недолжно онима који се кају, као узбуђење гњева. Јер, обраћање (Богу са покајањем) захтјева велико смирење, а гневљивост је знак велике гордости“ (Grad. 8).

Из гњева се рађају злопамћење (μνησικακία) и злословље (καταλαλία). Људи злопамтљиви и злословљиви (склони оговарању) обузети су духом мржње. Они лако и са уживањем умањују вриједност дјела и врлине свога ближњег и нападају га за најмање ситнице. Злопамтљив човек не може искрено да произноси ријечи молитве нити може искрено да се каје: „Ко је у срцу свом злопамтљив, и мисли да се каје, личи на човјека коме се у сну причињава да трчи“ (Grad. 9). Страст злословља (оговарања) је „крупна болест“ која је „пород мржње“. Лествичник је пореди са „подмуклом пијавицом која сише и слаби крв љубави“ (Grad. 10). Злословљиви људи су „строге и брижљиве судије гријехова свог ближњег зато што немају савршенога и трајног сјећања и бриге о својим сопственим ријесима“ (Grad. 10).

За страст многоговорљивости или многословља (πολυλογία) Лествичник каже да је „престо таштине, на коме се она радо појављује“, „капија оговарања“, „слуга лажи“ (Grad. 11). Један од првих изданака многословља је опасна страст унинија (ἀκηδία) која за монаха представља „свеобухватну смрт“, будући да „растура цјелокупно богатство нашег духа“. „Униније је ослабљење душе и немоћ ума, занемаривање

подвига, мржња на монашки завјет, хвалитељ свјетовњака, клеветник Бога...“ (Grad. 13). Борба са унинијем је, по Лествичнику, најтежа и зато монаху ништа толико не доноси вијенац као борба са овом страшћу.

У човјековом бићу урођена је способност за стицање врлина које су основна средства у борби против страсти. Страст гњева се искорјењује безгневљем и кротошћу. Онај ко савлада гњев, уништиће злопамћење и злословље, јер „докле год је жив отац, дотле се и дјеца рађају“ (Grad. 9). Лествичник дефинише безгневље као „неосјетљивост на увреду, неосјетљивост која произлази из великих подвига и обилног зноја“ (Grad. 8), а кротост као „непокретно стање душе, која се не мијења било да трпи разноврсна понижења или да слуша похвале“ (Grad. 8).

И врлине су, слично као и страсти, међусобно повезане као карике у ланцу и једна од друге зависе. Предуслов за врлински живот јесте страх Божији (φόβος Θεού) који има катарзичко (очишћујуће) дејство и „када се осјети у дубини душе, он обично истјерује и прождире њену прљавштину“ (Grad. 30). Човјеку који је стекао страх Божији „лаж постаје туђа, јер за неподмитљивог судију има своју савјест“ (Grad. 12). Страх Божији доводи до врлине покајања (μετάνοια) која има изузетну сотириолошку вриједност. „Покајање је помирење с Господом путем вршења добрих дјела, супротних пређашњим гријесима“ (Grad. 5). Покајање је преумљење и преображај личности и представља вјерников завјет Богу да ће водити нови живот. Из наведених разлога Лествичник назива покајање другим крштењем.

На врху лествице врлина налази се љубав (ἀγάπη) која је покретачка сила подвига. Лествичник је назива царицом врлина, дародавцем пророштва и извором чудеса: „По својој каквоћи, љубав је уподобљење Богу, у мјери која је доступна смртницима; по своме дејству, она је извор вјере, бездан дуготрпељивости, море смирења. Љубав је, у правом смислу ријечи, напуштање било какве непријатне мисли у односу на другог човјека. Јер, љубав *не мисли о злу*... Љубав је дародавац пророштва. Љубав је извор чудеса. Љубав је бездан озарења. Љубав је извор благодатног огња: уколико више пламти, он утолико више распаљује жеђ жеднога. Љубав је живот анђела. Љубав је вјечито напредовање“ (Grad. 33).

Велики важност Лествичник придаје *сјећању на смрт* као једном од главних аскетских дјелања: „Као што је хљеб потребнији од сваке друге хране, тако је и сјећање на смрт потребније од свакога другог подвига“ (Grad. 6). Сјећање на смрт доводи до престанка бригае о било чему земаљском: „Смрти се сјећа само онај који је умро за све што је земаљско. А онај коме је до нечега још стало, не може ни да се навикне на мисао да му предстоји смрт, јер својим жељама самога себе спутава“ (Grad. 6). „Онај који хоће стално да у себи држи помисао на смрт и на Суд Божији, а предаје се бригама и пословима земаљским, личи на човјека који

би хтио да плива а да не покреће руке“ (Grad. 6). Сећање на смрт јесте свакодневна смрт. Да би човек побожно провео одређени дан треба да мисли да је то последњи дан његовог живота.

Своје учење о молитви Лествичник не излаже систематски. Молитву некад описује као „дјелатност ума“ (ἐργασία νοῦς; Grad. 20), а некад као „дјелатност срца“ (ἐργασία καρδίας; Grad. 27). Дефинише је као „сапостојање и јединство човјека са Богом“ (συνουσία καὶ ἕνωσις ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ; Grad. 28). По своме дејству молитва је „одржавање космоса, помирење са Богом, мајка суза и њихова кћер у исти мах, умилоствивљење за гријехе, мост којим се прелази преко искушења, грудобран који штити од сваке муке, раздијање демонских напада, служба анђела...“ (Grad. 28). Молитва треба, по Лествичнику, да буде једноставна, без много ријечи, јер скромност у ријечима сабира ум док „многословље у молитви расијава ум и предаје га маштању“. Лествичник разликује три етапе у молитвеном дјелању – одбацивање помисли, затварање ума у ријечи молитве и стремљење ка Господу (усхићеност Господом): „Почетак молитве састоји се у томе да се помисли које приступају одбију кратким ријечима истог тренутка кад се појаве; средина је у томе да разум буде само у ономе што се молитвом говори или мисли; савршенство молитве је стремљење ка Господу“ (Grad. 28). Лествичник савјетује подвижнике да се моле истрајно Господу јер је то најсигурнија заштита од духовног посрнућа: „Ко се непрестано ослања на штап молитве, неће се спотаћи. Ако би му се то и догодило, ипак неће сасвим пасти. Јер, молитва је побожно тиранисање Бога. Корист од молитве препознаћемо по сметњама које нам демони праве за вријеме богослужења. Плод, пак, молитве познаћемо у поразу непријатеља“ (Grad. 28).

Огроман значај Лествичник придаје духовном руковођењу. Монах може успјешно да прође све фазе аскетског подвига само кроз послушност свом духовном оцу. Сам избор духовног оца треба извршити са расуђивањем и пажљиво „како не бисмо допали у руке морнара умјесто крманоша, болесника умјесто лекара, страсника уместо бестрасника, и како се, умјесто у пристаништу, не бисмо нашли на пучини и тако претрпјели бродолом“ (Grad. 4). Када једном изабере духовног руководиоца подвижник је дужан да му се савршено покорава „чак и ако је оно што он каже супротно његовом расуђивању“ и да не скрива од њега ни најмању ситницу: „Ко сваку змију открива свом духовном оцу, показује да стварно има поверење у њега; а ко скрива било шта, још лута по беспућу“ (Grad. 4). Када се савршено покорава свом духовном оцу ради Господа, монах се ослобађа од сопствене кривице. Духовник је тада апсолутно одговоран за свог ученика пред Богом, како у овом животу тако и у будућем. Самовоља је велика опасност која вреба монаха на путу аскетског подвига: „Онај који се (кроз послушање) самовоље пот-

пуно одрекао, чак и у стварима које му изгледају добре, духовне, богоугодне, стигао је на циљ прије него што је и коракнуо. Јер, послушност је невјеровање себи у свакоме добру, до краја живота. Послушност је гроб воље, а ускрснуће смирења. Као да је мртав, послушник не одговара нити размишља, било да се ради о добрим стварима или о нечему што изгледа зло, јер ће за све одговорати онај који је побожно умрвтио његову душу“ (Grad. 4).

Духовни отац је, по Лествичнику, љекар (ιατρός), савјетник (σύμβουλος), молитвеник (πρεσβευτής), и посредник (μεσίτης) између монаха послушника и Бога. Његова улога је толико велика да је „боље огријешити се о Бога, него о свог духовног оца! Јер, када Бога наљутимо, наш учитељ га може помирити с нама. Но, када свог учитеља огорчимо против нас, немамо више никога ко би се за нас пред Богом заузео“ (Grad. 4).

Као прототип (образац) духовног руководиоца Лествичник наводи Мојсија, који је био не само дјелатељ (законодавац) него и созерцатељ (боговидац): „Свима нама што хоћемо да изиђемо из Египта и побјегнемо од фараона, безусловно је потребан неки Мојсије, посредник по Богу између нас и Бога, који би, ревносан у дјелању и созерцању, за нас пружао руке к Богу, како бисмо под његовим вођством прешли море гријехова и Амалика страсти натјерали у дјекство. Стога се преварише неки који су, уздајући се у своје сопствене снаге, мислили да им никакав вођа није потребан“ (Grad. 1).

Лествичник је доста пажње посветио питању односа између два основна облика монашког живота – киновије или општежића и отшелништва. Он даје предност киновији. У њој се кроз послушност духовном оцу лако стиче смјерност, док је отшелнику много теже да достигне ту врлину, јер нема на располагању ону мисао која чак и таквог послушника који је достигао највећи ступањ светости штити од сујете и гордости, а то је мисао – *да је ѿо молийѡва духовној оца учинила*. Отшелник се од гордости тешко може одбрани, јер му његова усамљеност сугерише да је све успјехе постигао потпуно сам. За разлику од отшелништва општежиће има у себи елементе позитивног такмичења и могућност поређења, а путем поређења и упознавања самог себе. У општежићу, такође, нема много повода за унијије, док је унијије отшелнику вјечити пратилац. Отшелнички пут је тежак и крајње опасан за људе који нису припремљени за њега. На тај пут, по Лествичнику, могу да крену искусни монаси који су претходно у киновији прошли темељну духовну обуку: „*Као златио у ѿиоионици* – или боље, у општежићу – *исјороѡа их је Господ, и као жрѡву ѡаљеницу их је ѡримио* у њедра своја“ (Прем 3, 6; Grad. 4).

Свети Исак Сирин

(*mār ʾiṣḥāq d-nīnwē*; Ἰσαὰκ ὁ Σύρος; Isaac Syrus)

Најважније податке о животу Св. Исака Сирина налазимо у „Књизи чистоте“ сиријског историчара из VIII вијека Језудене и у једном западно-сиријском извору чије је вријеме настанка тешко утврдити.

Тачни датуми рођења и смрти Св. Исака су непознати. Претпоставља се да је рођен у другој половини VII вијека, а да се упокојио у првој половини VIII вијека. Био је родом из једног мјеста близу индијске границе. За епископа града Ниниве хиротонисао га је у манастиру Бет-Абе патријарх (католикос) Георгије (660–680). Послије само пет мјесеци проведених на катедри Св. Исак се одрекао епископства и удаљио се на гору Матут, гдје се подвизавао међу монасима-отшелницима које је тамо затекао. Потом се одселио у општежитељни манастир равне Шабуре, гдје се дао на изучавање Свештених Књига. Услед напорног изучавања Св. Исак је ослијепио, па су његове духовне поуке записивали његови ученици. Упокојио се у дубокој старости у манастиру равне Шабуре, гдје је и сахрањен.

Теза неких западних патролога да је Св. Исак био хришћанин несторијанац, није одржива. Могуће је да је он живио у несторијанској средини, али његова христологија је сагласна са православним црквеним предањем. У свом богословствовању он није близак антиохијској богословској традицији. Свето Писмо обично тумачи симболички, настојећи да раскрије његов дубљи, духовни смисао.

Дубоко проникнувши у Божанске тајне Св. Исак је саставио веома важне списе о монашком животу који су били популарни како у православним тако и у монофизитским круговима, а извршили су велики утицај и на исламску мистику. Његова најзначајнија дјела су: „Подвижничка слова“, „Гностичке главе“ и „Бесједе“.

Мисао о Богу као неизмјерној и неизрецивој љубави прожима цјелокупно стваралаштво Св. Исака и ван контекста те мисли немогуће је схватити суштину његовог богословља. Божанска љубав је била главни узрок стварања свијета и богооваплоћења, она је такође главна покретачка сила тварног бића, која лежи у његовој основи и приводи га у заједницу са Богом.

Ако је Бог љубав, онда и сваки човјек који достигне савршену љубав и милосрђе постаје богоподобан. Милосрдно људско срце је образ Божијег милосрђа које се простире на цијелу творевину.

Суштина монашког живота, по Св. Исаку, састоји се у отшелничком удаљавању од свијета и страсти. Онај који живи у пустињи, далеко од људи, треба да буде увјерен да ће га његов Чувар, који управља читавом васељеном, заштитити од сваког зла. Отшелнички живот може бити болан, испуњен унутрашњим страдањем, али без тог искуства немогу-

ће је достићи пуноћу живота у Богу, будући да се „нико не може приближити Богу ако се не удаљи од свијета“.

Борба са страстима и побједа над њима јесте задатак и циљ земног живота човјековог. Та борба представља „облачење у новог човјека, сазданог по Богу у праведности и светости истине“ (Еф 4, 24).

У духовном усавршавању подвижник пролази кроз три етапе: *покајање, очишћење и савршенство*.

Покајање Св. Исак пореди са бродом на којем човјек препливава смраднo море живота. Капетан тог брода је страх Божији, а присташиште и крајњи циљ путовања јесте Божанска љубав. Са покајањем је тијесно повезан плач који има очишћујуће дејство на душу човјекову и представља моћно средство за стицање врлина. Он означава човјеково ступање на пут ка Богу и његов излазак из тамнице овога свијета. Сузе покајања рађају се због осјећања властите грешности. Плодови њиховог дејства јесу чистота срца и бестрашће. Када подвижник достигне чистоту срца и бестрашће, дарују му се слатке сузе умиљења које га одводе ка савршеној љубави Божијој. Способност проливања суза при сваком помену имена Божијег јесте знак да је неко достигао савршену љубав. Достизање ове љубави представља највиши степен духовног узрастања и највеће савршенство у садашњем животу.

Темељ духовног живота хришћанина је молитва (*ḡlōtā*). Ништа тако није угодно Богу, ништа тако не поражава сатану, ништа тако не помаже човјеку да спере гријех и задобије смирење као молитва. Она разгони облаке страсти и просвјетљује ум. За вријеме молитве, када је ум сабран и сва осјећања доведена у хармонију, долази до сусрета човјека са Богом. Зато су све духовне дарове и мистична виђења светитељи добијали за вријеме молитве.

