

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

мр Илија Н. Марчетић

ХРИСТОЛОГИЈА СВЕТОГ ЛАВА ВЕЛИКОГ
И ЊЕНЕ ИМПЛИКАЦИЈЕ ПО
ХРИШЋАНСКИ ЖИВОТ ДАНАС

докторска дисертација

Београд, 2016.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Ilija N. Marcetic, MTh

THE CHRISTOLOGY OF SAINT LEO THE GREAT
AND ITS IMPLICATIONS FOR CHRISTIAN LIFE
TODAY

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2016.

Ментор: Епископ др Игнатије Мидић, редовни професор
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

Чланови Комисије: Протојереј др Радомир Поповић, редовни професор
Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

Професор др Радивој Радић, редовни професор
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Датум одбране: _____

ХРИСТОЛОГИЈА СВЕТОГ ЛАВА ВЕЛИКОГ И ЊЕНЕ ИМПЛИКАЦИЈЕ ПО ХРИШЋАНСКИ ЖИВОТ ДАНАС

- РЕЗИМЕ (АПСТРАКТ) –

Христолошка мисао значајног епископа древног римског патријархата, светог Лава Римског, одлучујуће је утицала на очување православне христологије и вере Цркве у оваплоћење Бога Логоса који је и савршени Бог и савршени човек. Овај свети Отац Васељенске Цркве је својим богословљем и међусобном сарадњом са светим Флавијаном Цариградским припремио пут за одржавање Халкидонског сабора 451. године који је уистину био потребан да би Црква сопственим богословским језиком изразила победу над евтихијанством и монофизитском заблудом. Флавијаново исповедање вере из 448. године и нарочито мисао светог Лава о Богочовеку Христу јесу основа Халкидонске богословске мисли.

Докторска студија своју интенионалност усмерава на појашњење христолошке мисли светог Лава Римског Великог и њене онтологије у домену остварења хришћанског живота и човека као вечног бића-личности, као и на појашњење међусобне сарадње између Римске и Константинопољске Цркве са циљем очувања аутентичне православне христологије. Погодност (дисертабилност) теме је оправдана и чињеницом што у садашњој богословској науци још увек не постоји детаљна студија која би обухватала такав систематичан приказ личности овог великог богословског писца V века, у смислу експлицитног приказа његове христологије која је природни наставак христологије светог Кирила Александријског, а која потом и доводи у везу учење Цркве са начином постојања нас хришћана данас, то јест са хришћанском онтологијом. Стога докторска теза управо ту има тежиште свог рада, а истовремено даје слику и међусобне синергије царских власти и црквене јерархије у области бриге за чистоту православне вере. Пошто је оваплоћена *Личност Бога Логоса та која обезбеђује* да човечанска природа буде у јединству са божанском природом – нераздељиво и несливено (да се не слије са њом и у том сливању не изгуби), дисертација се, дакле, као примарним задатком бави и *онтологијом* христолошког догмата о

Богочовеку: која онтолошка и црквена питања разоткрива христолошка мисао и богословље Халкидонског сабора на којем је Лавова христологија била од одлучујућег значаја? Ту је потребно истаћи у истраживању да захваљујући *Ипостаси претпостојећег вечног Божјег Сина* који се оваплотио омогућено је сједињење божанске и човечанске природе. Личност – Ипостас Христова је гаранција тог сједињења зато што је она (Ипостас) конкретно вечно биће које је носилац постојања природе, и овде је битно да нагласимо да *оно што се десило са човечанском природом у Христу* (сједињење са божанском природом) *има онтолошке импликације за све људе - да у Христовој вечној Личности постану синови Божји са даром вечног постојања, односно бесмртности* (како је то свети Максим Исповедник изрекао – жеља је Божја да се тајна оваплоћења Логоса оствари у сваком бићу, PG 91, 1084 cd). Зато је веома важно што је у дисертацији наглашен и тај онтолошки моменат, да човечанство (заједно са природом) остварује бесмртност у Христу, а гаранција тог онтолошког стања је управо Ипостас Богочовека Христа у којој су сједињење две природе, божанска и човечанска, нераздељиво, несливено, неразлучно и непроменљиво. Како је главна тема Лавовог богословља оваплоћени Божји Син и домострој спасења човека, ту треба, дакле, истаћи да оваплоћење Христово управо омогућује створеном човеку да постоји вечно, као вечно и конкретно спашено биће у Васкрсломе Христу, јер Свети Дух чини да створени човек у Христу Васкрсломе постане вечна личност, спашена, то јест ослобођена од смртности, са даром вечнога живота и бесмртности. Следствено томе, закључне импликације докторске тезе исказаће важност халкидонске христологије за савременог човека и свет, јер је потребно на савремени контекстуални начин, имајући догађај Васкрсења Христовог као ерминевтички кључ, благовестити веру IV Васељенског сабора како би и човек данашњице на најбољи начин разумео потребу богочовечанског Спаситеља, односно оваплоћеног Бога у концепту хришћанског учења о спасењу човека, превазилажењу смртности и стицању бесмртности као израза несебичног дара љубави Божје.

Кључне речи: Богооваплоћење, христологија, сотириологија, пневматологија, антропологија, заједница, личност, природа, *unio hypostatica, communicatio idiomatum*

Научна област: **систематско богословље**

Ужа научна област: **догматско богословље**

УДК: 27-284:27-31

THE CHRISTOLOGY OF SAINT LEO THE GREAT
AND ITS IMPLICATIONS FOR CHRISTIAN LIFE TODAY.

– ABSTRACT –

The christological thought of the significant bishop of the ancient Roman Orthodox Patriarchate, the thought of St. Leo The Great, decisively influenced the preservation of Orthodox Christology and the belief of the Church in the Incarnation of God the Word Who is perfect God and perfect Man. This Holy Father of the universal Church, with his theology and mutual cooperation with St. Flavian of Constantinople prepared the way for the summoning of the Chalcedonian Ecumenical Council in 451 A. D., which the Orthodox Church really needed in order to express in its own theological language, and to provide, the theological victory over the heresy of eutychianism and monophysitism. The Confession of faith of St. Flavian of Constantinople in 448. A. D. and, especially, the theological thought of Leo The Great about the God-man Jesus Christ represent the theological basis for the Chalcedonian theological belief.

The doctoral thesis with its intentionality is directed towards the clarification of Christological thought of St. Leo the Great and its ontology which represents and describes the area of Christian life and the topic of man as an eternal human being and person, as well as towards the clarification of mutual cooperation between the Roman and the Constantinopolitan Church with the aim of preserving authentic Orthodox Christology. The convenience and suitability of this theme is justified by the fact that in the current theological science there is still no detailed study that would include such a systematic presentation of the personality of this great theological writer of the fifth century, in terms of explicit presentation of his Christology, which is a natural extension of the Christology of Saint Cyril of Alexandria, and which connects the teachings of the Church with the manner of our existence as Christians today, that is with Christian ontology. Therefore, the thesis primarily focuses on that scientific field simultaneously presenting the image of mutual cooperation between the imperial government and the church hierarchy in the area of care for the purity of the Orthodox Christian faith. Because the Person of God the Word (Logos) ensures that the human nature can be in union with the Divine nature -

unconfusedly and indivisibly, the dissertation, therefore, sets as its primary task to describe the ontology of Christian doctrinal belief about the God-man: which ontological and ecclesiastical issues are being revealed by the Christological thought and theology of the Chalcedonian Council where the Christology of Leo the Great was of crucial importance? It is so important to point out in this study that the union of Divine and human nature is enabled thanks to the Hypostasis (Person) of the pre-existing and eternal Son of God. The Person - Hypostasis of Christ is the guarantee of this union because His Hypostasis is a concrete eternal being who is the holder of the existence of nature, and here it is important to say that what happened with human nature in Christ (union with the Divine nature) has ontological implications for all people: all people have the possibility, in Christ's eternal Person, to become the sons of God with the Divine gift for eternal existence and immortality (as Saint Maximus the Confessor pointed out – it is God's wish that the Mystery of the Incarnation of the Divine Word can be manifested in every human being, PG 91, 1084 cd).