Свети Исак разликује *чисту молитву* (*ḡlōtādḡitā*) од *духовне молитве* (*ḡlōtā rūḡānāytā*). Чисту молитву одликују мудре ријечи, чији источник није људска мудрост него сама Премудрост Божија. Приликом произношења чисте молитве подвижник не примјећује ништа споља. Духовна молитва јесте прелазак ума у стање покоја и безмолвија (*ḡelyā*). У том стању прекида се свака молитва, а разум је ослобођен од сваке мисли. То је ћутање разума. Непрекидно борављење у духовној молитви јесте знак савршенства.

Само у стању безмолвија, при престанку сваке активности ријечи и мисли, подвижник може да осјети присуство Божије. Постоје двије врсте безмолвија – спољашње и унутрашње. Спољашње безмолвије састоји се у чувању језика, ћутању уста, а унутрашње у ћутању ума, миру помисли, тишини срца. Унутрашње безмолвије је изнад спољашњег, али при отсуству првог корисно је и друго: „Ако не безмолствујеш срцем безмолствуј бар језиком“. Спољашње безмолвије (ћутање језика) припрема и води подвижника ка унутрашњем безмолвију (ћутању

ума). Као примјер истинског безмолвника Св. Исак наводи чувеног подвижника из IV вијека Арсенија Великог (Исихасту), „који ради Бога ни са ким није разговарао ни о користи душевној нити о било чему другом, већ је умјесто тога изабрао ћутање и безмолвије и усред мора садашњег живота бесједио са божанственим Духом“.

Св. Исак често говори о богоостављености. Богоостављеност (сир. *meštābqānūtā d-men alāhā*) није удаљавање Бога од човјека, већ субјективни осјећај одсуства Бога. Бог допушта да човјек остане сам са реалношћу која га окружује. Опит богоостављености за сваког хришћанина може да има само два могућа исхода – умножавање вјере и приближавање Богу или губитак вјере у Бога.

Да би се избјегло стање богоостављености, унинија и духовног повраћања неопходно је чувати смирење. Смирење (*mukkākā*) је риза Божанства. У њега се обукао оваплоћени Логос. Сваки хришћанин је призван да подражава Христу у смирењу. Без смирења подвиг не доноси никакву корист. Смирење узводи човјека на небо и приноси му најљепше дарове. Ономе ко је стекао смирење покоравале се не само људи него и животиње и стихије, онако како су се покоравале Адаму у рају. Смирење се манифестује као одсуство страха пред животним околностима и увјереност у промисао Божију која штити од сваког зла.

Постоје унутрашњи и спољашњи знаци који прате смирење. Унутрашњи знаци су: дубоко осјећање Божијег присуства које се рађа за вријеме молитве, презрење према свјетској слави и почастима, дуђење у човјеку гласа савјести који га учи да низашта не оптужује Бога и ближње и не оправдава самог себе. Спољашњи знаци смирења су избјегавање свјетске сујете и раскоши и понизно подношење увреда.

Занимљиво је учење Св. Исака о односу вјере (*haymānūtā*) и знања (*ida'tā*). Вјера је, по Св. Исаку, далеко изнад знања. За разлику од знања она није ограничена природним законима, *јер све је моћуће ономе који вјерује* (Мк 9, 23). Будући да није окована и потчињена природним законима вјера посједује безграничан творачки потенцијал, док је знање недјелатно и немоћно изван оквира тих закона. Зато знање са страхом служи природи, а вјера са дерзновенијем излази изван оквира природе. Вјера претпоставља могућност чуда, а знање искључује ту могућност као несмјестиву у оквире природних закона. Натприродни и чудесни карактер вјере потврђује искуство хришћанских мученика и подвижника који су ходећи у вјери обуздавали силу огња и неповријеђено пролазили посред њега, ходали по мору као по копну и слично. Знање се заснива на истраживању и на својим методима испитивања. Вјера захтјева чист и прост начин мишљења, који је далек од сваког лукавства и метода истраживања. Она погружава душу у необична созерцања, у узвишено посматрање духовних ствари, у неизрециве тајне. Када човјек крене путем вјере, мора напустити старе методе сазнања и

не враћати се на њих, јер вјера има своје властите. Ово природно знање није, по Св. Исаку, за одбацивање уколико се сједини са вјером. Оно може да се усавршава вјером и да стекне моћ да се подигне горе, да осјећа оно што је изнад сваког осјећања.

Есхатологија је једина проблематична област богословља Св. Исака. Он је као и Св. Григорије Ниски заступао учење о свеопштем спасењу. Удаљеност од Бога је, по Св. Исаку, противприродна и Бог неће допустити да они који су се удаљили од Њега остану вјечно у таквом стању. Он ће привести све отпале од Њега ка спасењу, али без принуде. Они ће се обратити Богу по сопственој вољи силом тога што су духовно прогледали. Сви који су отпали од Бога ће проћи кратковремено мучење у паклу које им је припремљено да би се очистили у огњу страдања и покајања. Када прођу кроз очишћујући огањ они ће достићи равноанђeosко стање.

Идеја вјечне казне је, по Св. Исаку, неспојива са Божијом љубављу. Бог није некакав осветник за зло него исправитељ зла. Све невоље и страдања Он је допустио да би се човјек изнутра промијенио. Сва дејства Божија према човјечанству проистичу из Његове „неизмјерне и вјечне доброте“, љубави и састрадавања. Коначан исход људске историје треба да одговара величини Творца, а судбина човјекова треба да буде достојна милосрђа Божијег. Геенска мучења зато, по Св. Исаку, не могу да трају вјечно.

Спасење свих људи је, по Св. Исаку, директна последица љубави Божије према човјеку – љубави по којој је Бог створио свијет, оваплотио се и узео на Себе гријехе људи да би их спасио и увео у Своје Царство којем неће бити краја.

Црквено пјесништво

Поезија и пјевање били су присутни у животу Цркве од самог почетка. У најранијем периоду у богослужбеној употреби били су псалми и други пјеснички текстови Старога Завјета. Касније ће у употребу ући и новозавјетни пјеснички састави, а такође и химне које нису библијског поријекла.

Да је религиозна поезија била високо вреднована и да је имала велики значај у животу прве хришћанске заједнице јасно се види из посланица апостола Павла: *Разговарајте међу собом њсалмима и химнама и њјесмама духовним, њјевајући и њојући Госѡоду у срцу своме* (Еф 5, 19); *Зайѡ ћу ње ѡризнајте међу незнабошцима, Госѡоде, и ѡјеваћу имену ѡвојему* (Рим 15, 9); *...уразумљујте себе: ѡсалмима и славойѡјима и ѡјесмама духовним, у блаѡгајте ѡјевајући Госѡоду у срцима својим* (Кол 3, 16).

У Светом Писму Новога Завјета налазимо прве хришћанске пјесничке творевине (*Велича душа моја Госѡода... Саг ѡѡиушѡаш...* итд.), које су рађене по узору на старозавјетне обрасце и које су веома брзо постале саставни дио хришћанског богослужења. Временом су у богослужбену употребу улазиле и химне које нису биле светописамског поријекла, али су у тијесној вези са библијским текстом и представљале су неку врсту његовог разјашњења. Неке од тих древних химни (нпр. *Свјетѡлѡсти ѡиха*) остале су до данас у богослужбеној употреби.

Свједочанство о постојању и литургијској употреби небиблијских пјесама и химни у древној Цркви налазимо код Св. Игњатија Богоносца, Климента Александријског, Оригена и Св. Григорија Чудотворца. Свети Василије Велики истиче да је аутор химне *Појем Оца и Сина и Свѡѡа Духа...* непознат, што свједочи о њеној древности.

Све до четвртог вијека у црквеном пјесништву превладала је ритмичка поезија коју карактерише стих који није организован у духу квантитативног начела, према дужини слога. Метричка поезија, која се ослањала на квантитет слогова и која је по својој форми слиједила класичну грчку поезију, постаће доминантна у каснијем периоду.

Брзи пораст хришћанске заједнице, који је условио изградњу великог броја нових храмова, као и висок ниво богословске науке у четвртм вијеку, благотворно су дјеловали на развој Литургије и осталих богослужбених обреда који постају много свечанији и раскошнији него у претходном периоду. То је довело до процвата богослужбеног стварала-

штва и до појаве разнородних химни које се одликују великом поетском снагом. Ове дубоке и узвишене химне, прожете прекрасним мелодијама снажно су утицале на богослужење дајући му торжествен карактер.

Чувени богослови четвртог вијека Св. Василије Велики, Св. Григорије Богослов, Св. Јован Златоуст, Св. Амвросије Милански и Св. Јефрем Сирин били су веома значајни и као црквени пјесници. Нарочито се међу њима истиче Св. Јефрем Сирин који је саставио мноштво химни посвећених великим празницима и хришћанским мученицима.

До највећег процвата црквеног пјесништва долази у V, VI и VII вијеку, када је монашки облик Литургије замијењен катедралним обликом, који карактерише сложена и свечана церемонија налик на дворску и присуство огромног броја вјерника. У *кашегралном* литургијском обреду огроман значај придаван је химнографији и црквеном појању.

Нарочиту заслугу за продор химнографије у катедрални литургијски обред има један од највећих црквених пјесника Роман Мелод или Слаткопојац (Ρωμανὸς ὁ Μελωδός), чија је величанствена религиозна поезија изазвала праву револуцију у том периоду, због чега ће и сам пјесник постати знаменит широм хришћанске васељене. О животу овог славног црквеног пјесника знамо веома мало. Родио се у сиријском граду Емеси. Служио је као ћакон у Бејруту, а потом се пред крај владавине цара Анастасија (491–518) преселио у Цариград, гдје је обављао дужности *иономара* при храму Пресвете Богородице, који се налазио у дијелу града који се зове Кирих. Нешто касније, Св. Роман прелази на службу при патријаршијском катедралном храму, коју ће обављати до краја живота. Ту је, по предању, био удостојен чудесног виђења Пресвете Богородице које ће у потпуности промијенити његов живот. Као плод тог виђења настао је чувени кондак на Божић „Дјева данас Превјечног роди...“ у којем је у свега неколико ријечи изложена истинна христолошког догмата и казивање јеванђелске повијести о рођењу Богомладенца. Из новооткривеног житија Св. Романа сазнајемо да је био монах и да је живио строгим аскетским животом, у дјевствености и непрестаном подвигу. Упокојио се средином VI вијека.

Св. Роман је творац главне жанровске форме рановизантијског црквеног пјесништва *кондака* (κοντάκιον). Од око 1000 кондака, колико је по предању написао Роман Мелод, до нас је доспјело осамдесет и девет. Захваљујући труду кардинала Питре (*Jean-Baptiste Pitra* †1889), који је у манускриптима пронашао читав низ потпуно нових и до тада непознатих Романових кондака, омогућен нам је адекватнији увид у његово поетско стваралаштво. Дјело кардинала Питре наставили су и допунили њемачки византолог К. Крумбахер (*Karl Krumbacher* †1909) и митрополит леонтопољски Софроније Евстратиадис (Σωφρόνιος Εὐστρατιάδης †1947). Митрополит Софроније је у библиотекама по Светој Гори, Минхену, Бечу и Ватикану, пронашао до тада непознате кондаке и

химне који припадају Св. Роману и темељно их проучио, бацивши ново свјетло на његово стваралаштво. Њему припада заслуга за објашњење одређених метричких аномалија које су присутне у Романовом стваралаштву. Он запажа да није само дужина слогова била важна Св. Роману. Будући да није био само пјесник него и мелод, односно мелург (створац мелодије, композитор) он је подредио версификацију не само законима метрике него и мелодијским музичким потребама.

Зрелост стила поезије Св. Романа и мелодијска структура његових кондака доказују да је веома добро овладао литерарним и музичким знањем, наслијеђеним од претходних црквених пјесника. У четвртном вијеку поетизовану омилију широко је користио у свом стваралаштву Св. Јефрем Сирин, који је извршио снажан утицај на поезију Св. Романа.

Кондак својом темом и основним током почива на проповиједи па се може рећи да је то поетизована метричка омилија коју појак чита или пјева уз пратњу свих вјерних који отпјевају један прост рефрен или припјев. Базиран је на некој библијској теми или величању неке библијске личности, а састоји се из два дијела. Први или уводни дио састављен је из једног, два, по каткад и три претпјева од по неколико стихова. Други, главни дио кондака у којем пјесник развија предмет пјесме састоји се од двадесет и више једнообразних строфа које имају исти број стихова (икоса) и идентичну метричку и мелодијску структуру. Строфе се увијек завршавају идентичним *прийјевом* или *рефреном*. Рефрени играју важну композициону улогу у кондацима Св. Романа. Они често нису директно повезани са основном темом кондака и изгледају вјештачки придодати одређеним икосима. Понекад је тон рефрена супротан основном расположењу кондака: кондаци са тужном темом могу имати весео рефрен и обрнуто. Тиме се наглашава антиномични и парадоксални карактер тема којима су посвећени кондаци, при чему се један смисао философско-богословске антиномије локализује у основној теми а други у рефрену.

Романови кондаци представљају изузетан спој врхунске поезије са дубоким богословским садржајем који дотиче и христолошке и тријадолошке теме. На подручју тријадологије Роман се супротставља аријанцима у кондаку „Васкрсење Христово“: *Велика је у свемиру тајна Твоја доласка / на који ученици Аријеви хуле / изјављујући да си Ти, Који си једносуштан Оцу, / зајраво начињено и створено биће. У кондаку „Страдање Христово“ критикује Несторијеву јерес у духу Халкидона: Бијаше човјек, заиста, Христос, но бијаше и Бој, / не бијаше ипак јогијељен на двоје: Један је, Син једнога Оца који је Једини.*

На монофизитско јеретичко учење Роман одговара кондацима „Марија и мудраци“ и „Марија под крстом“. Да би показао својим слушаоцима да је у Христу постојала савршена човјечанска природа Роман у тим поемама прибјегава раскривању мајчинских осјећања Пресвете

Богородице. У кондаку „Марија и мудраци“ он сликовито изображава поклоњење мудраца Богомладенцу и њихов разговор са Његовом мајком. У душу Маријину се одмах увлачи предосјећање надлазећих несрећа и страх за живот Богомладенца, и под утицајем тог осјећања она са дубоким немиром пита мудраце знају ли нешто о злим намјерама Ирода према њеном дјетету. Сумњајући у вјеродостојност саопштења мудраца она их пита да ли су заиста обишли читав Јерусалим, тај град пророкоубица, и како су успјели да се сакрију од безаконог Ирода, огрезлог у убиствима. Кондак се завршава молитвом за спасење свијета коју Пресвета Богородица упућује своме Сину: *Сѣаси ѿшељу, сѣаси свијетѣ, јер си ради њеѣа дошао; ѿдари добро свему, јер си засијао ради мене, мудраца и цјелокујне ѿворевине.*

У кондаку „Марија под крстом“ Св. Роман истиче и улогу Дјеве Марије у историји спасења. У драматичном разговору који се одвија на крсном путу на Маријине ријечи: *Куда идеш сине? Зашиѣо ѿако дрзо завршаваш ѿок својеѣа живоѣа? / Не дих никада ѿвјеровала, о сине, да ћу ѿе ѿаквоѣ видјети, / ниѣи дих икад моѣла замислиѣи да ће ѿолики дијес одузети дездожнике / да ће се усудиѣи дићи руку на ѿебе ѿроѣив сваке ѿравде, Христос одговара: Одложи мајко, одложи своју дол, / не ѿриличи ѿи да јецаш јер си названа ѿуном блаѣодаѣи.*

У појединим кондацима („Витлејемски покољ“ и „Јудина издаја“) Роман истиче земаљску свемоћ зла, али и његову потпуну немоћ у есхатолошкој перспективи.

У VII и VIII вијеку канон (κανών) потискује кондак и постаје доминантан црквено-пјеснички жанр. Постоји више теорија због чега се то десило. Кардинал Питра (*Jean-Baptiste Pitra* †1889), велики познавалац источне химнографије, тврди да је главни узрок потискивања кондака Св. Романа из богослужења појава иконоборства. Он је први скренуо пажњу на чињеницу да су сви аутори канона VIII и IX вијека били монаси и заштитници светих икона. По мишљењу Питре канон је као хвалебна пјесма торжественог и есхатолошког карактера, више одговарао духу тога времена него кондак са својим омилитичко – приповједачким садржајем. Британски композитор и музиколог аустријског поријекла Егон Велеш (*Egon Wellesz* †1974) тврди да се потискивање кондака од стране канона временски подудара са великом метаморфозом мелодике црквеног пјевања. Иако је канон био поетски мање елегантан и префињен од кондака он се због својих напјева лакше могао прилагодити новој мелодији него кондак.

Први састављач канона био је Св. Андреј Критски (Ἀνδρέας ὁ Κρήτης, Ἱεροσολυμίτης). Св. Андреј је био родом из Дамаска у Сирији. Као млад је ступио у манастир Светог Саве Освећеног и примио монашки постриг. Ту је проводио живот у подвизима и молитвеном тиховању. Касније одлази у Цариград, гдје је посвећен у чин ђакона при цркви

Свете Софије. За вријеме друге владавине Јустинијана II (705–711) постављен је за архиепископа града Гортина на Криту, гдје је ревностно проповиједао ријеч Божију својој пастви. Византијски љетописац Теофан (Θεοφάνης †817) у својој „Хроници“ помиње Св. Андреја Критског као једног од чланова промонулитског сабора из 712, на којем су, под притиском императора Филипики Вардана (711–713), одбачене одлуке VI Васељенског сабора. Упокојио се у првој половини VIII вијека, а изгледа да је доживио почетак иконоборачких немира, пошто је сачувана једна његова бесједа у заштиту светих икона.

Најзначајније дјело Св. Андреја „Велики канон“ представља истински дисер византијске духовне поезије. Оно је постало образац за ову пјесничку форму коју касније развијају Св. Јован Дамаскин, Св. Козма Мајумски, Св. Теодор Студит и др. Велики канон има 250 тропара и 11 ирмоса, а састоји се према времену извођења из четири, а према пјесничком поступку из два дијела. Први дио чине четири мање цјелине које се састоје од по девет библијских пјесама. Други дио чине девет библијских пјесама већег обима него што су пјесме за поједине дане у првом дијелу, али су приближно исте формалне структуре као цјелине за сваки поједини дан. Четврта пјесма „Великог канона“ написана је под директним утицајем кукулиона кондака „На Распеће“ Св. Романа Слаткопојца, а сам тај кукулион заузима мјесто у канону послје 6. пјесме, као кондак.

„Велики канон“ има покајни карактер и чита се током Васкршњег поста. У њему се нижу догађаји из свештене старозавјетне историје који се везују са јеванђелским причама и догађајима. Отац Александар Шмеман каже да се Велики канон „најбоље може описати као покајни плач који нам доводи у свијест размјеру и дубину гријеха, који потреса душу очајем, кајањем и надом. У четири узастопне вечери девет ода канона прича духовну причу о свијету, а то је у исто вријеме и наша прича. Оне нас подсећају на одлучујуће догађаје и дјела прошлости чији значај и сила су вјечити, јер свака људска душа – јединствена и ненадомјестива – пролази кроз исту драму, суочена је са истим коначним избором и открива исту коначну реалност“. За разлику од Романових кондака у „Великом канону“ скоро да нема догматских мотива.

Осим „Великог канона“ Св. Андреју припадају бесједе на Рођење Христово, Преображење, Благовијести, Рођење и Успење Пресвете Богородице, Усековање, Крстовдан итд.

Међу највеће црквене пјеснике спадају Св. Јован Дамаскин и Св. Козма Мајумски. Њихови канони и друге црквене пјесме свједоче о великом пјесничком умијећу двојице светитеља.

Св. Козма Мајумски (Κοσμάς ὁ Μελωδός, ἐπίσκοπος Μαίουμα) је заједно са својим најбољим пријатељем Св. Јованом Дамаскином, дуже вријеме као монах провео у јерусалимској лаври Св. Саве, због чега је

познат и под именом Јерусалимски или Агиополит. Средином осмог вијека постављен је за епископа палестинског града Мајума, који се налази близу Газе.

Св. Козма је аутор канона, трипјеснеца и четворопјеснеца за све дане страсне седмице и за дванаест великих празника. Посебно се својом пјесничком љепотом и теолошком дубином истичу канони на Цвијетну недјељу, на Успење Пресвете Богородице, на Божић, на Богојављење и на Педесетницу. У „Канону на Божић“ Св. Козма износи дубоко схватање човјековог пада и радосно увјерење да ће нас премудри Творац својом великом и непостижном љубављу обновити и прославити. Сама структура стиха, коју одликује ритмичност и велика музикалност, дјелује утјешно и умилно на душу вјерника, који је дошао у храм да прослави једну од највећих тајни наше вјере – Рођење Христово од Пречисте Дјеве. У „Канону на Педесетницу“ Св. Козма, по угледу на свог духовног узора Св. Григорија Богослова, дубоко и високо богословствује о Светој Тројици. Ово богословствовање достиже свој врхунац у трећој, петој и шестој пјесми канона. Свом великом претходнику и духовном узору Св. Григорију Богослову посветио је Козма један канон, који се одликује високим и елегантним стилем. Овај, по много чему јединствен канон, прожет је дубоком духовном љубављу Св. Козме према Св. Григорију.

Бескомпромисни браниоци светих икона и знаменити подвижници браћа Студити, Теодор и Јосиф, значајни су и као црквени пјесници. Јосифу Студиту припадају трипјеснеци за шест седмица Великог поста, четворопјеснеци за недјеље великог поста, канон на недјељу блудног сина и неколико стихира и сједалних. Теодор и Јосиф сакупили су и средили све што се до њиховог времена појало у Великом посту, те су додавши стихире и тропаре, саставили *Триод*.

Као пјесник канона истакао се исповиједник за иконе Теофан Нацртани (Θεοφάνης ὁ Γραττός). Рођен је 778. године у Јерусалиму. Још као млад заједно са својим братом Теодором примио је монашки постриг у лаври Св. Саве. За царевања Лава V Јерменина (813–820) патријарх јерусалимски је послао обојицу браће у Цариград ради одбране иконопоштовања. Двадесет и пет година браћа су због одбране икона провела у тамници, трпећи страдања и злостављања. Њихово исповједништво почело је 817, а продужило се при царевима Михајлу II (820–829) и Теофилу (829–842). Цар Теофил је наредио да се Теофану на чело утисне подругљив натпис у јамбским стиховима због чега је и добио надимак *Нацртшани*. Након побједи православља над иконоборством 843. Теофан је ослобођен и постављен за епископа никејског. Исте године се и упокојио.

Теофан је аутор великог броја канона (око 145), који се налазе у Октоиху, Минеју, Посном и Цвјетном Триоду. Највећи број његових канона не посједује стилску љепоту и богатство мисли и осјећања као

канони Св. Јована Дамаскина и Св. Козме Мајумског. „Канон на Недјељу Православља“ и заупокојени канони сматрају се најбољим пјесничким остварењима Теофана Нацртаног. Заупокојени канони, који се налазе у Октоиху, имају високу поетску и богословску вриједност, коју признају и неправославни хришћани. Доминантна идеја која прожима заупокојене каноне је идеја васкрсења коју је пјесник широко разрадио и која представља темељ вјере и наде у живот вјечни. „Канон на Недјељу Православља“ представља похвалу Цркви и славље због васпостављеног иконопоштовања. Теофан са нарочитом снагом истиче ликовање и радост светих исповиједника за иконе због побјед Православља, не помињући ни једном ријечју њихова страдања. У „Канону на Благовијести“, писаном у облику дијалога између Архангела Гаврила и Пресвете Богородице, осјећа се снажан утицај поезије Св. Романа Слаткопојца.

Главни изданак сицилијанског огранка црквеног пјесништва био је један од најплоднијих црквених пјесника Јосиф Химнограф (Ἰωσήφ Ὁΰμνογράφος). Рођен је на Сицилији крајем VIII или почетком IX вијека. Због најезде варвара његова породица се преселила у Грчку. У узрасту од око петнаест година ступио је у манастир, гдје се дао на изучавање духовне литературе. Био је поштовалац и заштитник светих икона, због чега је провео у тамници око шест година. Према ширем житију, које је у XI вијеку написао ђакон при цркви Свете Софије Јован, Јосиф је био духовник цариградског свештенства за вријеме патријарха Фотија. Упокојио се 883. године. Назив Химнограф добио је због тога што је, за разлику од пјесника мелода или мелурга, састављао само ријечи црквених химни а не и мелодију.

Јосиф Химнограф је саставио 175 канона, 30 трипејснеца и 6 четворопјеснеца. Његови канони су били сакупљени у посебну књигу названу Параклитикон (Παράκλητικόν), која је била нека врста октоиха. Већина Јосифових канона је у деветој завршној пјесми, акростихована именом свога аутора. Захваљујући допунама Јосифа Химнографа и Теофана Нацртаног Октоих је добио своју садашњу форму.

Међу његовим канонима се по љепоти издваја „Канон на дан Похвале Пресветој Богородици“, који по ријечима професора Е. И. Ловјагина (Ловягин Евграф Иванович † 1909) представља „изузетно дјело црквене краснорјечивости“. Јосифа су као пјесника највише прославили његови покајни канони састављени на осам гласова Октоиха, који су прожети дубоким осјећањем гријеха и његових последица и надом у побједитеља гријеха и избавитеља од смрти Господа Исуса Христа.

У бројним канонима посвећеним хришћанским мученицима Јосиф Химнограф са великом снагом приказује како се побједоносно бори свјетлост са тамом, вјера са невјерјем, врлине са страстима, желећи на тај начан да истакне живот светих мученика као примјер достојан по-

дражавања. И у овим канонима, као и у већини својих пјесничких радова, Св. Јосиф настоји да побуди у вјернима покајно расположење, тако да га са правом можемо назвати истинским проповједником покајања.

Једина жена, чији су стихови удостојени да буду уврштени у богослужбене књиге, била је монахиња из IX вијека Касија (Κασσία; Εικασία). Касија је била лијепа и веома образована дјевојка која је потицала из виших друштвених слојева. Била је једна од једанаест дјевојака коју је будући цар Теофил требао да изабере себи за невјесту. Теофил је, по предању, приликом избора држао у руци златну јабуку, коју је требао да уручи својој изабраници. Дајући је Касији он је рекао: „Од жене је произишло све зло“. Касија је храбро и оштроумно одговорила Теофилу да је од жене произишло и оно најбоље, мислећи на Христа. Овај одговор је смутио цара који је отишао од Касије и дао јабуку Теодори. Пошто се удаљила од свијета и примила монашки постриг Касија је остатак живота посветила састављању црквених химни и епиграма.

Да је Касија била веома цијењена и уважена пјесникиња свједочи податак да је познати црквени писац Никифор Калист (Νικηφόρος Κάλλιπτος † око 1350) уврстио њено име у списак најзначајнијих пјесника-химнографа. Њено поетско стваралаштво карактерише склоност ка синтези која је најочљивија у „Стихири на Рођење Св. Јована Претече“. Она истиче да је Св. Јован Претеча, човјек добар по природи и анђеоло по начину живота, ради чистоте и цјеломудрија дјежао од своје природе и због природе се подвизавао. Овдје Касија изображава сав духовни пут подвижника анализирајући и синтетизујући све елементе човјековог духовног живота. Подвиг није иманентан човјеку и није својствен његовој природи, он је натприродни покрет воље који служи превазилажењу природних слабости човјекoвих.

Касијини епиграми могу да се уброје у морална или етичка дјела. Једна од најчешћих тема њених епиграма јесте пријатељство. Супростављајући истинско пријатељство разметљивом и лажном, истиче да је свако богатство бескорисно ако немамо пријатеље: „Богатство је бескорисно ако немаш пријатеља / Воли све, али се немој поуздавати у све / Као што је мрачна кућа лишена радости, тако је и богатство без пријатеља“. Касија истиче завист као једну од највећих човјекoвих мана која има душепогубно дејство: „Не дај ми, Христе, да завидим до смрти, већ ми дај да зависти достојна будем; свако злопамтило је отворено завидно, јер је злопамћење – мајка зависти“.

Од пјесника канона из X вијека треба поменути Св. Симеона Метафраста (Συμεών Μεταφραστής † око 980), аутора „Канона Св. Марији Египћанки“ и „Канона Пресветој Богородици“ познатог под именом „Плач Мајке Божије“, који се произноси на повечерју Великог Петка. „Плач Мајке Божије“ је прерада кондака „Марија под крстом“ Св. Романа Слаткопојца и његово прилагођавање новијем пјесничком жанру.

Један од најзначајнијих споменика византијског пјесништва је „Акатист Пресветој Богородици“ који је дуго приписиван цариградском патријарху Сергију (јеретик монотелит). Данашња наука стоји на становишту да је аутор овог Акатиста непознат.