Therefore, it is very important that the thesis emphasizes also that ontological moment, that mankind (together with the nature) achieves immortality in Christ, and the Hypostasis of the God-man Jesus Christ is a guarantee of that ontological status; in Christ's Hypostasis, two natures are united - Divine and human, unconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably. Because the main topic of the theology of Leo The Great is the theme of the Incarnation of the Son of God and the salvation of mankind, therefore there should be noted that the Incarnation of Christ precisely enables a man to exist forever as an eternal and concrete saved human being in the same Resurrected Christ, because the Holy Spirit makes man become, in Resurrected Christ, an eternal and saved person liberated from mortality, with the gift of eternal life and immortality. Consequently, the final implications of the doctoral thesis will present the importance of Chalcedonian Christology for modern man and the world, because it is required to preach the faith of The Fourth Ecumenical Council in a contemporary contextual way, keeping the event of the Christ's Resurrection as hermeneutical key, so that the man of today could understand in the best possible way, the need for the Savior Who is true God-man or incarnated God, in the concept of Christian teaching about the salvation of mankind, the victory over death and the gift of immortality as an expression of the unconditional love of God.

Key words: Incarnation of God, Christology, Soteriology, Pneumatology, Anthropology, community, Person, nature, *unio hypostatica, communicatio idiomatum*

Scientific field: Systematic Theology

Narrow scientific field: Dogmatic Theology

UDK: 27-284:27-31

САДРЖАЈ

Уводна реч	14
1. О теми и структури рада	14
2. О изворима коришћеним у раду.	21
3. Ток истраживања до данас	21
1. Христолошка мисао Ефеског васељенског сабора и њене импликације за живот Цркве	24
1.1. Христолошка мисао Антиохијске и Александријске богословске традиције као увод у питања христологије Ефеског васељенског сабора	24
1.2. Несторијански диоипостатизам – историјски оквири.	31
1.3. Несторијева христологија као изазов православној христолошкој мисли	31
1.4. Победа православне моноипостасне христологије Ефеског васељенског сабора	32
2. Христологија, богословски језик и семантика светог Кирила Александријског. Томос сједињења 433. године као израз богословке мисли светог Кирила Александријског у њеном аутентичном халкидонском тумачењу	36
2.1. Томос Сједињења 433. године кроз израз богословске мисли светог Кирила Александријског ...	40

3. Евтихијанство као богословски проблем. Монофизитство на почетку свог историјског битисања.....	44
4. Свети Флавијан Цариградски, исповедник и богослов Цркве. Његова православна христологија као христологија васељенске Цркве	50
5. Свети Лав Велики Римски као чувар православне христологије васељенске Цркве	62
5. 1. Животопис и пастирско дело светог Лава Великог	62
5. 2. Богословска мисао о појмовима "личност – ипостас и природа" код светих Отаца ранијег периода	77
5. 3. Христологија светог Лава Великог – његов допринос богословљу Цркве	83
5. 4. Питање појмова личности и природе у контексту богословског језика светог Лава Великог. Личност божанског Логоса као једини Субјект хтења (ὁ θεῶν) у разматрању учења о оваплоћењу божанског Логоса – Христа	93
5. 5. Историјски проблеми Разбојничког сабора (Latrocinium Ephesinum) 449. године и његове богословско – историјске импликације.....	99
5. 6. Догмат о истинитости Богочовека на основу <i>Томоса вере</i> светог Лава Великог – <i>Epistola Dogmatica</i> као образац вере православне христолошке мисли (<i>Leo Magnus, Epistola XXVIII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim</i>)	103
5. 7. Догмат о истинитости Богочовека и сотириологија у посланицама и беседама светог Лава Великог	128
6. Васељенски сабор у Халкидону 451. године и теологија оваплоћења Бога; његов велики значај за богословље и живот Цркве	139

6. 1. Учење о Богочовеку као суштинска интенционалност Халкидонског сабора.	139
6. 2. Халкидон и Nikeја	147
6. 3. Богословски ауторитет светог Кирила Александријског на Халкидонском сабору	151
6. 4. Халкидонски христолошки догмат, кириловска христологија и богословско учење о теопасхизму	155
7. Бог у телу: богословље Халкидонског сабора у односу на хришћански живот у савременом свету. Онтолошке импликације вере у Христа као богочовечанског Спаситеља света.	158
7. 1. Личност оваплоћеног Сина Божјег омогућила је да човек оствари бесмртност у Њему, оваплоћеном Логосу Божјем.	161
7. 1. а) Човек као личност (ипостас) догађаја слободног и праштајућег самосаопштења Божјег (der freien und verbegenden Selbstmitteilung Gottes)	163
7. 1. б) Прослављење човечанске природе у Личности Васкрслога Христа. Човек као прослављено личносно биће у Богочовеку Христу и дијалогска онтологија љубави.	171
7. 1. в) Онтологија богооваплоћења и савремена психологија. Човеков идентитет и идентитет Богочовека Христа као идентитет вечног (преегзистентног) Божјег Сина у контекстуализацији појмова идентитета и спасења. Импликације разматрања теме идентитета Личности Христове који извире из заједнице са Богом Оцем, у односу на Његову мисију Спаситеља.	179
7. 2. Христологија и човек као прималац објаве божанског Логоса Христа.	202

7. 3. Богочовек Христос, Свети Дух и есхатон	210
7. 4. Изворна теологија Христовог Васкрсења као основно полазиште за христологију уопште	213
7. 5. Онтолошке импликације догађаја оваплоћења Сина Божјег и евхаристијског начина постојања по хришћански живот данас, односно по човека и природу	218
7. 6. а) <i>Christus in Eucharistia</i> – Христос у Евхаристији. <i>Veritas carnis in Christo ex mysterio Eucharistiae probatur</i> – Истинитост тела у Христу сагледава се и у Тајни Евхаристије.	223
7. 6. б) Реалност оваплоћења Христовог као гаранција обожења и спасења човека. <i>Christus – Salvator hominum</i> (Христос – Спаситељ човека).....	226
7. 6. в) Христово присједињење човечанству имплицира човеково присједињење са Њим. Христос – једини Посредник између Бога и човека, Прворођени пре сваке твари (нове твари) и нови Адам (<i>Christus – unus Mediator Dei et hominum, Primogenitus novae creaturae et novus Adam</i>)	232
Закључно разматрање	238
Богословско – патристички прилог: Догматска Посланица светог Лава Великог светом Флавијану Цариградском, на српском и латинском језику	245
<i>Epistola XXVIII ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum contra Eutichis perfidiam et haeresim</i>	255
Извори и литература.	264
Биографија аутора	272

УВОДНА РЕЧ.

1. О теми и структури рада

Богословско научна тема са наведеним насловом се бави догматским питањима и црквено историјским дешавањима у Цркви у V веку, у периоду када је након Ефеског васељенског сабора 431. године развој христолошке мисли донео значајно тумачење хришћанског учења о оваплоћењу Христовом, и то превасходно *кроз мисао и дело двојице светитеља васељенске Цркве – светог Лава Великог и светог Флавијана Цариградског* као и теолошким описом како се догматске импликације правоверне христологије, теолошким језиком значајно исказане у богословљу ових Отаца, односе по хришћански живот савременог верника који проналази пут спасења у црквеној заједници.

Пети век хришћанске историје је од изузетне важности за проучавање јер је управо у том периоду Црква експлицитно дефинисала своју веру о оваплоћењу Бога Логоса – Богочовека Исуса Христа, о оваплоћењу Личности Логоса која је сама јединствена и која је носилац двеју природā или суштина (божанске и човечанске). Христологија је, на тај начин, на Халкидонском васељенском сабору 451. године конкретно добила своје богословске оквири у којима ће се значајно развијати у наредним вековима све до Седмог васељенског сабора 787. године када ће и главни принцип иконопоштовања управо бити утемељен на христологији V века, односно на учењу о оваплоћењу Бога Сина, једног од Свете Тројице. Зато је учење о богооваплоћењу од неизмерне важности за све хришћанске нараштаје, нарочито за наше садашње време када је савременом човеку потребно једним савременим киригматичним поступком приближити веру Цркве у божанског Спаситеља који је у своме очовечењу постао иманентан човеку и његовој природи. Следствено томе, веома је важно вратити се на изучавање оних теолошких писаца који су својим нарочитим трудом утрли пут православној христологији у периоду када су након Трећег васељенског сабора и несторијанство и монофизитство нарушиле мир и живот васељенске Цркве. Поједини невешти теолози и Антиохијске и Александријске богословске школе у својим двома крајностима, зависно од тога на који начин су се односили према питању о

божанској или, пак, човечанској природи у Личности Христовој, допринели су томе да Црква озбиљно и брзо реагује на ове појаве у својим круговима. Након осуде несторијанства, када је Црква заузимањем светог Кирила Александријског и светог Келестина Римског јасно изразила веру у једну неподељену и стварну Личност – Субјект Бога Сина, било је потребно дефинисати на који начин човечанска природа бива примљена од стране једне Личности Христове, односно од његовог јединственог и неподељеног Субјекта. Александријска богословска школа је на свој начин протумачила учење светог Кирила о "једној природи, односно ипостаси, Бога Логоса која се оваплотила". *Томос сједињења* из 433. године је веома важан догматско – историјски документ који показује да га је свети Кирило дефинитивно прихватио верујући да је *Личност та која се оваплотила*, и на тај начин исказао *своју халкидонску христологију пре Халкидонског сабора*. Ипак, део хришћана на Истоку није тако разматрао импликације богословља Трећег васељенског сабора, нити богословља истакнутог у споменутом *Томосу сједињења*. Као што је уочи Трећег васељенског сабора код појединих неправославних теолога преовладало кривоверје у тумачењу теме о Христовој Личности доводећи до таквог учења да је Христос - човек посебан субјект у односу на Христа који је Бог, слично је и уочи Четвртог васељенског сабора код једног дела источних хришћана преовладало друго кривоверје у тумачењу Христове Личности које је тотално или делимично оспоравало човечанску природу у Богочовеку Христу. Ова научна дисертација има за циљ да управо истражи збивања и теологију тог времена непосредно пред, током и након Четвртог васељенског сабора, а посебно кроз богословски труд светог Лава Римског, као и писаца који су највише деловали против кривоверја монифизитства и његовог антрополошког минимализма.