Акаџисџи представља пјесму благодарности Пресветој Богородици која је по предању 626. године заштитила Цариград од напада непријатеља. Тада је почела и литургијска употреба Акатиста који су вјерници слушали стојећи, због чега је добио назив „несједална пјесма“ (Ακάθιστος ύμνος). По својој форми *Акаџисџи* је сличан класичном кондаку и састоји се из „захвалног“ кукулиона (уводног кондака) „Возбраној Војеведе“ за којим слиједе наизмјенично дванаест великих строфа (икоса) које се завршавају рефреном „Радуј се Невјесто неневијеснаја“ и дванаест мањих строфа (кондака) које се завршавају рефреном „Алилуја“.

По узору на Акатист Пресветој Богородици касније су настали и други акатисти посвећени Господу Исусу Христу и светитељима.

Литература

1. Аверинцев С. С., Поэтика рановизантијске књижевности, Београд 1982.
2. Алфеев И., Духовный мир преподобного Исаака Сирина, СПб 2002.
3. Алфеев И., Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание, СПб 2008.
4. Алфејев И., Живот и учење светог Григорија Богослова, Краљево 2009.
5. АРХН ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ: Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповиједника, Луча XXI–XXII, Никшић 2006.
6. Atanazije Veliki, Pisma o Kristu i Duhu, uvod i bilješke: M. Mandac, Makarska 1980.
7. Афонасин Е. В., Философия Климента Александрийского, Новосибирск, 1997.
8. Батерлос Д., Византијски Христос, Крагујевац 2008.
9. Bazilije Veliki, Duh Sveti, uvod i bilješke: M. Mandac, Makarska 1978.
10. Бичков В., Византијска естетика, Београд 1991.
11. Бичков В., Естетика Отаца Цркве: апологети; блажени Августин, Београд 2010.
12. Благојевић Ј., Логос – христологија Новог Завјета, Отачник св. 2, Београд 2009.
13. Богдановић Д., Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности, Бања Лука 2008.
14. Богдановић Д., Свети Оци и учитељи Цркве, Београд 1989.
15. Болотов В. В., Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора, Краљево 2006.
16. Болотов В. В., Историја Цркве у периоду до Константина Великог, Краљево 2006.
17. Болотов В. В., Учение Оригена о Св. Троице, СПб 1879.
18. Бриллиантов А. И., Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены, Москва 1998.
19. Бриллиантов А. И., Лекции по истории древней Церкви, СПб 2007.
20. Булгаков С. Н., Свет невечерний: Созерцания и умозрения, Москва 1994.
21. Вер Т., Православна црква, Београд 2009.
22. Гарнак А., История догматов // Общая история европейской культуры. СПб 1911.
23. Гарнак А., Сущность христианства, СПб 1907.
24. Глубоковский Н., Блаженный Феодорит. – Т. 1–2, Москва 1890.
25. Говоров А. В., Св. Григорий Богослов как христианский поэт, Казань 1886.
26. Гофф Ж. Л., Рождение чистилища, Екатеринбург: У – Фактория; Москва 2009.

27. Grgur iz Nise, Spis o djevičanstvu, uvod i bilješke: M. Mandac, Makarska 1982.
28. Греј П., Теодорит Кирски о „једној ипостаси“ – антиохијско разумевање Халкидона, Отачник, часопис за светоотачку праксу и теорију, св. 2, Београд 2009.
29. Гумилевский Ф., Исторический обзор песнопевцев, СПб 1902.
30. Гумилевский Ф., Историческое учение об Отцах Церкви. Т.1–3, СПб 1859.
31. Дворкин А. П., Очерки по истории Вселенской Православной Церкви, Нижний Новгород 2005.
32. Дружинин А., Творения и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, СПб 2006.
33. Евдокимов П., Христос у руској мисли, Манастир Хиландар 1996.
34. Епифанович С. Л., Лекции по патрологии (I–III в.); Москва 2010.
35. Епифанович С. Л., Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие, Москва 1996.
36. Эриксен Т. Б., Августин. Беспокойное сердце, Москва 2003.
37. Жилсон Е., Философија у средњем веку, Сремски Карловци-Нови Сад 1997.
38. Зарин С., Аскетизм по православно-христианском учению, Москва 1996.
39. Зизиулас Ј., „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, зборник Православна теологија, Православни Богословски факултет, Београд 1995.
40. Зизиулас Ј., Јединство Цркве у светој Евхаристији и у Епископу у прва три века, Нови Сад 1997.
41. Иванцов-Платонов А. М., Ереси и расколы первых трех веков христианства, Москва 1877.
42. Јевтић А., Дела апостолских ученика, Врњачка Бања – Требиње 1999.
43. Јевтић А., Духовност православља, Београд 1990.
44. Јевтић А., На путевима отаца I–II, Београд 1991.
45. Јевтић А., Патрологија 2. свеска-источни оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона, Београд 1984.
46. Јегер В., Хуманизам и теологија, Београд 2002.
47. Једин Н., Velika povijest Crkve I–III, Zagreb 1972.
48. Казаков М. М. Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Римская империя в IV веке. – Смоленск, 1995. – 334 с.
49. Карсавин Л. П., Свети Оци и учитељи Цркве, Сомбор 1997.
50. Карташов А. В., Васеленски сабори I–II, Београд 1995.
51. Карфикова Л., Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека, Киев 2012.
52. Катанский А. Л., Учение о благодати Божией, Христианское чтение 1900–1901.
53. Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях свт. Иоанна Златоуста // Христианское чтение 1896, 1–2.

54. Керн К., Антропология св. Григория Паламы, Париж 1950.
55. Керн К., Евхаристија: Литургија са химнографијом и хеортологијом, Шибеник 2007.
56. Керн К., Золотой век святоотеческой письменности, Москва 1995.
57. Керн К., Патрологија, Врњачка Бања 2006.
58. Koplston F., Istorija filozofije II: Srednjovekovna filozofija, Beograd 1988.
59. Кривошеин В., Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы, Seminarium Kondakovianum VIII, Prague 1936.
60. Кривошеин В., Преподобни Симеон Нови Богослов, Београд 1988.
61. Курбатов Г. Л. Ранневизантийские портреты. СПб., 1992.
62. Лаут Е., Дионисије Ареопагит, Београд 2009.
63. Лаут Е., Извори хришћанског мистичког предања, Београд-Карловац 2009.
64. Леонов В., Бог во плоти, СПб 2009.
65. Линч Џ., Историја средњовековне цркве, Београд 1999.
66. Лопухин А. П., Жизнь и труды св. отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского: Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста – Т.1., СПб 1895.
67. Лурье В. М., Лекции по патрологии, Москва 2004.
68. Лурье В. М., История Византийской философии, СПб. 2006.
69. Лоски В., Боговиђење, Манастир Хиландар 2006.
70. Лоски В., Оглед о мистичном богословљу Источне Цркве, Манастир Хиландар 2003.
71. Мајендорф Џ., Византијско богословље, Крагујевац 1985.
72. Мајендорф Џ., Имperiјално јединство и хришћанске деобе, Крагујевац 1997.
73. Мајендорф Ј., Јелинска философија и хришћанско богословље, Беседа 3–4, Нови Сад, 1992.
74. Мајендорф Ј., Свети Григорије Палама и православна мистика, Београд 1995.
75. Мајендорф Ј., Увод у светоотачко богословље, Врњачка Бања 2008.
76. Мајендорф Ј., Христос у источно-хришћанској мисли, Манастир Хиландар 2003.
77. Майоров Г. Г., Формирование средневековой философии, Москва 1979.
78. Малеванский С., Учение о Церкви въ первые три вѣка христіанства, Кіевъ 1872.
79. Марру А.-И., Святой Августин и августинианство: Вестком, 1999.
80. Мелиоранский Б., Из Лекций по истории и вероучению древней христианской Церкви, СПб., 1910–13, вып.1–3.
81. Мирковић Л., Литургија I, Београд 1982.
82. Минин П., Главные направления древне-христианской мистики, Сергиев Посад 1916.
83. Минин П., Мистицизм и его природа, Сергиев Посад, 1913.

84. Монахиня Игнатия, Церковные песнотворцы, Москва 2005.
85. Morechini С., Povijest patrističke filozovije, Zagreb 2009.
86. Муретов М. Д., Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова, СПб 2012.
87. Несмелов В., Догматическая система Святого Григория Нисского, Казань 1887.
88. Нешић С., Источници: преглед византијског и старог српског песништва, Београд 1995.
89. Оболенски Д., Византијски комонвелт, Београд 1996.
90. О'Киф Ц., Kenosis или нестрадалност: Кирило Александријски и Теодорит Кирски о проблему божанског страдања, Отачник св. 2, Београд 2009.
91. Оксийук М., Эсхатология свт. Григория Нисского. Москва 1999.
92. Origen, Počela, uvod i bilješke: M. Mandac, Makarska 1985.
93. Острогорски Г., Историја Византије, Београд 1969.
94. Острогорски Г., О веровањима и схватањима византинаца, Београд 1970.
95. Pavić J.-Tenšek T. Z., Patrologija, Zagreb 1993.
96. Пагодин А., Свети Марко Ефески и Флорентинска унија, Краљево 2007.
97. Пеликан Ј., Хришћанско предање: развој догмата, Београд 2009.
98. Писарев Л., Учение блж. Августина, еп. Иппонского, о человеке в его отношении к Богу, Казань 1894.
99. Полянский А., Учение о Царстве Божиим по сочинению блаженного Августина „О граде Божиим“, Тверь: Булат, 2003.
100. Попов И. В., Труды по патрологии: Святые отцы II–IV в Том I, Сергиев Посад, 2004.
101. Попов И. В., Труды по патрологии: Личность и учение блаженного Августина, Том II. Сергиев Посад, 2005.
102. Пономарев П. П., Учение св. Иоанн Златоуста об Евхаристии, Православный Собеседник 1904, № 4. С. 510–528; № 5. С. 654–673.
103. Поповић Р., Васељенски сабори – одабрана документа, Београд 2007.
104. Поповић Ј., Догматика Православне цркве I–III, Београд 1978–1980.
105. Православная энциклопедия, Т. I – XXXIII, Москва 2000–2013.
106. Преподобни Роман Мелод (Слаткопојац): сегменти из патролошких студија, Шибеник 2006.
107. Прозоров Г. Я., Св. Иоанн Златоуст: Значение его в истории Церкви, Киев 1902.
108. Радовић А., Тајна Свете Тројице по учењу Св. Григорија Паламе, Манастир Острог 2006.
109. Ракита А., Патрологија: Браниоци Цркве у 2. веку, Београд-Шабац 1998.
110. Реверсов И. П., Апологеты: Защитники христианства, СПб 2002.
111. Рыбаков В., Святой Иосиф Песнописец, – Богословские труды. 1985. сб. 26. с. 283–303.

112. Сагарда Н. И., Лекции по патрологии I–IV века, Москва 2004.
113. Салтыков А., О первосазданом человеке по учению Святых Отцов, Мир Божий № 13.
114. Свети Григорије Палама у историји и садашњости (зборник), Србиње – Острог – Требиње 2001.
115. Сергиевский В, Антропология Дионисия Ареопагита : Православное учение о человеке – Избранные статьи, Москва-Клин 2004. с. 62–77.
116. Сидоров, А. И., Евагрий Понтийский: Жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия, Творения аввы Евагрия, Москва 1994.
117. Сидоров А. И., Курс патрологије I–II, Врњачка Бања 2009.
118. Скворцов К. И., Августин Иппонийский как психолог, Киев 1870.
119. Скворцов, К. Философия отцов и учителей Церкви, Киев 2003.
120. Скурат К. Е. Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды. Сб. 11. М., 1973, с. 120–128.
121. Спасский А., История догматических движений, Сергиев Посад, 1906.
122. Станилоје Д., Православна догматика I–II, Београд 1993.
123. Столяров А. А., Патрология и патристика: Краткое введение, Москва 2004.
124. Столяров А., Тертуллиан: Эпоха, жизнь и учение. – Квинт Септимий Флорент Тертуллиан: Избранные сочинения, Москва 1994.
125. Тальберг Н. Д., История христианской Церкви, Москва 1991.
126. Троицкий И., Очерки из истории догмата о Церкви, Москва 1997.
127. Троицкий С. В., Учение свт. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники. Краснодар, 2002.
128. Трубецкой Е, Религиозно-общественный идеал западного христианства в 5 в., ч. 1. Миросозерцание блаженного Августина, Москва 1892.
129. Тунберг Л., Микрокосмос и посредник: Теолошка антропологија Максима Исповједника, Београд-Шибеник 2008.
130. Тунберг Л., Човјек и космос: Визија светог Максима Исповједника, Београд-Шибеник 2008.
131. Успенски Ф., Историја Византијског царства I–III, Београд 2000.
132. Успенский Н. Д., Кондаки святого Романа певца, – Богословские труды. сб. 4, 1968, с. 191–201.
133. Федосик В. А., Киприан и античное христианство, Минск 1992.
134. Федченков С. А., Святой Иринеи Лионский. Его жизнь и литературная деятельность, СПб 2008.
135. Флоровски Г., Источни оци IV века, Манастир Хиландар 1997.
136. Флоровски Г., Источни оци V–VIII века, Манастир Хиландар 1998.
137. Флоровски, Г., Појам стварања код Светог Атанасија Великог, Теолошки погледи 4, Београд, 1973.
138. Флоровски, Г., Твар и тварност, Теолошки погледи 1–4, Београд 1991.
139. Флоровски Г., Хришћанство и култура, Београд 2005.

140. Флоровски Г., Црква је живот, Београд 2005.
141. Фокин А. Р., Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог, Москва 2010.
142. Цуркан А. В., Ориген: проблема взаимодействия религии и философии, Новосибирск 2002.
143. Šagi-Bunić T. J., Povijest kršćanske literature, Zagreb 1976.
144. Шафф Ф., История христианской церкви. Тома 1 – 8, Спб 2007—2012.
145. Шмеман А., Историјски пут Православља, Цетиње 1994.
146. Шпидлик Ф., Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение, Москва 2000 г.