Свети Лав Велики Римски био је веома значајна личност свога времена свестан да залагање за православну христологију обавезно захтева и подразумева *верност сотириолошкој димензији христологије светог Кирила*. Једно са другим иде заједно. Зато је веома битно проучити списе и посланице светог Лава, понајпре његов *Томос - Epistola Dogmatica (Epistola S. Leonis Magnis XXVIII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim, PL 54, 755)*, а потим и остала писма, међу првим

писма царским властима које је Лав Римски написао управо да докаже верност сотириологији светог Кирила. Зато ће једно од важнијих истраживања ове дисертације бити и да покаже да је сасвим оправдан напор многих теолога након Халкидонског сабора да покажу суштински *истовестност Кирилове и халкидонске христологије*, односно да је Кирилова и халкидонска христологија једна те иста. Нарочито је ту потребно истаћи чињеницу да је за већину Отаца на Халкидонском сабору свети Кирило био пресудан ауторитет у христолошкој мисли. Халкидонски сабор је заправо био "кириловски", а папа Лав се искрено трудио да то и покаже - и својим пастирским трудом и својим теолошким делима, а најпре сопственим доприносом у христолошкој мисли. Значај и **светог Флавијана Цариградског** као један од есенцијалних делова дисертације полако нас уводи у још један научни допринос сâме студије: изучава се личност и богословско умеће светога Флавијана Цариградског кроз његова писана дела, богословску мисао која потврђује истинитост богооваплоћења (...ante Incarnationem duae erant Christi naturae, humana nempe et divina; post unionem vero una tantum extitit, cum Verbum hominem absorbuisset; ex Maria Virgine ortum est Domini corpus, hoc tamen non est nostrae substantiae et materiae; siquidem humanum idem est, non tamen consubstantiale nobis neque ei quae Christum secundum carnem reperit, *Flavianus ad Leonem M. Ep.* 26: PL 54, 745), као и његов пастирски труд у животу Цариградске и уопште васељенске Цркве што нам, уистину, показују његова сачувана дела као што су *Epistola Flaviani Episcopi Constantinopolitani Prima ad Leonem Papam* (PL 54, 723), *Epistola Flaviani Episcopi Constantinopolitani Secunda ad Leonem Papam* (PL 54, 743), *Epistola Flaviani Episcopi ad beatissimo Leoni* (PL 54, 749).

Предмет као и **циљ** докторске дисертације са темом догматског и патристичког богословља у времену Четвртог васељенског сабора јесте пружање *ауθενичне христолошке мисли светог Лава Римског и светог Флавијана Цариградског* и на који начин је њихова пастирско – богословска делатност утицала на развитак концепта богословске идеје Халкидона. *Сматрамо да је то веома битно за богословску науку јер досад није постојала детаљна студија која обухвата такав систематичан приказ теологије ових двојице великих богословских писаца V века, приказ њихове идентичне христологије који је природни наставак христологије светог Кирила, а потом и њихову*

пастирску делатност у Цркви (што је, свакако, допринело утемељењу дисертабилности наслова и циља ове дисертације). Притом је неопходно направити осврт на богословље светога Кирила Александријског јер само из таквог приступа може се прецизно и аутентично представити богословље ових двојице светитеља и богословских писаца. У докторској дисертацији ће подједнако бити посвећена пажња и Цариградској Цркви као и Римској Цркви у доба одржавања Халкидонског васељенског сабора. На сâмом крају докторске студије биће приказана *важност халкидонске христологије за савременог човека и свет* јер је потребно на савремени начин благовестити веру Четвртог васељенског сабора како би и човек данашњице што боље разумео потребу за богочовечанским Спаситељем, односно за оваплоћеним Богом у концепту домостроја хришћанског учења о спасењу човечанства, превазилажењу смртности и стицању бесмртности као израза несебичног дара љубави Божије.

Методе које су примењене у изради ове докторске дисертације базиране су првенствено на догматско – патристичким изворима из периода Четвртог васељенског сабора како би се на основу проучавања *оригиналних докумената и писаних делâ светих Флавијана и Лава* могао видети њихов теолошки допринос у изградњи халкидонске христологије у којој су важну улогу одиграли чиниоци и источне и западне Цркве. Притом је *изворна теолошка документација по први пут представљена на српском језику*, тако да је поред теолошког научног доприноса у изради ове дисертације присутан и литерарно – библиографски допринос у проучавању светоотачке мисли и делатности.

Сâма методологија у изради дисертације засниваће се на приказу догматског богословља на почетку V века хришћанске историје, са нарочитим освртом на Цариградску, Александријску и Римску Цркву, нарочито на приказу стања у васељенској Цркви од *Томоса сједињења* 433. године до почетка одржавања Четвртог васељенског сабора 451. године. То би био *наративно – теолошки увод* у садржај догматско – патристичког оквира времена које ће бити описано у дисертацији. Како би се објаснили узроци појаве монофизитства потребно је објаснити и теолошке импликације богословља

Александријске богословске школе након делатности светог Кирила. *Осветљавање богословских ликова светог Лава и светог Флавијана кроз значај и допринос њиховог концепта христологије* ће у дисертацији показати на који је начин хришћанска Црква успешно реаговала на опасност антрополошког минимализма и негирања човештва у Христовој Личности.

Са обзиром на претходно изложено, могли бисмо рећи да ће методе истраживачког рада које ће бити примењене у изради дисертације бити *богословско-истраживачке* (увид у теологију Цркве и историјат и важност црквених догмата), *патристичко-истраживачке* (увид у богословску књижевну делатност, учење и дела светитеља чије се богословље проучава) и *историјско-истраживачке* (увид у историјске оквире живота Цркве у времену које дисертација проучава), као и *дедуктивно-закључне* (научни допринос докторске дисертације).

Основне хипотезе приликом израде докторске дисертације базираће се на историјском наслеђу и опиту Православне Цркве која је наставила да негује богословље светог Кирила потврђујући га потребним богословским формулацијама Халкидонског сабора, као и на историјској улози Константинопољске и Римске Цркве у очувању православне христологије на Халкидонском сабору. Закључци Халкидонског сабора су у директној вези са наставком христологије светих Атанасија (Великог) и Кирила (Александријског), њен природни наставак и још једна потврда уз појашњење значаја очувања постојања човечанске природе у једноме Богочовеку Христу. Почетни део дисертације, уводни део, описује христолошку мисао V века како би се стекао јаснији догматски преглед у суочавању Цркве са проблемима несторијанства и монофизитства.

а) Прво поглавље дисертације носи наслов *Христолошка мисао Ефеског васељенског сабора и њене импликације за живот Цркве* и описује теолошке импликације Трећег васељенског сабора као и потврду црквене вере у истинитост богооваплоћења, то јест вере у истинито и реално оваплоћење Једног од Свете Тројице – Бога Логоса.

б) Друго поглавље са насловом *Христологија, богословски језик и семантика светог Кирила Александријског. Томос сједињења 433. године као израз богословске мисли светог Кирила Александријског у њеном аутентичном халкидонском саборском тумачењу* даје увид у христологију светог Кирила као и још једну потврду у халкидонско богословско разумевање Кирилове христологије као једино аутентично.

в) Део богословске студије који носи назив *Евтихијанство као богословски проблем – монофизитство на почетку његовог историјског битисања* описује увод у појаву монофизитског учења које се појављује у историји Цркве као негација црквене вере у потпуност оваплоћења Господњег, то јест у потпуност примања целокупности људске природе од стране предвечног Бога Логоса.

г) Богословско – истраживачки део студије посвећен христологији светог Флавијана Цариградског насловљен је *Свети Флавијан Цариградски, исповедник и богослов Цркве – његова православна христологија као христологија васељенске Цркве*. Овај део дисертације полако нас уводи у научни допринос саме студије: изучава се личност и богословско умеће светог Флавијана Цариградског кроз његова писана дела, богословску мисао која потврђује истинитост богооваплоћења, као и његов пастирски труд у животу Цариградске и уопште васељенске Цркве.

д) На посебан начин је важан део ове богословске студије са насловом *Свети Лав Велики Римски као чувар православне христологије васељенске Цркве*. Овај део дисертације у највећој мери представља научни допринос јер описује веома значајну личност светог Лава Римског који је био свестан да залагање за христологију Халкидонског сабора обавезно захтева и подразумева *верност сотириолошкој димензији христологије светог Кирила*. Његова аутентична христолошка мисао биће размотрена кроз његове наведене списе и посланице, са посебним освртом на *Догматску посланицу Лава, епископа римског, Флавијану, епископу константинопољском - Epistola Dogmatica*.

ђ) Поглавље студије које је посвећено искључиво богословској христолошкој мисли Халкидонског сабора 451. године и које је у директној вези са христологијом светог Лава Великог носи назив *Васељенски сабор у Халкидону 451. године и теологија оваплоћења Бога: његов велики значај за богословље и живот Цркве*. Писано поглавље је, у великој

мери, један од важнијих домена ове дисертације и састоји се у томе да покаже да је сасвим оправдан напор многих теолога̄ након Халкидонског сабора да покажу суштински *истоветност Кирилове и халкидонске христологије*, односно да је Кирилова и халкидонска христологија једна те иста. Халкидонски сабор је заправо био "кириловски", јер је свети Кирило исповедао једну божанску Личност која се оваплотила што је и суштина Лавове као и халкидонске христологије.

е) Докторска студија је имала за нарочиту интенцију да христолошку мисао халкидонских богословских мислилаца, то јест оних богословских ауторитета̄ који су утицали на формирање халкидонске христологије, доведе у везу са начином живота савременог хришћанина у Цркви и свету, у онтолошком и егзистенцијалистичком контексту. То је, са надањем, исказано у седмом, завршном поглављу студије са насловом *Бог у телу: богословље Халкидонског сабора у односу на хришћански живот у савременом свету; онтолошке импликације вере у Христа као богочовечанског Спаситеља света*. Аутор дисертације је приликом писања студије сматрао за целисходно да је тематика овог поглавља веома важна јер је имао у мислима сентецу Митрополита пергамског Јована Зизијуласа да савремени теолог има задатак да пише за човека савремене епохе. Поглавље ће описати импликације Халкидонске богословске мисли на теологију данас и нарочито се осврнути на потребу богочовечанског Спаситеља света, у заштиту халкидонске богословске формулације, а против монофизитске и несторијанске заблуде. Главна тема Лавовог богословља – оваплоћени Божји Син и домострој спасења човека, управо показује да оваплоћење Христово омогућује створеном човеку да постоји вечно, као вечно и конкретно спашено биће у Васкрсломе Христу. Ово поглавље представља истраживање онтологије христолошког богословља Халкидонског сабора и светог Лава по хришћански живот данас и као такво, такође, представља још један допринос богословској мисли исказаној у овом раду.

Закључак рада описује значај Халкидонске теологије из перспективе утицаја Лавове и Кирилове мисли, а све на начин како се то односи контекстуално на савремену антропологију и еклисиологију. Поново је истакнут значај богословске мисли светог Лава у неговању Православља. Истакнута су, на инвентиван начин, и теме о халкидонској

христолошкој мисли данас и питање катафатичности и апофатичности њене богословске формуле.

2. О изворима коришћеним у раду.

Будући да је христолошка мисао споменитих богословских писаца и светитеља сачувана у комплетираном течају патрологије, *Patrologiae cursus completus, Series latina* Ж. П. Миња (Jacque – Paul Migne) као и у великој збирци светих сабора Ћ. Д. Мансија (Mansi Giovanni Dominico) *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, извори за проучавање њиховог богословског учења представљају сачувани списи и документи, који ће бити протумачени и наведени ad fontes. Наводимо превасходне списе који су утицали на настанак докторске студије: *Epistola S. Leonis Magnis XXVIII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim* (PL 54, 755), *Leo Magnus, Epistola prima ad Theodosium Augustum* (PL 54, 735), *Leo Magnus, Epistola ad Pulcheriam Augustam* (PL 54, 789), *Epistola Flaviani Episcopi Constantinopolitani Prima ad Leonem Papam* (PL 54, 723), *Epistola Flaviani Episcopi Constantinopolitani Secunda ad Leonem Papam* (PL 54, 743), *Epistola Flaviani Episcopi ad beatissimo Leoni* (PL 54, 749) и друга документа као што је Халкидонски *Орос вере* и списи појединих Светих Отаца из периода дохалкидонске епохе који су значајно допринели православној халкидонској христолошкој догмати (свети Игњатије Богоносац, свети Атанасије Велики, свети Григорије Богослов, свети Келестин Римски, свети Јован Касијан).

3. Ток истраживања до данас

Очекивани резултати докторске дисертације састојаће се у богословско – научном доприносу изучавања христолошке мисли из перспективе персоналног богословског контекста светог Лава Великог који је својим деловањем указао на спремност Цркве за очување православне христологије, уз сарадњу са светим Флавијаном. Досад такав посебан увид није направљен у значајнијем систематичном контексту: ипак, неколико новијих

студија је дало запажене резултате из тематике сотириологије светог Лава као и описа христолошке тематике на основу божићних беседа светог Лава, међутим не и из контекста христологије светог Лава и непатристичке православне теологије и контекстуалности са савременом теантропологијом и теолошком онтологијом (B. Green, *The Soteriology of Leo The Great*, Oxford 2008; G. D. Dunn, *Divine Impassibility and Christology in The Christmas Homilies of Leo The Great*, "Theological Studies" 2001). Следствено томе, ради бољег изражаја и повезивања класичне христолошке мисли и савремене теолошке онтологије било је целисходно урадити систематично истраживање доприноса теологије светог Лава по питању христолошке мисли и импликације тог учења довесту у везу са животом савременог човека и садашњом теантропологијом и еклисиологијом. Пре тога, било је потребно приказати и један историјски осврт и свеобухватан поглед на изузетано заједништво Константинопољске и Римске Цркве при борби против монофизитске јереси која је у V веку покушала да Христово оваплоћење покаже само као неки вид историјског захвата Божанства у историји, као апстрактну идеју бестелесног Бога који није иманентан човечанској природи толико да би је усвојио и примио. Али, зато се докторска студија која је пред нама бавила основним питањима учења о богооваплоћењу: може ли Бог заиста постати човек, може ли човекова плот да се сједини са Богом? Да ли заправо и реално човечанска природа (антрополошка реалност) може заједно са божанском природом у једној јединственој Личности да представљају јединствени факт живота? Халкидонски Оци су рекли "да", свети Флавијан и свети Лав међу првима. Они су јасно показали да Христос као оваплоћени Бог није само апстрактна идеја него управо *Totus Christus in suis et totus Christus in nostris* - Свецели Христос у своме (савршени Бог) и свецели Христос у нашем (савршени Човек), *Unus Christus Dominus noster* - један Христос Господ наш, *verus Deus et verus homo nasceretur de Virgine* - Бог истинити и човек истинити рођени од Дјеве. Начин сједињења двеју природā у Христу, "несливено, неизмењиво, непроменљиво и нераздељиво", је управо показао да је ово сједињење природа било реално и да је чињеницом оваплоћења Бога побеђена и превазиђена смртност. Богочовек и Његово оваплоћење су залог бесмртности која се дарује човеку као несебичан дар благодати (gratia Dei, ή χάρις του Θεου) и љубави (dilectio Dei, ή αγάπη του Θεου). In hoc apparuit dilectio Dei in nobis, quod Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut per Eum vivamus – *У томе*

се показа љубав Божја према нама што је Бог Сина свог Јединородног послао у свет, да живимо Њиме ... (1 Јн 4, 9).