Регистар имена и појмова

- А
Ава Варсануфије 579, 580
Ава Доротеј 579, 580, 581, 582
Авакум, пророк 309
Августин Ипонски 113, 126, 227,
304, 367, 372, 381, 382, 384-409,
414, 424, 517, 530
Авељ 375, 402
Аврам 28, 43, 192, 265, 298, 368, 376,
403
Агеј, пророк 309
Ад 116, 254, 255, 277, 281
Адам 65, 76, 93-95, 110, 111, 125,
134, 140, 144, 145, 164, 176, 183,
187, 192, 202, 215, 216, 217, 243,
253, 254, 273, 304, 305, 313, 340,
361, 376, 381, 382, 390, 398, 399,
400, 403, 470, 471, 473, 487, 531,
536, 537
Адријан, рим. цар 42, 54
Адријан II, папа 497
Акакије, пат. цар. 428, 429
Акакије, аријанац 190, 196, 197
Акакије Веријски 285, 328
акефали 481
Аквилин превод С. З. 151, 195
Аларих, гот. краљ 366, 391
Александар Александријски 205
Александар Антиохијски 189, 288,
410
Александар Јерусалимски 136, 150
Александрија, александријски 42, 43,
78, 83, 103, 104, 107, 108, 136, 146,
148-150, 167, 189, 193, 206-208,
212, 237, 238, 240, 248, 262, 284,
286, 321, 325-328, 332, 336, 351,
365, 370, 416, 426, 428, 462, 558
Александријска школа 166, 174, 176,
184, 186, 191, 321, 329, 351, 417,
458
Алтанер Б. 13
Амвросије Милански 126, 227, 322,
372-384, 386, 593
Амоније Сакас 149
Амфилохије Иконијски 224, 226,
364
Ана Савојска, виз. царица 517, 518, 523
Анастасије, виз. цар 593
Анастасије Антиохијски 421
Анастасије Синаит 56, 58, 140
Андреј Критски 595, 596
Андреј Кесаријски 49, 439
Андроник II, виз. цар 513, 514, 437
Андроник III, виз. цар 516, 517
Аниса 258, 265
Аникит, папа 38, 87
Антим Тиански 239
аномејци 160, 169, 170, 226, 229, 231,
260, 284, 290, 291, 293, 294
Антиохијска школа 103, 104, 179,
184, 186, 209, 288, 305, 330, 336,
341- 343, 417
Антоније Велики 206, 211, 321, 369,
554, 556-558, 560
антропологија 66, 69, 72, 76, 89, 93,
94, 116, 123, 144, 163, 176, 236,
255, 262, 263, 460, 469, 529, 530,
561, 563, 577
Антуса, мајка Св. Злат. 282
апокатастаза (ἀποκατάστασις τῶν
πάντων) 164, 165, 260, 261, 280-
282, 458, 476, 566
апологети 15, 31, 51-53, 58, 62, 68,
70, 74, 80, 91, 109, 113, 120, 144,
162, 191
Аполинарије Лаодикијски, Аполин.
јерес 49, 182, 183, 184, 185, 208,
209, 241, 245, 252, 253, 258, 260,

276, 315, 318, 320, 321, 324, 327,
328, 331, 336, 338, 342, 349, 364,
381
апостолски оци 21, 22, 31, 37, 39, 53
Арета Кесаријски 70, 137
Ареопагитски Корпус 424, 431, 437,
438-454, 457, 459, 524, 526, 535
Арије, аријанство 160, 169, 179, 180,
181, 190, 194-197, 199, 205-214,
219, 224, 225, 226, 229, 230, 234,
240, 242, 249, 258, 262, 265, 279,
290, 291, 315, 318, 322, 330, 334,
349, 356-361, 373, 374, 378, 379,
391, 420, 521, 558, 566, 572, 594
Аристид 12, 19, 54, 55, 78
Аристотел 59, 71, 152, 175, 324, 396,
404, 431, 436, 480, 513, 525
Аркадије, рим. цар 285, 317
Атанасије Велики 22, 150, 156, 159,
160, 168, 169, 170, 180, 182, 183,
190, 205-220, 223, 225, 234, 235,
243, 284, 315, 320, 322-325, 330,
333, 336, 357, 375, 378, 500, 524,
556, 558
Атик, архиеп. цар. 288, 325
Атина 14, 99, 119, 136, 221, 238, 239,
308
Атинагора Атински 70-74
афтартодокети 361, 429, 430, 487
Баланос Димитрије 14
Балагазар Х. У. 13, 440, 455
Барденевер Бертрам 12, 85
Беда Венерабилис 18, 421
безмолвије 142, 414, 445, 562, 565,
572, 575, 580, 589, 590
Белармино Роберт 11
Бенедикт Нурсијски 419, 422
бестрашће 109, 142, 143, 169, 172,
232, 267, 273, 274, 303, 412, 465,
471, 473, 475, 504, 567, 568, 581,
583, 586, 589
благодат 29, 30, 43, 63, 65, 85, 92,
95-97, 99, 115, 128, 132, 134, 145,
146, 161, 164, 187, 198, 199, 201-
204, 215, 216, 218, 243, 253, 255,
256, 264, 271, 272, 279, 280, 301,

304, 305, 309, 313, 324, 335, 339,
340, 366, 371, 380-383, 389-391,
393, 398, 400-402, 405, 413-415,
424, 428, 444, 445, 453, 458, 465-
467, 473, 474, 475, 476, 477, 479,
488, 504, 507, 512, 513, 514, 516,
520, 521, 526, 527, 531, 532, 537,
545, 555, 561-563, 576, 577, 585,
592, 595
блуд 64, 71, 119, 201, 411, 412, 565,
567, 575
Богдановић Димитрије 15
Богојављење (Теофанија) 62, 169,
196, 242, 245, 296, 309, 322, 444,
448, 449, 526, 597
Богомладенац 123, 593, 595
богоданахнутост 77, 146, 169, 219,
234, 346, 367, 370, 433, 494, 525
богоостављеност 590
богопознање 72, 76, 79, 147, 231,
233, 242, 243, 246, 247, 248, 266-
268, 303, 304, 311, 333, 387, 425,
428, 437, 442, 444, 460, 504, 515,
516, 520, 524, 525, 526, 527, 567,
569, 576
Богородица 65, 123, 184, 254, 276,
277, 313, 321, 324, 327, 330, 332,
337, 338, 343, 345, 377, 478, 480,
483, 510, 536, 593, 595-600
богословље
-апофатичко 72, 76, 246, 427,
441, 443-446
-катафатичко 72, 247, 269, 441,
444
Богочовјек, богочовјечански 57, 92,
144, 164, 184, 185, 219, 253, 254,
276, 278, 327, 335, 337, 353, 355,
361, 381, 417, 430, 432, 439, 442,
447, 448, 453, 457
Божанске енергије 158, 232, 233,
269, 293, 334, 335, 381, 428, 432,
436, 437, 443, 447, 457, 467, 516,
519, 520, 521, 522, 526, 527, 528,
532, 576, 577
Божанска суштина 62, 90, 109, 114,
121, 143, 153, 157, 159, 160, 162,

- 165, 169, 180, 183, 195, 212-214,
217, 226, 231-336, 242, 246-248,
250, 268, 269, 293, 312, 323, 324,
354, 358, 360, 380, 396, 397, 413,
436, 437, 445, 461-464, 482, 485,
516, 519-521, 523, 526, 528
- Босанско Грахово 362
Брок Себастијан 456
Булић Фране 362
- В** Вазнесење 64, 218, 296, 465, 484,
535, 576
- Валентин, гностик 83, 88, 90, 117,
138, 175,
Валент, рим. цар 197, 208, 224, 240,
258, 315, 368, 560
- Валентијан I, рим. цар 363, 373
Валентијан II, рим. цар 374, 378
Валентијан III, рим. цар 416
Валерије, рим. цар 128
Вандали 387, 416
Варда, кесар 494
Варнава, апостол 42
Варнавина посланица 22, 23, 42, 43,
139
васељенски- титула 421
Василије Анкирски 180, 183, 211,
234, 357
Василије Велики 150, 160, 161, 170,
173, 174, 182-184, 221, 222-240,
243, 244, 249, 250, 257, 258, 260,
262, 264, 265, 266, 272, 320, 322,
374, 375, 377, 423, 436, 492, 500,
523, 556, 563, 564, 566, 592, 593
Васкрсење 22, 30, 31, 34, 35, 41, 44,
50, 55, 57, 64, 71, 72, 75, 95, 97,
98, 107, 116, 124, 132, 157, 163,
164, 176, 177, 201, 218, 219, 248,
253-255, 261, 275, 277-280, 292,
294, 318, 331, 338, 383, 398, 408,
429, 430, 440, 454, 465, 470, 476,
480, 487, 511, 528, 531, 536, 537,
575, 576, 594, 598
- Ватикан 417, 593
Викентије Лерински 8, 112
Викторин Птујски 368
Вебус Артур 310
- Велас Василије 19
Велеш Егон 595
Велики петак 135, 296, 599
Веспазијан, рим. цар 32, 58
Виктор, папа 56, 87, 88
Висарион Никејски 550
Витлејем 317, 352, 365, 367, 369, 595
вјера 22, 29, 46, 84, 91, 99, 113, 122,
131, 138, 141, 142, 147, 180, 198,
200, 204, 220, 233, 234, 237, 250,
289, 304, 333, 334, 342, 360, 361,
393, 394, 402, 418, 475, 499, 507,
544, 550, 552, 567, 575, 590, 591,
598
возглављење (ἀνακεφαλαίωσις) 92-
95, 466, 487
- Г** Галанди Андреа 15, 78
Гален, љекар 53
Галија 87, 97, 206, 207, 356-359, 363,
372, 410, 415
Георгије Трапезунтски 439
Герхард Јохан 7
Генадије Марсељски 11, 409
Генадије Схоларис пат. цар. 534,
547, 548
Горгонија, сестра св. Григ. Бог. 238,
243
гордост 225, 239, 299, 375, 381, 399,
411, 412, 421, 424, 525, 565, 567,
584, 587
Гордијан 419
Гољинцин Александар 446
Грацијан, рим. цар 373, 374, 378
Графен Рене 17
грехопад 29, 77, 94, 115, 144, 186,
244, 255, 256, 261, 273-275, 280,
282, 312, 313, 376, 381, 398-400,
461, 465, 471, 522, 532
Григорије Акиндин 517, 518
Григорије Богослов 150, 182, 183,
205, 207, 221-224, 229, 238-258,
299, 322, 364, 458, 464, 500, 506,
507, 564, 566, 593, 597
Григорије Двојеслов 419-427, 439
Григорије Дримис 514
Григорије Кападокијац 207, 208, 210

Григорије Мамас 438, 551
 Григорије Ниски 221, 227, 257-282,
 308, 313, 323, 364, 450, 465, 472,
 476, 529, 531, 532, 560, 561, 591
 Григорије Палама 7, 427, 436, 437,
 513-533
 Григорије Синајски 514, 516, 533
 Григорије Старији, отац Св. Гр. Бог.
 223, 238, 239, 243
 Григорије Турски 88
 Григорије Чудотворац 150, 155, 158,
 166, 171, 172, 173, 174, 592
 гностицизам, гностици 10, 27, 28,
 37, 66, 68, 83, 84, 85, 86, 88, 90,
 93, 95, 97, 99, 100, 105, 116, 117,
 122, 123, 138, 141, 143, 144, 145,
 146, 147, 155, 175, 191, 200, 201,
 227, 320, 321, 349
 гњев 41, 135, 383, 411, 412, 565, 567,
 584, 585
 Д Давид, цар, пророк 28, 34, 108, 289,
 321, 354, 376, 403, 459
 Дамас, папа 197, 225, 240, 317, 322,
 363, 364, 367, 426
 Дамаск 296, 478, 526, 595
 Дан Господњи 24
 Даниелу Жан 13, 17, 149
 Данило, пророк 98, 106, 107, 108,
 110, 111, 155, 290, 330, 346, 347
 два пута 23, 24, 43
 Декер Елигијус 17
 Декије Трајан, рим. цар 167, 297
 Де ла Бињ М. 15
 Демијург 83, 84, 85
 Демостен 229
 демони 52, 61, 64, 65, 69, 82, 118,
 125, 154, 163, 200, 202, 203, 263,
 298, 402, 411, 452, 477, 488, 562,
 570, 575, 577-579, 583, 584, 586
 Де Тилемон Луј 11, 12
 Дидахи 12, 22-25, 43, 108, 212
 Дидим Слијепи 8, 19, 22, 211, 226,
 238, 262, 321-324, 365, 367, 378
 Дијадох Фотички 505, 575-578
 Дијаније, еп. кесар. 222, 223
 Дијатесарон 12, 67, 309, 342

Дикс Грегори 108
 Димитрије, еп. александ. 149, 150
 Димитрије Кидонис 517, 533, 534
 Диоклецијан, рим. цар 188, 191
 Дионисије Александријски 150,
 166-171, 179, 191, 210, 433
 Дионисије Ареопагит 431, 438, 439,
 440, 515, 542, 544
 Дионисије бар-Салиб 107
 Дионисије Коринтски 27
 Дион Касије 26
 Диоскор, пат. алек. 343, 344, 358, 416
 Ди Пен Луј 12
 Дјева Марија 35, 65, 94, 110, 123,
 184, 201, 254, 276, 300, 313, 321,
 324, 327, 330, 337, 338, 343, 345,
 353, 369, 510, 536, 594, 595, 599
 дјевственост 109, 111, 117, 118, 123,
 130, 174, 175, 211, 257, 264, 298,
 299, 307, 308, 309, 313, 364, 377,
 392, 471, 574, 593
 домострој (Божији, Христов,
 спасења) 29, 56, 65, 84, 89, 90, 92,
 106, 110, 120, 181, 195, 201, 236,
 242, 247, 269, 277, 279, 280, 282,
 291, 292, 305, 312, 313, 321, 334-
 336, 338, 339, 352, 354, 361, 380,
 391, 459, 460, 465, 536, 549, 545
 Домицијан, рим. цар 26, 27, 57, 190
 Добротољубље (Φιλοκαλία) 18, 150,
 460, 576
 дуализам 72, 83, 85, 90, 100, 101,
 318, 385, 561
 Е Ева 65, 94, 123, 201, 215, 277, 313
 Евагрије Понтијски 412, 414, 424,
 433, 460, 506, 555, 557, 561, 562,
 563-569, 577, 580
 Евдоксија, царица 285, 287, 291
 Евлогије Александријски 421, 439
 Евномије, јер. аном. 226, 231-233,
 236, 246, 252, 259, 260, 268, 269,
 276, 322, 349
 Евтих, јер. моноф. 185, 344, 345,
 346, 355, 430
 Евтропије, евнух, први мин. 284,
 285, 297

Евхаристија 24, 25, 34, 36, 37, 57, 64,
65, 66, 96, 109, 118, 129, 134, 135,
153, 173, 198, 199, 202-204, 228,
237, 256, 261, 278-280, 300, 301,
312, 313, 331, 334, 338-340, 378,
382, 383, 441, 452-454, 459, 470,
471, 480, 488, 509, 510, 511, 532-
535, 538, 539, 544, 545, 555, 556