1. ХРИСТОЛОШКА МИСАО ЕФЕСКОГ ВАСЕЉЕНСКОГ САБОРА И ЊЕНЕ ИМПЛИКАЦИЈЕ ЗА ЖИВОТ ЦРКВЕ

1. 1. Христолошка мисао Антиохијске и Александријске богословске традиције као увод у питања христологије Ефеског васељенског сабора

Описујући импликације и интенционалности богословских традиција и учења хришћанске Цркве раног периода, целисходно је истаћи да је град Антиохија, због свог изузетног положаја у апостолском периоду, постављен за један од најважнијих центара за организовано ширење хришћанске Цркве, и то како за незнабошце тако и за Јевреје, јер је у Антиохији постојала и велика јеврејска верска заједница. Детаљни и богати приказ живота ране Цркве на основу *Дела Апостолских* указује на то да је свети апостол Павле био вођа хришћанске мисије у Антиохији, а и свети апостол Варнава, његов сарадник. И свети апостол Петар је дуго времена боравио у Антиохији ширећи хришћанство међу Јеврејима и незнабошцима. Црквени историчар Јевсевије Кесаријски је оставио у својој *Црквеној историји* писмену белешку о томе да је Антиохијска Црква сматрала апостола Петра за свог првог пастира којег је наследио у том звању епископ Еводије (*Црквена историја* 3, 36; 3, 22).¹ Различитост мишљења и неслагања у антиохијској хришћанској заједници по питању тога да ли су хришћани из незнабоштва обавезни да се придржавају старозаветног обредног закона утицали су на то да апостол Павле уложи одлучну верско – дидактичку аргументацију како би ослободио хришћане из незнабоштва од непотребних утицаја старозаветних религијских импликација. Апостол Павле је управо из Антиохије, као великог хришћанског мисионарског средишта, полазио на пут у току своја три мисионарска путовања. Евидентна је црквено – историјска чињеница да је Антиохијска Црква била велико мисионарско светило за целу Малу Азију и Блиски Исток, југоисточну Европу (Балканско полуострво) па и јужну Италију. Највероватније је и ранохришћански спис *Дидахи* написан у апостолском периоду у Антиохији.

¹ Упоредити и са Јевсевије Памфил, *Историја Цркве*, прев. са руског С. Продић, Шибеник, 2003, 69.

Са сигурношћу можемо тврдити да је Црква у Антиохији била једна од апостолских Цркава са најбољом организацијом. У богословско – књижевној делатности епископа ове Цркве, светог Игњатија Богоносца (68–112), налазимо богословске термине који говоре о доброј уређености и устројству ове Цркве: термини као што су *епископ*, *католичанска (саборна) Црква*, *хришћанство*, које сусрећемо код светог Игњатија сведоче о богатом развоју богословске мисли у Антиохијској Цркви. Ови веома значајни богословски термини су се из Антиохије проширили и у остале Цркве апостолског периода. И богословска оријентација светог Игњатија која јединство Цркве посматра првенствено из евхаристијског виђења света оставиће велики утицај на развитак евхаристијске еклисиологије која ће постати једина аутентична еклисиологија правоверне ране Цркве.² Током II века хришћанске ере Антиохијска Црква је наставила да се уздиже на хоризонту богословског неба тог времена: свети Теофил Антиохијски (169–185), плодан хришћански писац овог периода и филозоф по образовању, први је у том времену користио богословски термин *Триас*, *Тројица*, за појам о Богу као Светој Тројици. Почетком III века антиохијски епископ Серапион је успешно бранио хришћанско изворно учење од јеретика Маркела, а такође, захваљујући епископу Серапиону знамо за апокрифно *Петрово Јеванђеље*.

Потребно је истаћи да је главна интенционалност Антиохијске богословске школе била усмерена на очување стварности човечанске природе у Личности Господа Исуса Христа, и да је систематика ове богословске школе почивала на философским импликацијама Аристотеловог рационализма као и буквалног, а не алегоријског, тумачења библијског текста. Није сасвим случајно то што се богословска школа у Антиохији кретала у том правцу очувања Христове "људскости" јер је разлог томе био узрочно – последичан: наиме, ради се о томе да је у пределима Антиохије, још од I века био велики утицај гностичке јереси која је, као што нам је познато, заговарала хришћански псеудо – докетизам. То значи да је учење правоверне Цркве о стварности оваплоћења Господа Исуса Христа и реалном примању човечанске природе од стране Бога Сина било угрожено

² Ј. Зизиулас, *Евхаристијско виђење света*, Зборник студија и чланака *Православна теологија*, приредио протојереј Р. Биговић, Београд 1995, 18.

гностицизмом да је Бог Син привидно примио човечанску природу. Гностицизам као религијско – философски покрет постојао је и пре настанка хришћанства.³ Наравно, ми евидентирамо чињеницу да такав гностицизам није имао ниједан елемент хришћанског учења.⁴ На основу *Corpus Hermeticus* – а, сачуваног гностичког зборника од 18 трактата, сазнајемо да су у прехришћанском гностицизму доминирали религијски философски елементи иранске, вавилонске, и грчке мисли, постојао је важан удео Платонове философије, питагореизма као и стоицизма. Такође, врло је извесно да су постојала и философска и етичка преплитања са будизмом. Потребно је истаћи да је гностичка мисао старе прехришћанске ере била и под делимичним утицајем јеврејске старозаветне мисли чиме се може и објаснити делимично подражавање монотеистичких схватања у спису *Corpus Hermeticus*. Антиохијска богословска школа имаће као један од главних приоритета управо борбу против гностичког докетизма и очување учења о Христовом "човештву" и Христовој реалној "људскости".

Тако је према учењу гностикā оваплоћење Христово било нереално, а Христос је био само привидни човек што имплицира погрешан закључак да уопште није ни био реални човек. Међутим, како се основ хришћанске сотириологије управо налази у правоверном учењу о Христовом реалном и потпуном (а не делимичном) оваплоћењу, као и у учењу да је Бог Син постао савршени Човек, разумљиво је зашто је још свети Игњатије морао да пише против лажног гностичког докетизма. Очигледно је да су јеретици докети имали велики утицај на тлу Антиохијске Цркве. Зато је сасвим лако разумети зашто је Антиохијска богословска школа управо узела себи за задатак да сачува правоверно учење о реалности човечанске природе у Христовој Личности. Проблем ће, међутим, настати када се целокупна Личност Господа Исуса Христа буде посматрала само из перспективе човечанске природе (као што ће то чинити јеретик Арије) или када се човечанска природа у Христу буде толико раздвајала од божанске да ће се код неких антиохијских теолога (Теодор Мопсуестијски, Несторије) говорити чак и о подвојености једнога Христа на два сина – једног као носиоца човечанске природе, а другог као носиоца божанске природе. То

³ Е. Лозе, *Свет Новог Завета (Umwelt des Neuen Testaments)*, прев. са немачког Р.Ракић, Београд 1986, 167.

⁴ К. L.King, *What is Gnosticism*, Harvard University press edition 2003, 134.

ће бити велики камен спотицања Антиохијске богословске школе, ако не ње саме, онда њених најзначајнијих представника у IV и V веку, јер до тог периода је ова помесна Црква била на добром путу кристално правоверне теолошко – христолошке мисли. Декаденција ће се, заправо, открити крајем IV и почетком V века када ће бити изнесена на светлост дана погрешна христологија Теодора Мопсуестијског и његовог ученика Несторија, потоњег цариградског патријарха. Било би врло корисно уочити још једну појаву у христологији IV века која се популарно назива *аполинаријевство* или *аполинаризам*, према свом оснивачу Аполинарију, и размотрити какве везе постоје између ранохришћанског гностицизма и аполинаријевства. То је веома битно за разматрање јер ће се екстремно несторијанство и јавити првобитно као реакција на учење аполинаризма. Ако упоредимо гностичко и аполинаријевско учење о Христовом оваплоћењу, видећемо да је њихова сличност више него евидентна. Сходно гностицизму из периода раног хришћанства који је порицао целовитост Христовог оваплоћења, и аполинаријевска јерес у IV веку пориче потпуну присутност човечанске природе у Господу Исусу Христу. Наравно да је гностицизам из периода раног хришћанства у томе отишао много даље, али, у сваком случају, и аполинаријевство иде сличном линијом мада са много ублаженијим карактером. Видећемо да аполинаризам не пориче сваки домен Христовог "човештва", али не признаје *целовитост и потпуност Христовог човештва* и у томе се Аполинарије спотакао у свом богословском размишљању.

Целовито оваплоћење Бога Логоса, према Аполинарију, није било могуће јер је он учио да један Субјект не може у целовитости да буде носилац двеју потпуних природā. Тако Аполинарије допушта у Христовој Личности пуноћу божанске природе (што се подразумева из његове борбе са аријанцима), али не допушта пуноћу човечанске природе и *зато је хтео да целовитост једне природе, као гаранцију постојања једне ипостаси или субјекта, изгради на нецеловитости друге природе*. То је основна грешка аполинаризма. То ће бити и основна грешка несторијанства. То ће бити и основна грешка монофизитизма, то несхватање да је *личност изнад природе*, а не природа изнад личности и да је Христова Личност, Личност једног Бога Логоса реални *Носилац двеју целовитих природа – јер, Личност Христова је носилац природā, а нису природе носиоци Христове Личности*.

Антиохијска богословска школа се одлучила за метод аристотеловске схеме са тежњом да заштити целовитост човечанске природе у Христовој Личности. Сада ћемо видети како је ова тежња антиохијских богослова почела да уводи христолошку теорију о постојању два субјекта и два сина поводом тумачења богооваплоћења. Сâма етнографија и топографија антиохијске области била је веома блиско повезана са библијским тлом и библијском јеванђелском историјом те је тешко допуштала да се Личност Исуса Христа, смерног назаретског Учитеља, преобрати у било какву метафизичку апстракцију. И скоро сваки покушај алегоријског приступа у библијској егзегези био је стран антиохијском рационализму за који је библијска алегорија сувише произвољна импликација богословског размишљања која се често удаљава и од сâмог библијског текста, а тиме и смисла библијског текста. Такве магловите алегоријске инсинуације нису се увек односиле на целокупну библијску типологију или библијски символизам који је заиста библијски озакоњен. Али, алегорија као егзегетски метод у антиохијској средини није имао упориште јер је схваћен као стран библијској теолошкој стварности. И у оваквој средини настала је христологија која никако није хтела да дозволи аполинаријевска тумачења у богословљу. Аполинаризам је гордо иступио против богословских стремљења Антиохијске Цркве која се одлучно борила против гностичког докетизма који је нарочито био присутан у антиохијској средини. Свако умањивање потпуне човечанске природе у Христу био је напад на правоверну сотириолошку мисао и та интенција која се показује као реална заштита учења о целовитости човечанске природе у Христу је импликација правоверне побожности и та иста интенција довела је Цркву, у време Халкидонског васељенског сабора, до богословског израза о сједињењу природā у једноме Христу. Али, код Антиохијаца ће таква интенционалност убрзо отићи у погрешном смеру да би се на крају претворила у екстремну теолошку крајност, супротну аполинаризму, која ће почети прво да учи о *додиривању природа* у Христу, а не сједињењу, да би се касније отворено говорило о постојању два субјекта или два сина, Сина Божјег и Сина Човчијег као о двома Личностима.

Тежња Теодора Мопсуестијског да сачува учење о целовитости човечанске природе у Христу наводила га је да пронађе термине за начин међусобног односа двеју природā у Христу. У том смислу код њега доминира термин $\sigma\nu\nu\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\alpha$ = додиривање природа, али не и $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ = сједињење природа. Христологија Теодора Мопсуестијског имплицира учење о

усвајајућем Логосу и о усвојеном човеку која је у супротности са Никејском вером у једнога Господа Исуса Христа и која води у опасно јеретичко учење о два "субјекта" у Христу.⁵

Оно што нарочито Теодорова христологија није прихватала то је *узајамни однос предиката* у Христовој Личности, то јест узајамно дејство сваке природе у једноме Христу (*αντιμεθίστασις των ιδιωμάτων*; *communicatio idiomatum*). Богословско учење да свака природа дејствује у Христу при чему је *Један* Христос њихов Носилац за Теодора Мопсуестијског била је или неразумљива или неприхватљива. Овако изграђена антиохијска христолошка схема постала је делатна нарочито и у константинопољским дешавањима када је добила свог јерарха у личности патријарха Несторија који ће овакву христолошку заблуду изнети на светлост дана и који ће је лично и подржавати и интерпретирати, покушавајући да одбрани богословске тенденције оне богословске школе чији је ученик непосредно био.

Богословске импликације Александријске богословске школе биле су по многим питањима у вези са другачијом интенционалношћу. Хришћанска Црква у Александрији је апостолског порекла јер се њени почеци и устројство везују за личност и дело светог апостола Марка. Време доласка апостола Марка у Александрију није лако утврдити, али његов долазак се највероватније збио 39/40. године или у периоду од 43. до 49. године. Након првобитног устројства Александријске Цркве она је врло брзо постала мисионарско светило за значајне области Северне Африке – Либију, Пентапољ и Киренаику као и за етиопску област. Један од најзначајнијих учитеља и оснивач Александријске богословске школе био је свети Пантен (+200), бивши стоик, а после познати катихета Александријске богословске школе који је још раније хришћанску веру сведочио чак до области Индије. Значајни представници ове богословске школе који су је водили након делатности светог Пантена били су свети Климент Александријски, Ориген, Ираклије, Дионисије, Петар Александријски. Ориген је основао 232. године још једну значајну катихетску школу у

⁵ Ј. Мајендорф, *Христос у источно – хришћанској мисли*, прев. са енглеског Б. Лубардић, манастир Хиландар 2003, 22.

Кесарији Палестинској која је била веома поштована у то време. Велики представници александријског богословља, свети Александар Александријски и свети Атанасије Велики су нарочито почели да потврђују својим сопственим богословским тумачењима александријско богословље почетком IV века.

На посебан и експлицитан начин, богословско учење о тајни оваплоћења Сина Божјег евидентно је присутно у учењу и поукама светог Атанасија Великог (296-373), некадашњег образованог ђаконa, а потом епископа Александријске Цркве; још у времену аријанске кризе веома развијено богословско учење о тајни оваплоћења Сина Божјег потврдило је светогa Атанасија као еминентног теолога Васељенске Цркве. Пошто је аријанска јерес, која је покушавала да порекне веру Цркве у једносуштност Личности Господа Исуса Христа са Личношћу Бога Оца, задржала у садржај хришћанске сотириологије и сводила хришћанство на просту етику, Александријска Црква је у време светог епископа Александра и његовог наследника Атанасија морала да докаже реалност тајне богооваплоћења, односно да је, нико други, до сâм Бог Логос примио човечанску природу, задржавајући истовремено и божанску. Тако је објава црквеног учења да је Бог Логос присутан реално у свету од тренутка оваплоћења почела да се све јасније исказује у врло лепим и веома јасним богословским књижевним мислима светих Отаца овог периода. Већ у уводном делу свог познатог дела *О оваплоћењу Бога Логоса* свети Атанасије јасно исказује своју богословску мисао о силаску Бога Логоса у утробу Дјеве Марије и о примању човечанске природе од сâмог тренутка богооваплоћења. Бог Логос је, дакле, у основној мисли александријске христолошке богословске интенције реално примио човечанску природу приликом доласка у утробу Дјеве Марије сједињујући божанску и човечанску природу у својој јединственој Личности. Овако прецизна александријска христологија тог времена сасвим искључује било какво здруживање двеју природā у Христу, а још више искључује кривоверно учење о накнадном доласку Бога Логоса на Сина Човечјег од којег би начинио носиоца божанства.

1. 2. Несторијански диопостатизам – историјски оквири.

Након архиепископства константинопољског архиепископа Атика, године 425. одлучено је да архиепископ Сисиније буде предстојатељ Константинопољске Цркве. Међутим, како је Сисиније убрзо преминуо (427. године), константинопољска архиепископска катедра поново је остала упражњена. Новонастала ситуација је у вези са константинопољском архиепископском катедром указивала на потенцијални избор двојице кандидата са одличним препорукама за архиепископе: презвитере Прокла и Филипа који су још раније били истакнуте личности. Како се Константинопољ нашао у незгодном положају између избора двојице престоничких кандидата, избор је поново пао на Антиохијску Цркву која је била чувена по својим кандидатима вичним у богатом беседничком дару. Управо тада је у Антиохијској Цркви било популарно име презвитера Несторија, игумана манастира светог Еврепија, познатог по строгом аскетском животу. Несторије је рођен 381. године у Германикији у Сирији Еуфратској, а претпоставља се да су се његови преци тамо доселили из Персије, и то као пагани те су тамо примили хришћанство. Богословско образовање Несторије је стекао у Антиохијској богословској школи јер је још као млад дошао у Антиохију. Једно време је образовање стицао и у Атини, а у Антиохији је слушао предавања Теодора Мопсуестијског (+ 428). Несторије се убрзо прочуо као изванредан беседник што је дало повода цару Теодосију да му пружи прилику да дође у Цариград где је био изабран и постављен за архиепископа царског града 10. априла 428. године.