Египат 10, 23, 30, 56, 78, 97, 108, 154,
167, 169, 186, 188, 206-208, 211,
222, 237, 266, 286, 287, 308, 310,
314, 325, 342, 343, 353, 365, 366,
410, 411, 428, 509, 554, 556, 557-
560, 564, 566, 571, 573, 587

едиповско крвосмјешање 70, 71

еклисиологија (учење о Цркви) 22,
24, 27, 28, 31, 34, 35, 37, 95, 110,
125, 128, 131, 202, 301, 382, 407,
417, 418, 426, 435, 504, 534

Ектесис 432, 457, 461

Еладије Кесаријски 259

Елевтерије, папа 87

Елија Капитолина 42

Елије Донат 363

Емилија, мајка Св. Вас. и Св.Григ.
221, 222, 257

Енотикон 428, 430, 481

Енох, пророк 111, 118, 304

еони 83, 84, 86, 100

Епикур, епикурејство 168, 172, 318

Епифаније Кипарски 101, 150, 151,
194, 286, 314-321, 349, 364, 365,
369, 423, 480

Еразмо Ротердамски 88, 361, 439

есхатологија 22, 24, 25, 31, 44, 47,
64, 88, 98, 102, 106, 111, 148, 152,
280, 313, 324, 460, 476, 493, 591,
595

завист 127, 130, 223, 238, 402, 412,
503, 599

Заратустра 100

Захарије, пророк 323

Захарије, папа 423

Зевс 71, 157

Зефирин, папа 104

Зенон, виз. цар 428

И

Зизис Т. 19

злопамћење 502, 584, 585, 599

злословље (оговарање) 584, 585

Иво Едески 344

Игњатије Богоносац 21, 22, 31-38,
40, 296

Игњатије пат. антиох. 440

Игњатије, пат. цар. 494, 495, 497

идолопоклонство 52, 79, 116-119,
247, 303, 489, 545, 546

Израиљ 31, 57, 61, 95, 140, 194, 290,
319, 352, 353, 370, 379, 459

Иларије Пиктавијски 356-362, 363

Иларије Арлски 416

Илија, пророк 28, 111, 289, 376, 475,
574

иконоборство 20, 194, 316, 319, 320,
433, 434, 436, 478, 479, 482, 488,
489, 491-493, 538, 546, 574, 595-
597,

Инокентије I, папа 410, 426

Инокентије III, папа 16

Ипатија, философ. 326

Ипатије Ефески 439

Иполит Римски 12, 56, 78, 104-111,
149, 318, 351

ипостас (ὀπόστασις) 62, 73, 91-93,
95, 99, 106, 110, 159, 160, 162, 168,
170, 173, 180, 183-186, 189, 194,
195, 199, 200, 208, 209, 226, 234-
236, 250, 252, 253, 261, 262, 270,
271, 303, 232, 327, 332, 334, 335,
337-339, 352, 354, 361, 380, 396,
417, 430, 431-433, 441, 445-447,
461, 467-471, 473, 481, 482, 484-
487, 494, 498, 500, 521, 522, 528,
529, 531, 532, 536, 537, 540, 576

Ираклије, виз. цар 432, 455, 461

Иринеј Лионски 10, 12, 19, 26-28,
38-40, 44, 48-50, 56, 65, 66, 86-99,
104, 123, 191, 212, 257, 272, 277,
278, 318, 526

Иродијада 287

Исаија, пророк 88, 117, 141, 156,
193, 194, 227, 289, 306, 309, 313,
329, 347, 352, 482, 493, 510

- Исаија Србин 439
 Исак, праотац 255, 306, 376
 Исак Восиус 33
 Исак Сирин 506, 588-591
 Исидор Бухир 533
 Исидор Кијевски 550
 Исидор Монемвасијски 514, 518
 Исидор Севиљски 11, 420
 Исидор Пелусиот 291, 300, 326, 571, 572
 исихазам 20, 428, 436, 437, 504, 505, 514, 516, 518, 519, 520, 523, 524, 527, 533-535, 542, 555, 562
 Исихије Јерусалимски 212
 искупљење 22, 32, 39, 43, 93, 125, 135, 145, 152, 164, 175, 185, 187, 201, 202, 212, 218, 243, 255, 256, 261, 276, 281, 282, 292, 301, 324, 337, 401, 402, 487, 504, 507, 511, 541
 Италија 136, 372, 416, 419, 420, 422, 435, 492, 516, 517, 548, 549
 Јагер Ж. Н. 494
 Јаков Афраг 10, 67
 Јаков, брат Господњи 49, 136, 249
 Јаков, праотац 108, 134, 247, 376, 583
 Јаков Низибиски 307
 Јамблих 450
 Јевсевије Верчелски 358
 Јевсевије Дорилејски 344
 Јевсевије Кесаријски 8, 10, 11, 12, 22, 26, 27, 31, 32, 33, 40, 42, 45, 48-50, 54-56, 58, 60, 66, 74, 87, 88, 112, 136, 139, 140, 148-152, 154, 168, 169, 174, 179, 189-196, 227, 348, 350, 367, 368, 369
 Јевсевије еп. кесар. Капад. 223, 224
 Јевсевије Никомидијски 206, 210
 Јевсевије Самосатски 223
 Јевстатије Севастиски 222, 227
 Јевтић Атанасије 14
 Јегер В. 260, 264, 560
 јединство Цркве 28, 36, 96, 99, 125, 128, 129, 131, 134, 167, 188, 294, 302, 415
 једноначалије (монархија) 121, 122, 183, 184, 234, 236, 250, 270, 500, 528, 552
 једносуштност 62, 93, 159, 160, 162, 172, 180, 184, 185, 189, 190, 195, 197, 199, 209, 210, 213, 214, 218, 223, 226, 232, 234, 236, 242, 250, 251, 253, 261, 270, 293, 294, 303, 320, 322, 330, 334, 335, 353, 357, 360, 431, 447, 473, 486, 594
 Језекиљ, пророк 28, 156, 330, 347, 422, 536
 Језудена 588
 Јелеосвећење 541
 јерархија 21, 23-25, 28, 36, 41, 101, 109, 127, 147, 162, 249, 271, 373, 435, 440-442, 446-454, 495, 505, 512
 Јеремија, пророк 155, 156, 290, 309, 330, 348, 366, 368, 574
 Јермин Пастир 19, 22, 28, 31, 44-48, 212
 Јероним Стридонски 11, 26, 32, 38, 40, 42, 45, 54, 58, 74, 80, 81, 87, 88, 112, 136, 148, 150, 152, 155, 169, 172, 174, 191, 194, 208, 308, 314-317, 319, 321, 322, 358, 360, 362-372, 377, 558
 Јерусалим 42, 64, 98, 111, 119, 190, 196, 199, 207, 290, 316, 365, 366, 382, 403, 479, 515, 557, 564, 595, 597
 Јефрем Сиријски 10, 67, 306-314, 322, 593, 594
 Јов, праведни 310, 323, 367, 376, 392, 420, 422, 580
 Јован Антиохијски 328, 329, 332, 333, 342, 343
 Јован, апостол и јеванђелист 32, 38, 48, 49, 86, 136, 147, 155, 159, 161, 169, 181, 190, 230, 284, 290, 293, 310, 323, 330, 339, 349, 392, 442
 Јован Век 437, 522
 Јован Германијски 346
 Јован Дамаскин 7, 20, 107, 245, 319, 428, 433, 436, 447, 477-490, 553, 596, 598

Јован Евгеник 547, 548
 Јован Златоуст 9, 22, 243, 249, 259,
 282-306, 317, 318, 325, 326, 366,
 410, 450, 509, 524, 557, 571, 593
 Јован Италос 436
 Јован Јерусалимски 199, 315, 316,
 317, 319, 365, 369
 Јован Калека, пат. цар. 516, 517, 518,
 523
 Јован Кантакузин, виз. цар 515, 517,
 533
 Јован Карпатски 18
 Јован Касијан 327, 409-415, 424
 Јован Крститељ 34, 266, 286, 377,
 599
 Јован Кубикуларије 460
 Јован Лествичник 582-585, 587
 Јован Мајендорф 14, 196, 446, 519
 Јован Мосх 139, 557
 Јован VIII Палеолог, виз. цар 437,
 438, 497, 548
 Јован Посник, пат. цар. 421
 Јован Скитопољски 431, 439
 Јован Филопон 431
 Јован Хортасмен 547
 Јовијан, рим. цар 208
 Јоил, пророк 101, 352
 Јона, пророк 309
 Јордан 58, 203, 217, 218
 Јосиф Студит 597
 Јосиф Химнограф 598
 Јосиф Флавије 11, 190
 Јуда Искариотски 293, 296, 325, 545,
 595
 Јулијан Апостата (Отпадник) 197,
 207, 208, 230, 257, 297, 314, 332,
 358, 360
 Јулијан Еклански 304, 390
 Јулијан Халикарнатски 429, 439
 Јулијан Цезарини 551
 Јулије Африканац 155, 192
 Јулије, папа 207
 Јуст из Тивераиде 11
 Јустин, виз. цар 429
 Јустинијан I, виз. цар 152, 332, 429-
 431, 439

К

Јустинијан II, виз. цар 596
 Јустин Мученик 53, 58-68, 73, 78,
 123, 277, 350
 Каин 304, 375, 402
 Калист, папа 105
 Канон Евхаристије 109, 199, 204, 228
 канон Св. Писма 21, 22, 40, 49, 50,
 67, 85, 86, 97, 115, 155, 193, 212,
 309, 319, 342, 371, 480, 549
 канон (цркв. правило) 108, 109, 149,
 169, 172, 188, 196, 211, 286, 287,
 317, 325, 357, 416, 426, 489, 490,
 495, 498, 499
 канон (цркв.-књиж. жанр) 245, 483,
 484, 492, 543, 547, 595-599
 Кападокија 171, 207, 224, 238, 242,
 258
 кападокијски оци 9, 150, 156, 171,
 182, 183, 199, 208, 209, 221, 230,
 234, 260, 261, 262, 323, 324, 333,
 364, 378, 380, 433, 437, 484, 524,
 526, 566
 Карсавин Л. 14, 484
 Картагина 102, 112, 126, 127, 128,
 188, 384, 385, 455, 459
 Касија 599
 катихумени 23, 64, 109, 118, 198,
 212, 266, 378, 452
 квартодецимани 56, 87, 140, 327
 Квастен Ј. 13, 153, 192, 210
 Кесарија Кападокијска 136, 221,
 222, 223, 224, 230, 238, 244
 Кесарија Палестинска 103, 149, 150,
 151, 171, 189, 190, 196, 206, 238
 Кесарија Филипова 418
 Кесарије, брат Св. Григ. Бог. 238,
 240, 243
 Кирило Александријски 136, 184,
 185, 186, 211, 288, 325-344, 346,
 349, 350, 353-355, 416, 431, 433,
 481, 509, 517, 523, 524, 570, 571
 Кирило Јерусалимски 180, 196-204,
 224, 450
 Кирило Туровски 13
 Кипријан Картагински 10, 81, 102,
 104, 112, 126-135, 167, 408, 419,
 491

Кипријан Керн 14, 68
 Климент Александријски 8, 42-44,
 103, 136-148, 190, 191, 348, 592
 Климент Римски 12, 21, 22, 26-32,
 40
 Кодрат, аполог. 54, 78
 Козма Мајумски 596, 597
 Комод, рим. цар 70
 кондак 593-596, 599, 600
 Крумбахер Карл 593
 Констант, рим. цар 207, 210
 Констант II, виз. цар 432
 Константин Велики, рим. цар 178,
 179, 188, 190-193, 196, 205, 206,
 368, 559
 Константин VI, виз. цар 491
 Константин Мономах, виз. цар 434,
 435
 Констанције, рим. цар 189, 199,
 206-208, 210, 356, 357, 359
 Констанција, августа 194
 космологија 55, 68, 76, 83, 85, 91,
 102, 117, 158, 162, 169, 176, 227,
 230, 271, 348, 385, 403, 448, 449,
 461, 563
 Крштење 23, 24, 34, 44, 46, 58, 59, 64,
 109, 112, 114, 115, 117, 126, 128,
 130, 134, 135, 147, 167, 171, 197-
 200, 202-204, 217, 227, 237, 242,
 243, 251, 256, 257, 261, 265, 266,
 278, 279, 291, 296, 301, 304, 312,
 318, 356, 363, 371, 373, 378, 382-
 384, 388, 390, 409, 441, 452, 454,
 456, 480, 508, 511, 514, 532, 535,
 537, 538, 540, 545, 547, 559, 570,
 571, 577, 585

Л Лав Велики 345, 415-419
 Лав V Јерменин, виз. цар 491, 597
 Лактанције 80, 81, 126
 Лангобарди 419, 420, 422
 Леонтије Византијски 174, 432, 485
 Ливаније, ретор 221, 257, 282
 Ликиније, рим. цар 190, 191
 Литургија, литургијски 23-26, 36,
 40, 105, 108, 109, 198, 199, 204,
 225, 226, 228, 230, 280, 286, 294,

316, 338, 339, 379, 422, 423, 435,
 438, 440, 453, 455, 459, 535, 541,
 543, 545, 546, 592, 593, 600
 Ловјагин Е. И. 484, 598
 логос унутрашњи (λόγος
 ἐνδιάθετος) 53, 62, 76, 91, 109,
 120, 121, 159
 логос изречени (λόγος προφορικός)
 53, 76, 91, 109, 120, 121 159
 логоси сјемени (λόγοι σπέρματικοί)
 63, 405
 логос природе (створене) 463-472,
 474, 476

Лубак Анри де 17
 Лукијан Антиохијски 103, 179, 296
 Лукијан, комедиограф 53
 Луцифер, пали анђео 398, 424
 Луцифер Каљарски 188, 189
 магија 64, 69, 105, 263

М
 Маи Анђело 16
 Мајендорф Јован 14, 196, 346, 446,
 519
 Макарије Египатски 506, 555, 560,
 564
 Макарије Коринтски 18
 Македоније, јер. духоб. 181
 Макрина, сестра Св. Вас. и Св. Григ.
 221, 222, 257, 258, 261, 264, 265
 Максенције, рим. цар 191, 193
 Максимин Трачанин, рим. цар 105,
 153
 Максим Исповједник 20, 140, 156,
 162, 166, 245, 260, 427, 428, 431,
 432, 437, 439, 442, 455-477, 482,
 506, 524, 526, 535, 544
 Максим Философ (Киник) 170, 210,
 240
 Малоазијска школа 104
 Малахија, пророк 24
 манастири:
 -Апамијски 341, 344, 350
 -Бет-Абе 588
 -Григоријат 44
 -Есфигмен 515
 -Кагар 491
 -Лавра Св. Атанасија 514