1. 3. Несторијева христологија као изазов православној христолошкој мисли

Несторијева јеретичка заблуда се првенствено налазила у погрешном разумевању христологије. Његово учење о Христовом оваплоћењу се потпуно ослањало на антиохијску христологију Диодора Тарског и Теодора Мопсуестијског.

Несторије је исповедао да термин *Христос* заједно са двама природама именује и две ипостаци (ипостасне стварности) што управо и показује његова мисао у једном од писама светом Кирилу Александријском: *Реч Христос (је), заједничко име, како сам већ рекао,*

обема природама = што хоће рећи и двома ипостасима, јер, подсећамо да код Несторија природа подразумева и самостално ипостасно постојање тако да се овде истовремено осим двеју природā подразумевају и две ипостаси. Зато се Несторије слаже са Кирилом да у Христу постоје две природе, али се не слаже са Кирилом да постоји само један Субјект у Христу, Субјект оваплоћеног Логоса који је Носилац обеју природā, и зато он одговара Кирилу :

Одобравам ти када говориш о човештву и божанству, говориш о раздјељености једне природе од друге, и о њиховом здружењу (Кирило, заправо, није ни поменуо здружење – συνάρθεια, него је подразумевао сједињење и јединство – ἕνωσις природā)... *ипак, друге твоје речи уколико у себи садрже неразговорно и недостижно мудровање чини ми се да оне* (то јест те речи о једном Субјекту у Христу) *подразумевају такав смисао који је сасвим супротан од претходног. Јер, Онај кога си ти на почетку назвао непричасним страдању* (= Бог Логос, Јединородни Син) - *пише Несторије Кирилу - који себи не допушта друго рођење* (= овде се директно подразумева да се у Несторијевој христологији јединородни Син Очев није родио од Дјеве, него Човек као одељена ипостас од Јединородног), *потом си га представио, не разумем зашто, страдалним и поново створеним* (Несторије пориче да Јединородни Син може да страда, а Исусово рођење у времену од Дјеве поистовећује са стварањем, а не са оваплоћењем).⁶

1. 4. Победа православне моноипостасне христологије Ефеског васељенског сабора

Када се спомиње и велича победа над несторијанством коју је донео православном хришћанству Трећи васељенски сабор у Ефесу 431. године, потребно је истаћи да је он природни наставак већ одржаног помесног сабора у Риму 11. августа 430. године.⁷ Несторије је био веома незадовољан одлукама Келестиновог помесног сабора и обратио се цару Теодосију са молбом да се сазове нови сабор. Теодосије је донео одлуку о томе са Валентинијаном уз одобрење папе Келестина. Писмом од 19. новембра 430. године

⁶ Деяния Вселенских Соборов, *Том I*, Санкт – Петербург, 1996, 148. Idem, PG 77, 50 – 58.

⁷ Alberigo, Dosetti, *Schoningh, Conciliorum Oecumenicorum Decreta = Dekrete der Okumenischen Konzilien*, Instituto per le scienze religiose – Bologna / F.Schoningh – Zurich, Dritte Auflage 1973, 35.

Теодосије је захтевао од свих учесника сабора да се на дан Духова састану у Ефесу. Сви представници васељенског хришћанства нису још увек стигли 22. јуна: ни римски легати, ни источни епископи предвођени Јованом Антиохијским; Кирило је, ипак, отворио сабор јер је велики број епископа био пристигао. Несторије је три пута био позиван на сабор, али се није одазивао. Његово учење је било детаљно преиспитано и осуђено. Осуда је јавно обзнањена. Укупно 197 епископа ту осуду несторијанства одмах је потписало, остали епископи су касније приступили том чину. Нешто касније је стигао и Јован Антиохијски са епископима који нису хтели одмах да узму учешће у прихватању одлука сабора јер су каснили, те стога нису били присутни. Супротно томе, римски легати, епископи Аркадије и Пројект са презвитером Филипом, након свога доласка прикључили су се Кирилу и потврдили осуду Несторија.⁸ Целисходно је истаћи да је на првим заседањима Ефеског сабора била преиспитана кореспонденција између Несторија и Кирила (*Друго Кирилово писмо Несторију* које је читано и *Друго Несторијево писмо Кирилу* за које се нарочито водило рачуна да ли је у доследности са Никејским Символом вере). Сасвим је извесно да су Посидоније и Јован Касијан на Римском помесном сабору били они који су Римској Цркви помагали у случају Несторија као и да се постави услов за Несторијево покајање тако што ће Несторије признати да је Дјева Марија уистину Богородица и да је Исусово рођење од Дјеве подарило свету рођење Божјег Сина који је истовремено и Бог, а не само рођење човека.⁹ Али, као што смо истакли, до Несторијевог покајања није дошло. Иако

⁸ "L'iniziativa per la convocazione di questo concilio parte da Nestorio, condannato nel sinodo romano dell' 11 agosto 430., che rivolge una richiesta in tal senso all' imperatore Teodosio II. Egli insieme con Valentiniano III e con il consenso di papa Celestino I, ne decide la convocazione. Con la lettera del 19.nov. 430. Teodosio II ordina a tutti quelli che erano stati convocati di trovarsi ad Efeso il 7 giugno 431 (festa di Pentecoste). Il 22. giugno, benchè non fossero ancora arrivati nè i legati romani, nè i vescovi orientali guidati da Giovanni di Antiochia , Cirillo d' Alessandria dà inizio al Concilio. Nestorio, convocato per tre volte , non si presenta :la sua dottrina viene esaminata e la condanna pronunciata nei suoi confronti viene sottoscritta subito da 197 vescovi, ai quali se ne aggiungono successivamente altri. Poco dopo arrivano Giovanni e il gruppo degli orientali: essi rifiutano di essere in comunione con Cirilo e danno vita a un altro concilio. I legati romani, Arcadio e Proietto vescovi e il presbitero Filippo, al loro arrivo si uniscono invece a Cirillo e confermano la condanna contro Nestorio "(*Conciliarum oecumenicorum decreta, Dekrete der okumenischen Konzilien, ibid .*).

⁹ Упоредити са *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1 Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, A. Grillmeier, Freiburg 2004, 671. "Nestorius soll erklären da dieser virgineus partus (die Geburt aus der

присутан у Ефесу и позиван и до три пута, он није нашао за сходно да присуствује сабору. Сабор је донео одлуку према којој свако ко није мислио доследно вери која је "у складу са Светим Оцима, сабраним са Светим Духом, у Никеји" да буде одлучен од Цркве и подвргнут анатеми:

*Следствено томе, ако који епископи или клирици мисле или уче о оваплоћењу Сина Божјег сагласно са изнетим учењем од Харисија презвитера, наиме сагласно са нечасним и развраћеним догматима Несторија, нека се подвргну суду овог светог и Васељенског Сабора, наиме: епископ да се лиши епископства и збаци, клирик да се свргне из клира, а лаик да се преда анатеми, како је напред речено.*¹⁰

Цар је потврдио закључак Сабора од 22. јуна о Несторијевој осуди. Од канона које је донео Ефески васељенски сабор направићемо осврт на 3. и 6. канон јер се у 3. канону рехабилитују сви они које је Несторије прогонио, а у 6. канону се још једном званично осуђује непослушност оних који евентуално не прихвате одлуке III Васељенског сабора: канон 3. : *Ако су неки од клирика, било у коме граду или селу, од Несторија и оних који су са њиме, били стављени под забрану због правог мишљења (ορθώς φρονεῖν), пресудили смо да они поново узму свој чин. Уопште наређујемо да клирици који мисле са православним и Васељенским Сабором, не треба ни на који начин да буду потчињени Епископима који су отпали или се одмећу*¹¹; канон 6.: ... *Слично томе, дакле, и ако неки буду хтели да на било који начин промене оно што је одлучио о свакој ствари свети Сабор у Ефесу, свети Сабор*

Jungfrau) der Welt nicht einen solitarus homo (bloßen Menschen) sondern den wahren Sohn Gottes geschenkt habe, der so unser Heil sicherstelle."

¹⁰ Дејанія Вселенских Соборов, Том I, Санктъ – Петербургъ, 1996, 334.