- Мангански 548, 551
- Одигитрија 518
- преподобног Јевтимија 481
- раве Шабуре 588
- Раитски 582
- Сакудион 490
- Св. Андреја Првозваног 419, 420
- Св. Виктора 410
- Св. Ђорђа у Кизику 455
- Св. Илариона 314
- Св. Лазара у Венецији 54
- Св. Маме 503, 504
- Св. Михајла на Босфору 517
- Св. Филипику у Хрисопољу 455
- Св. Саве Освећеног 479, 595, 596
- Серидов 579, 580
- Синајски (Св. Катарине) 54, 583
- Студитски 433, 434, 455, 491, 492, 501, 502
- у Аниси 265
- Хиландар 18, 478
- Манес, манихејство 99, 100, 101, 201, 227, 290, 318, 322, 331, 385, 386, 389, 393, 415, 416, 482, 489, 498
- Мансур ибн Сарџун 478
- Маратоније, јер. духоб. 181
- Марио Викторин 363
- Марић Драгомир 15
- Маркел Анкирски 181, 186, 190, 193, 194, 225, 315
- Маркијан, рим. цар 344, 345
- Маркион, маркионство 39, 58, 64, 74, 83, 85, 86, 90, 114, 115, 144, 147, 290, 291, 309, 318
- Марко Ефески 438, 546-553
- Марко Подвижник 570
- Мартин, папа 432, 439, 457, 458
- месалијанство 437, 520, 561, 563, 570, 575, 576, 577
- Мелер Јохан 12
- Мелетије Антиохијски 189, 208, 224, 225, 241, 259, 283, 296, 315, 363, 364
- Мелитон Сардски 55-58, 86
- Мелхиседек 134, 351, 352, 570
- Мекдоналд Маријана 19
- Месија, месијански 65, 107, 114, 115, 154, 352, 392
- Методије Олимписки 12, 70, 150, 152, 166, 174-177
- Милански едикт 178, 190, 191
- микрокосмос 236, 272, 463, 464, 529
- милоsrђе 31, 37, 41, 126, 137, 139, 223, 244, 285, 324, 333, 371, 377, 401, 403, 415, 500, 555, 588, 591
- минеј 484, 597
- Минуције Феликс 10, 80, 81
- Мињ Жак Пол 16-18, 244, 260, 348, 460, 581
- Миропомазање 109, 198, 202, 203, 279, 378, 382, 383, 452, 496, 535, 538
- Митрофан Смирнски 495
- Михајло I, виз. цар 491
- Михајло II, виз. цар 597
- Михајло III, виз. цар 495
- Михајло Керуларије, пат. цар. 435
- Михајло VIII Палеолог, виз. цар 437
- Михаил Ексавулита 455
- Модест, префект 224
- Мојсије 28, 43, 51, 61, 62, 63, 108, 114, 140, 194, 225, 248, 249, 259, 263, 267, 305, 310, 329, 342, 356, 425, 445, 475, 509, 524, 587
- молитва:
 - духовна 589
 - Господња 24, 118, 129, 152, 153, 204, 264, 459
 - Исусова 516, 552, 562, 578
 - срца 555, 562
 - умна 555
 - чиста 514, 566, 569, 589
 - κρυπτή μελέτη 509
- монархијанска јерес 99, 100, 106, 109, 114, 121, 122, 151, 168, 170, 180, 193, 197, 234, 498
- Мондесер Клод 17
- монизам 165, 431
- Моника, Август. мајка 484, 485, 486

моноенергизам 430, 432, 456, 460, 462, 467
 монотелитство 338, 430, 432, 442, 447, 455-458, 460, 462, 467-469, 596, 600
 монофизитство 10, 185, 186, 253, 276, 320, 331, 332, 336, 344, 345, 349, 355, 415-417, 428-432, 438-440, 442, 447, 457, 460, 481, 575, 576, 588, 594
 Монтан, монтанизам 23, 47, 87, 99, 101, 102, 106, 113, 117, 118
 Морескини Клаудио 370
 Монфокоп Б. 151
Н Навкратије, брат св. Вас. и Св. Григ. 221
 Наг Хамади 10
 Нектарије, архиеп. цар. 245, 284, 285, 564
 неоплатонизам 269, 385, 386, 388, 403, 404, 406, 440, 445, 446, 448-450, 555
 Непот Арсинојски 167, 169
 Нерон, рим. цар 57, 190
 Несторије, несторијанство 184, 185, 186, 276, 326-328, 330-338, 342, 343-345, 346, 353, 411, 415, 417, 429, 430, 433, 473, 481, 493, 570, 571, 588, 594
 Никејско вјероисповиједање 180, 182, 184, 190, 195, 196, 199, 206, 208-210, 213, 220, 222, 234, 315, 320, 356, 357, 359
 Нил Синајски 566, 573-575
 Никита Ираклијски 211, 342
 Никита Ститат 501, 503
 Никифор, пат. цар. 491
 Никифор Григора 515, 519, 522
 Никифор Исихаста 516
 Никифор Калист 325, 351, 573, 599
 Никодим Светогорац 18
 Никодим Милаш 499
 Никола Кавасила 532-541, 546
 Нови Завјет 21, 28, 56, 85, 90, 96, 101, 107, 114, 115, 122, 144, 146, 162, 200, 202, 249, 251, 262, 281,

288, 290, 294, 301, 303, 308, 311, 348, 351, 352, 367, 368, 371, 376, 380, 392, 425, 480, 523, 572, 592

Ноет, јер. антитрин. 106

Ноје, Нојева лађа 107, 133, 156

Нона, мајка Св. Григ. Бог. 238

Но Франсоа 17

О Обожење (θεώσις) 92, 145, 163, 175, 182, 213, 217, 218, 248, 251, 254, 256, 257, 268, 278, 296, 336, 338, 340, 341, 381, 427, 445, 447-449, 452, 462, 464-467, 472, 473, 475, 476, 487, 489, 504, 506-508, 510, 516, 520, 527, 531, 532, 536, 561, 577

Образ (лик, слика) и подобије (прилика) Божије 69, 94, 95, 123, 124, 144, 217, 244, 266, 267, 272-275, 312, 323, 324, 340, 352, 396, 426, 464, 530, 531, 536, 537, 577

Оваплоћење 21, 29, 34, 56, 58, 65, 89, 92, 100, 110, 122, 140, 144, 154, 163, 164, 175, 182-184, 195, 208, 209, 212, 213, 217, 232, 248, 252, 256, 260, 261, 277, 291, 312, 313, 324, 329-331, 335, 337, 339, 350, 378, 411, 417, 424, 430, 433, 446-448, 453, 460, 461, 467, 470, 482, 489, 506, 531, 535-538, 544, 545, 555, 570, 588

Олимпијада, ђакониса 259, 263, 300

Омејадски калифат 478

општење својстава (communicatio idiomatum) 35, 122, 131, 184, 253, 276, 338, 417, 467

Осија Кордобски 207

Отрије Мелитински 259

Ориген, оригенизам 8, 10, 19, 22, 26, 27, 32, 42-45, 103, 104, 107, 136, 148-166, 171-174, 176, 179, 189-191, 194, 222, 238, 255, 257, 260-263, 270, 272, 274, 277, 278, 280, 282, 286, 288, 315, 316-318, 322-324, 329, 340, 346, 348, 360, 363, 364-366, 368, 375, 377, 387, 391, 405, 422, 429, 432, 433, 446,

- 447, 456, 458, 461, 462, 472, 476,
488, 555, 561, 563, 554, 566, 492
- Павле, апостол 23, 42, 45, 54, 65, 86,
93, 115, 136, 141, 156, 166, 168,
190, 200, 201, 237, 248, 265, 266,
291, 292, 296, 298, 299, 305, 306,
309, 348, 355, 368, 386, 395, 402,
415, 421, 431, 438, 472, 493, 526,
539, 572, 592
- Павле Емески 328
- Павле Самосатски, јер. антитрин.
99, 100, 171, 179, 180, 191, 197,
291
- Павлин Антиохијски 188, 189, 225,
241, 315, 363, 364
- Павлин Нолански 387
- Пајсије Величковски 18
- Пакао 85, 117, 163, 164, 418, 477, 591
- Паладије Јеленопољски 283, 321,
323, 555, 557, 570
- Пантен 78, 103, 136, 137
- Пантократор (Сведржитељ) 80, 120,
160, 162, 247, 271, 323, 334, 405
- Памфил Мученик 152, 189
- Папандопулос Стилијан 14
- Папандопуло-Керамевс 294, 347
- Папије Јерапољски 21, 22, 32, 48-50,
86
- папски примат 28, 37, 125, 132, 416-
418, 426, 428, 434, 438, 495, 497,
515
- Параклитикон 598
- Пасха (Васкрс) 38, 39, 56, 57, 87,
107, 140, 169, 239, 243, 281, 294,
296, 306, 315, 317, 327, 333, 365,
484, 545
- Патерик 556, 557, 560, 572
- Пахомије Велики 554, 559, 560
- Педесетница 96, 243, 251, 289, 291,
296, 327, 538, 597
- Пелагије, пелагијанство 186, 187,
304, 345, 366, 369, 371, 389, 390,
391, 393, 400, 414, 415
- Пелагије II, папа 419, 420
- Петар, апостол 32, 34, 49, 50, 132,
136, 190, 200, 218, 249, 302, 416-
419, 421, 435, 438, 493, 515
- Петрова апокалипса 22, 139
- Петар Александријски 188
- Петар Гнафеј 440
- Петар Монг 481
- Петар Севастијски 221, 259, 262
- Пир, пат. цар. 457, 459-461, 468
- Питра Жан-Батист 16, 593, 595
- Платон, платонизам 59, 61, 63, 71,
83, 103, 107, 116, 124, 143, 144,
145, 152, 156, 205, 215, 229, 256,
261, 385, 386, 396, 398, 405, 442,
513, 525, 531
- Платон, игуман ман. Сак. 490, 492
- Плотин 149, 158, 159, 385, 404, 443
- Плеинтинг Хери 19
- пневматологија 161, 170, 195, 209,
213, 236, 262, 301, 302, 318, 322,
334, 543
- подобносуштан (ὁμοούσιος) 189,
197, 359
- покајање 28, 30, 45-48, 64, 102, 117,
118, 127, 129, 135, 148, 167, 172,
198, 295, 296, 298, 378, 382, 424,
488, 508-510, 512, 532, 570, 580,
584, 585, 589, 591, 596, 599
- Поликарп Смирнски 21, 31-33, 38-
41, 48, 49, 86, 87
- Понт 171, 172, 222, 228, 238, 239,
243, 258, 259, 288, 428, 564
- Понтије Пилат 34
- Понтијан, папа 105
- Попов Иван 13
- Порфирије (неоплатоничар) 156,
175, 344, 404, 480
- Посидије 387
- Посланица Диогнету 77-80
- потоп 98, 133, 382, 403
- Праксеј, јер. антитрин. 114, 115
- Предање 7, 20, 21, 26, 32, 39, 50,
56, 68, 83, 86, 88-90, 96, 97, 103,
104, 108, 114, 125, 133, 136, 138,
146, 147, 212, 219, 220, 230, 300,
348, 414, 433, 434, 436, 442, 500,
505, 515, 526, 544, 549, 550, 552,
561, 588

предестинација, предодређење 389,
391, 401, 402, 404, 414
предзнање (πρόγνωσις) Божије 152,
273, 305, 382, 465, 482
Премудрост 75-77, 91, 94, 121, 134,
143, 146, 160, 173, 181, 195, 202,
252, 265, 271, 276, 395, 397, 405,
413, 444, 464, 494, 568, 589
Преображење 176, 362, 483, 523,
524, 527, 528, 596
Прокло Дијадох 440, 441, 449, 450
Прокло Цариградски 288
промисао (πρόνοια) Божија 51, 73,
74, 76, 81, 99, 126, 140, 141, 152,
191, 269, 282, 283, 297, 298, 307,
323, 348, 384, 413, 443, 444, 462,
463, 531, 568, 590
психици 84, 95, 117, 118, 143
Псифос 457
P Рај 76, 77, 111, 157, 192, 202, 216,
253, 274, 275, 309, 312, 313, 340,
375, 376, 381, 424, 473, 504, 545,
583, 590
Ракита Атанасије 15
расколи:
-Акакијев 429
-аквилејски 421
-антиохијски 189, 225, 241, 315,
364
-Велики раскол 20, 429, 434, 435,
496
-Донатов 188, 390, 407
-јованитски 288
-Мелитијев 188, 205
-Новатов 99, 102, 127, 131, 191
-Новацијанов 99, 102, 127, 128,
131, 167, 191, 326, 378
Ратрамн Ротердамски 500
Рикардо, краљ 420
Ришар Марсел 18
Робинсон Џ. А 44
Руфин Аквилејски 26, 150, 152, 155,
172, 173, 316, 321, 363, 365-367,
369, 557, 564
Роман Слаткопојац 593-596, 598,
599

C сабори:
-у Аквилеји 421
-у Александрији 167, 182, 208,
209, 327
-у Анкири 358
-у Антиохији 168, 171, 180, 190,
206, 225, 258, 261, 265, 287
-у Ариминију 210, 358, 359
-у Арлу 207
-у Базелу 438
-у Евфратисији 343
-у Ефесу (разбојнички)
-у Јерији 320, 479, 491
-у Картагини 102, 128, 130, 188
-у Кесарији Палестинској 206
-у Констанци 438
-у Лиону 437, 517
-у Милану 207, 357, 359, 377
-у Ниси 258
-у Паризу 358
-у Пизи 438
-у Риму 149, 168, 207, 225, 315,
327, 364, 457, 496
-у Сардици 207
-у Селевкији 196, 197, 210, 357
-у Тиру 206
-у Ферари и Флоренцији 437,
438, 548, 549, 550
-у Цариграду 193, 222, 225, 259,
284, 358, 433, 435, 437, 438, 458,
491, 496, 497, 498
-Под Храстом 287, 325
-прво-други сабор 495
-исихастички сабори 516-519,
522, 534
-тридентски сабор 434
сабори васељенски:
-Први у Никеји 20, 180, 188, 190,
192, 193, 194, 196, 226, 238, 379,
495
-Други у Цариграду 180, 181,
183, 197, 225, 241, 259, 262, 286,
315, 322, 325, 364, 564
-Трећи у Ефесу 185, 187, 254, 552
-Четврти у Халкидону 10, 20,
185, 186, 209, 254, 342, 344, 366,

- 416, 426, 428-430, 440, 481
 -Пети у Цариграду 150, 151, 282, 322, 325, 328, 333, 346, 421, 429, 563, 564
 -Шести у Цариграду 432, 442, 458, 527, 596
 -Пето-шести (Трулски) 169, 489
 -Седми у Никеји 151, 194, 260, 319, 433, 478, 479, 491, 574
 саборност (каголичност) Цркве 29, 36, 37, 202, 382, 407, 435
 Савелије, савелијанство 100, 105, 167, 168, 170, 183, 184, 191, 197, 214, 234, 235, 249, 262, 322, 357
 Сагарда Николај 13, 14, 16
 сагласност отаца (consensus patrum) 8, 9, 220, 549
 Сакос С. 19
 самооправдање 581
 себељубље (самољубље) 217, 468, 474, 475, 402
 Самуило, пророк и судија 263, 289
 Сањар Ф. 139
 Сарџун ибн Мансур 478
 сатана (ђаво) 36, 39, 41, 43, 56, 66, 95, 98, 100, 101, 111, 115-117, 122, 123, 125, 128, 130, 131, 164, 199, 201, 202, 217, 255, 261, 263, 274, 275, 277, 278, 281, 362, 382, 383, 385, 399, 402, 418, 424, 477, 491, 508, 509, 555, 561, 577, 578, 589
 Сатурнин, гностик 83, 90
 Саул, цар 263, 289
 Света Земља (Палестина) 23, 58, 136, 149, 150, 171, 186, 193, 196, 222, 259, 314, 315, 317, 319, 365, 409, 410, 428, 456, 478, 514, 554, 567, 573, 579
 Свети Дух 29, 92, 99, 110, 120, 121, 159, 161, 182, 183, 193, 208, 209, 213, 226, 236, 251, 270, 293, 304, 312, 320, 323, 334, 335, 339, 361, 370, 380, 383, 396, 397, 409, 431, 434, 438, 445, 485, 527, 530, 541, 552, 553
 Света Тројица 29, 53, 62, 72, 73, 75, 92, 99, 100, 105, 106, 109, 110, 114, 120, 122, 144, 160-162, 168, 170, 173, 174, 179, 181-183, 189, 192, 194, 195, 199, 200, 213, 214, 224, 226, 229, 232-234, 236, 240-244, 249-252, 261, 265, 266, 270, 271, 303, 318, 320, 322-324, 330, 333-335, 350, 352, 357, 358, 360, 361, 378-380, 388, 390, 396-398, 428, 429, 431, 441, 445, 446, 465, 479, 480, 482, 484, 485, 500, 504-506, 508, 528-531, 533, 540, 550, 552, 566, 568, 569, 597
 Север Антиохијски 309, 429, 430, 438, 439, 472, 473, 571
 Северијан Гавалски 285, 291, 295
 Секунд, отац Св. Злат. 282
 Селие Реми 608
 Сенекa 11
 Септимије Север, рим. цар 87, 106, 136, 148, 191
 Сергије, пат. цар. 432, 457, 600
 Сидоров А. 456
 Сикст II, папа 167
 Симахов превод С.З. 151, 195
 Симах, сенатор 374
 Симеон Богобојажљиви 501, 502
 Симеон Нови Богослов 7, 428, 434, 436, 501-513
 Симеон Солунски 542-546
 Симеон Месапотамски 561
 Симеон Метафраст 31, 599
 Син Божији 34, 44, 48, 53, 55, 62, 73, 89, 92, 95, 106, 107, 111, 120, 121, 122, 144, 158, 160, 174, 179, 181, 184, 186, 200, 208, 209, 212, 219, 226, 252, 253, 255, 256, 281, 300, 321, 331, 333, 348, 353, 354, 355, 361, 380, 433, 460, 482, 485, 489, 510, 528, 580
 Сирија 23, 66, 67, 136, 222, 228, 314, 353, 410, 428, 440, 478, 554, 595
 Сиријан, дука 207, 210
 Сирмијум 372
 Сисиније I, пат. цар. 503

Скворцов Константин 13
 славољубље 285, 411, 412, 474, 565, 567
 слобода (самовласност) 64, 69, 77, 90, 95, 116, 123, 125, 133, 145, 146, 152, 162, 165, 166, 172, 174, 175, 177, 184, 186, 187, 201, 215, 216, 229, 261, 264, 270, 273, 276, 278, 282, 295, 298, 305, 312, 340, 354, 355, 370, 371, 386, 388, 390, 391, 393, 398-401, 403, 405, 413-415, 448, 464, 467, 471-474, 476, 482, 486-488, 493, 511, 530, 532, 541, 549, 554, 560, 561, 570, 577
 смирење 29, 30, 175, 296, 369, 401, 412, 413, 425, 433, 490, 512, 563, 567, 570, 576, 578, 580, 584, 587, 590
 Созомен, црк. истор. 197, 199, 282, 284
 Сократ Схоластик, црк. истор. 174, 190, 282, 284, 299, 322, 326
 Соломон, цар 346, 367
 Соломонов храм 119, 140
 Согир, папа 27
 Софроније Јерусалимски 432, 439, 442, 456-458, 461, 557
 Софроније Евстрагидис 484, 593
 Софоније, пророк 309
 Спаситељ 35, 37, 51, 56, 64, 84, 111, 137, 139, 144, 187, 194, 212, 217, 244, 255, 265, 266, 294, 324, 334, 335-337, 339, 351, 352, 353, 362, 446, 461, 468, 491, 494, 510, 535, 537, 539, 545, 575, 595
 среброљубље 31, 40, 41, 411, 412, 474, 565, 567, 576
 Стари Завјет 22, 28, 37, 42, 43, 56, 61, 85, 88, 107, 114, 115, 122, 129, 144, 146, 147, 200, 202, 212, 249, 251, 262, 281, 288, 290, 294, 303, 308, 310, 311, 319, 323, 330, 347, 348, 351, 352, 360, 366-368, 371, 376, 380, 386, 392, 425, 451, 480, 490, 545, 570, 572, 592
 Стефан IX, папа 435

Стефан Никомидијски 503, 505
 стоици 58, 63, 64, 71, 116, 119, 124, 156, 165, 318, 406, 468
 стомакоугађање 229, 411, 412, 474, 565, 567, 575, 584
 страсти 55, 96, 130, 138, 142, 143, 145, 217, 245, 267, 274, 277, 295, 381, 411, 412, 425, 430, 445, 473, 474, 486, 487, 508, 509, 523, 562, 563, 565-568, 574, 575, 580, 581, 583, 584-589, 598
 страх Божији 40, 43, 46, 111, 475, 508, 581, 582, 585, 589
 Страшни суд 50, 118, 308, 511
 Стридон 323, 363
 субординација 62, 109, 121, 122, 153, 160, 161, 173, 183, 190, 194, 213, 226, 445, 500
 судбина 69, 84, 166, 261, 297
 сујета 22, 285, 299, 587, 590
 Сушти (ὁ Ὄν) 72, 214, 216, 217, 247, 270
 Тарасије, пат. цар. 499
 Тагијан Асирац 9, 12, 53, 58, 60, 65-69, 75, 309, 342
 теодицеја 406
 Теодора, виз. царица 433, 434
 Теодор Аскида 150
 Теодор Гаски 439
 Теодорит Кирски 67, 194, 197, 322, 331, 334, 341-355, 373
 Теодор Мопсуестијски 184, 283, 298, 327, 336, 338, 343, 351-353
 Теодор Студит 433, 456, 483, 490-493, 504, 596, 597
 Теодор Цан 138, 139
 Теодосије I Велики, рим. цар 240, 259, 260, 283, 284, 314, 315, 319, 374, 375, 378
 Теодосије II Млађи, рим. цар 326-328, 332, 343, 344, 557
 Теодотионов превод С. 3. 151, 195
 Теолипт Филадельфијски 513
 Теофан Хронографа 197, 478, 479, 596
 Теофан Нацртани 597, 598

- Теофан Затворник 18
 Теофил Александријски 284-288, 317,
 318, 325, 333, 366, 557, 564, 571
 Теофил Антиохијски 74-77, 312
 Теофил, виз. цар 597, 599
 теопасхизам 184, 185, 429, 431
 Тер-Макртчан Карапет 89
 Тертулијан 10, 16, 18, 44, 58, 81, 85,
 89, 102, 104, 112-127, 130, 134,
 135, 147, 190, 235
 Тијестовске гозбе 70
 Типос 432, 457
 Трајан, рим. цар 26, 31, 32
 Три главе (поглавља) 346, 421, 429
 тријадологија 62, 72, 75, 92, 99, 105,
 109, 110, 114, 120, 158, 161, 168,
 170, 173, 183, 190, 194, 212, 226,
 244, 249, 251, 265, 318, 322, 323,
 330, 333, 357, 358, 389, 396-398,
 445, 566
 тритеизам 229, 262, 431
 тропос (τρόπος) 235, 270, 463, 466-
 472
- У
- униније 46, 411, 412, 565, 567, 584,
 585, 587, 590
 умно чуло (νοερά αἴσθησις) 527, 528,
 578
 Утјешитељ (Параклит) 96, 101, 118,
 200, 541
 Ушер Џејмс 33
- Ф
- Фелицисим 102, 127, 135
 Феслер Јозеф 12
 Фотије Велики 11, 104, 106, 139, 140,
 194, 225, 229, 318, 330, 341, 351,
 434, 439, 494-500, 515, 571, 576,
 598
 Филипик Вардан, виз. цар 596
 Филарет Гумиљевски 13
 Филип Арабљанин, рим. цар 154
 Филотеј Вријеније 22
 Филотеј Кокинос, пат. цар. 519
 Филон 11, 61, 76, 103, 156, 190, 262,
 368, 375, 376
 Флавијан, пат. цар. 344, 415, 417
 Флоровски Георгије 14, 164, 316,
 320, 442
- Х
- Фридрих Лотариншки 435
 Фундулис Јован 544
 Халкидонски орос 92, 185, 186, 344,
 353, 428
 Харис Рендел 54
 христологија 21, 30, 34, 35, 37, 44,
 58, 92, 99, 110, 117, 122, 129, 144,
 163, 164, 182, 184-186, 200, 209,
 245, 252, 253, 254, 259, 260, 265,
 276, 277, 292, 301, 320, 322, 324,
 327, 328, 330, 333, 335-338, 342-
 345, 349, 350, 353, 354, 361, 380,
 415, 428, 429, 431-433, 440-442,
 446, 447, 460, 469, 481, 482, 485,
 489, 543, 544, 563, 570, 588, 593,
 594
 Христу Панајотис 14, 19
 хилици 84, 95, 143
 хилијазам 22, 44, 49, 50, 64, 101, 106,
 107, 167, 169, 177, 368
- Ц
- Цариград 20, 22, 77, 78, 150, 185,
 193, 221, 222, 240-242, 244, 259,
 284-290, 293, 294, 317, 318, 327,
 343, 344, 347, 359, 364, 410, 419-
 422, 426, 433, 435, 438, 439, 455,
 457, 458, 490-492, 494-496, 501,
 503, 513-519, 523, 533, 534, 542-
 544, 550, 551, 564, 566, 573, 582,
 593, 595, 597, 690
 Царство Божије (небеско) 22, 29,
 48, 118, 125, 139, 164, 203, 262,
 493, 591
 Целестин, папа 327, 415
 Целс 53, 154, 157, 159
 цјеломудреност 40, 46, 71, 112, 117,
 119, 243, 259, 313, 314, 369, 554,
 567, 574, 575, 599
 Цицерон 377, 385, 406
- Ш
- Шабо Жан 17
 Шмеман Александар 554, 596

СКРАЋЕНИЦЕ

Издања дјела црквених писаца и аката васељенских сабора

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, Ed. E. Schwartz
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GNO	Gregorii Nysseni Opera, W. Jaeger & H. Langerbeck
Mansi	J.D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection
PG	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Graeca
PL	J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Latina
PO	Patrologie Orientalis
SC	Sources Chrétiennes
TLG	Thesaurus Linguae Graecae
ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων
Ε.Π.Ε.	Ἑλληνες Πατέρες της Εκκλησίας

Старозавјетних и новозавјетних књига

Стари Завјет

Пост	Књига постања
Изл	Књига изласка
Лев	Књига левитска
Бр	Књига бројева
Пнз	Поновљени закон
ИНв	Књига Исуса Навина
Суд	Књига о судијама
Рут	Књига о Руди
1 Сам	Прва књига Самуилова
2 Сам	Друга књига Самуилова
1 Цар	Прва књига о царевима
2 Цар	Друга књига о царевима
1 Дн	Прва књига дневника
2 Дн	Друга књига дневника
Јзд	Књига Јездрина
Нем	Књига Немијина
Јст	Књига о Јестири
Јдт	Књига о Јудити
Тов	Књига о Товији
1 Мак	Прва књига Макавејска
2 Мак	Друга књига Макавејска
Јов	Књига о Јову
Пс	Псалми
Пр	Приче Соломонове
Проп	Књига проповједникова
Ппн	Пјесма над пјесмама
Прем	Премудрости Соломонове

Сир	Књига Сирахова
Ис	Књига пророка Исаије
Јер	Књига пророка Јеремије
Плач	Плач Јеремијин
ПЈр	Посланица Јеремијина
Вар	Књига пророка Варуха
Јез	Књига пророка Језекиља
Дан	Књига пророка Данила
Ос	Књига пророка Осије
Ам	Књига пророка Амоса
Мих	Књига пророка Михеја
Јл	Књига пророка Јоила
Авд	Књига пророка Авдија
Јон	Књига пророка Јоне
Нм	Књига пророка Наума
Ав	Књига пророка Авакума
Соф	Књига пророка Софонија
Аг	Књига пророка Агеја
Зах	Књига пророка Захарија
Мал	Књига пророка Малахије

Нови Завјет

Мт	Јеванђеље по Матеју
Мк	Јеванђеље по Марку
Лк	Јеванђеље по Луки
Јн	Јеванђеље по Јовану
Дап	Дјела апостолска
Рим	Посланица Римљанима
1 Кор	Прва посланица Коринћанима
2 Кор	Друга посланица Коринћанима
Гал	Посланица Галатима
Еф	Посланица Ефесцима
Фил	Посланица Филипљанима
Кол	Посланица Колошанима
1 Сол	Прва посланица Солуњанима
2 Сол	Друга посланица Солуњанима
1 Тим	Прва посланица Тимотеју
2 Тим	Друга посланица Тимотеју
Тит	Посланица Титу
Флм	Посланица Филимону
Јевр	Посланица Јеврејима
Јак	Посланица Јаковљева
1 Пт	Прва посланица Петрова
2 Пт	Друга посланица Петрова
1 Јн	Прва посланица Јованова
2 Јн	Друга посланица Јованова
3 Јн	Трећа посланица Јованова
Јуд	Посланица Јудина
Отк	Откривење