¹¹ Mansi, *Amplissima coll. concil.04, ann.CCCCX – CCCXXXI*, Paris 1902.,1471,1474: "*Si qui vero clerici in fingulis urbibus aut regionibus a Nestorio et cum eo conspirantibus, facerdotio prohibiti sunt, quod recte fecerint, iustum puavimus hos quoque proprium gradum recipere. In summa autem clericos orthodoxae et oecumenicae Synodo confentientes iubemus, eis, qui defecerunt aut defecturi sunt, episcopis nullo pacto aut ratione subiectos esse debere.*"

(Sancta Synodus) *је одредио (decrevit)*¹² *да ако су то епископи, или клирици, нека буду свргнути са свог чина, а у случају да су лаици, потребно је да буду изопштени.*¹³

Свети Кирило је у своме *Томосу*, као што је изложено у наредном поглављу ове студије, јасно указао још једном на реално рођење Бога Логоса од Дјеве и оправданости назива *Богородица* који заправо исказује сву суштину хришћанске вере, то јест веру у рођење Бога – Спаситеља света: *Требало је јасно схватити да се скоро сва борба за веру коју смо водили састоји у тврђењу да је Света Дјева – Богородица... Бог Логос је сишао одозго са неба, понизио је себе узимајући облик Слуге, и био је назван Сином Човечјим, остајући потпуно што је био – то јест Бог (manens quod erat – hoc, est, Deus) ... Јер је Један Господ Исус Христос (Unus est enim Dominus Iesus Christus).*¹⁴ Усаглашавањем вере Кирилове и Келестинове са вером источних епископа сабраних око Јована Антиохијског, усаглашавањем у којем доминирају теме о Богу Логосу који је примио људско тело у реалном рођењу од Дјеве, и који је савршен по божанству и савршен по човештву и у *једноме Лицу (Личности)* познат, православна вера је одбрањена и утврђена, након бурне олује коју су над Васељенском Црквом нанели пелагијанство и несторијанство.

¹² *Decrevit*, индикатив перфекта активног од латинског глагола *decerno*, *-ere*, *одлучити*, *одредити*, *закључити*.

¹³ Mansi, *Ibid.*, 1474.

¹⁴ Mansi, V, 306 – 307.

2. ХРИСТОЛОГИЈА, БОГОСЛОВСКИ ЈЕЗИК И СЕМАНТИКА СВЕТОГ КИРИЛА АЛЕКСАНДРИЈСКОГ. ТОМОС СЈЕДИЊЕЊА 433. ГОДИНЕ КАО ИЗРАЗ БОГОСЛОВСКЕ МИСЛИ СВЕТОГ КИРИЛА АЛЕКСАНДРИЈСКОГ У ЊЕНОМ АУТЕНТИЧНОМ ХАЛКИДОНСКОМ ТУМАЧЕЊУ.

У претходном поглављу имали смо прилику да видимо да се на почетку V века Црква још једном нашла у опасности од ширења кривоверног учења у оквиру њене заједнице. Овога пута је проблем био појачан тиме јер је заговорник нове јереси био архиепископ царскога града. Свака од великих помесних Цркава̄ пентархијског еклисијалног устројства реаговала је на сопствени начин, како је најбоље умела. То су, свакако, Александријска и Римска Црква, али не смемо заборавити да можемо слободно рећи – и Константинопољска Црква која је прва устала против јеретичког кривоверја у својству верног народа тако да Несторије више и није представљао своју паству. Зато бисмо можда слободно могли рећи, према теологији светога апостола Павла да је цео народ Божји – царско свештенство, да је и народ Божји у Константинопољу реаговао веома јасно и смело против виновника кривоверја. Што се тиче Антиохијске Цркве, већ смо видели да је ту настао проблем сâмом чињеницом што је Несторије ученик Антиохијске богословске школе те је представницима Антиохијске Цркве требало више времена да у потпуности разумеју проблем око несторијанства. Не бисмо смели изоставити ни политичко – социолошки моменат у престижу Александријске и Константинопољске Цркве од када је Константинопољ почео да се уздиже као важан центар хришћанства. Такође, било би веома погрешно тврдити да су Антиохијци симпатисали несторијанство; неспоразум је био у томе што је њихов сабор у Ефесу био одвојен због, за њих, прераног почетка рада Васељенског сабора у Ефесу, те се осуда над Кирилом од стране Антиохијаца и није толико односила на веру Александријске Цркве, него више на поступак сâмога Кириловог сабора. Ту долази до изражаја веома важна миротворна делатност Римске Цркве на челу са легатима светога папе Келестина чији смо пастирски (пасторални) значај истакли и потврдили. Као прво, они, иако каснећи на почетак сабора, прихватају све његове одлуке јер је проблем још раније био јасан и јерес је осуђена на помесном сабору у Риму. И после тога, ми видимо да се Келестин залаже за црквени мир са Јованом Антиохијским и другим источним

епископима чиме је још више појачана историјска улога Римске Патријаршије у решавању насталих црквено - политичких конфликта. Такође, имали смо прилике да се још једном уверимо да је несторијански спор имао директне везе са развојем различитих христолошких приступа у Александријској и Антиохијској богословској школи. Као што је Аполинарије био претходник монофизитизма тако је Теодор Мопсуестијски (или, још раније, Фотин) био претходник несторијанства.

Томос сједињења из 433. године донео је мир Цркви јер је у њему показано Кирилово православно христолошко вероисповедање као и православна вера Јована Антиохијског изречена на начин Антиохијске богословске школе.¹⁵ Тако можемо рећи да је овај *Томос* представљао веру Александријске и Римске Цркве исказану речником Антиохијске школе, али на православан начин, чувајући целовитост једне Личности реално очовеченог Бога Логоса. Посебно бисмо скренули пажњу на чињеницу да је Кирило прихватио да је Христос једносуштан према људској природи нама, а по божанској природи једносуштан Богу Оцу. То је веома битно јер се свети Кирило не сме посматрати као претходник монофизитске јереси. Зато је веома важно да и у посебном одељку студије укажемо на значај христологије, богословског језика и његове семантике у богословљу светога Кирила Александријског. Рођен је у Александрији, у религиозној хришћанској породици око 375. године и већ је у младости стекао изврсно и богословско и световно образовање. То је сасвим логично јер је град Александрија имао значајну и богословску и философску историју. Постоји велика извесност да је своје духовно усавршавање свети Кирило поверио преподобном Исидору Пелусиоту те да је код њега, под духовним старатељством, провео извесни и значајни временски период. То је извесно и чињеницом да је монашка побожност била саставни део личности светога Кирила, његовог духовног искуства као и богословског списатељства. Његова хиротонија за епископа александријског извршена је 412. године.¹⁶ Почетак његове архипастирске делатности почео је чувањем саборности и интегритета црквене заједнице од новатијана, од појединих нетолерантних јудејских

¹⁵ И. Марчетић, *Томос сједињења 433. године кроз израз богословске мисли светога Кирила Александријског*, Зборник *Српска теологија данас 2012.*, Београд 2013., 263.

¹⁶ Ј. Мајендорф, *Увод у светоотачко богословље*, превоо с руског Д. Лучић, Врњачка Бања 2008., 270.

заједница у Александрији као и против остатака паганства.¹⁷ Први део Кириловог архипастирског деловања у Цркви био је усмерен на бризи о Цркви као заједници, а други део Кирилове архипастирске делатности обележио је изузетан богословски полет у списатељско – пастирској делатности, нарочито, како је већ истакнуто, против Несторијеве јереси. Зато можемо сматрати да основну нит теологије светог Кирила чини – христологија. Вест о новом јеретичком учењу Несторијевом против доктрине богооваплоћења највероватније је стигла у Александрију доласком египатских монаха што се може закључити из чињенице да је свети Кирило већ у својој *Пасхалној посланици* 429. године писао о оправданости вере Цркве у догмат богооваплоћења. Убрзо потом, Кирило је написао своје три познате сукцесивне посланице Несторију у заштиту православне христологије. Свети Кирило није трошио време узалудно те је писао и Келестину Римском, Јовану Антиохијском као и Јувеналију Јерусалимском. Веома је значајно да је Кирилова преписка са папом Келестином, након Келестиновог почетног устручавања да одговори на осуду Несторијевог учења, довела до тога да папа Келестин ипак разуме потребу да је потребно заштитити православно учење о оваплоћењу Христовом те је тако настала и позната Келестина *Посланица Несторију поводом заштите православне вере*.¹⁸ Након осуде Несторијевог јеретичког учења на Трећем васељенском сабору у Ефесу 431. године, о чему смо опширније писали у претходним одељцима студије, сматрамо за целисходно да поново нагласимо да је веома значајан моменат у животу светог Кирила његово усаглашавање по питањима христолошке вере са вером источних епископа јер оно је, уистину, донело православно исповедање вере о тајни сједињења двеју природā у једној Личности Богочовека Христа. Зато ћемо Кириловом *Томосу сједињења* посветити нарочиту пажњу. Помирен са вером источних епископа, свети Кирило је, заправо, један изузетан представник халкидонског богословља пре сāмог Халкидонског сабора, јер то богословље је било истакнуто у богословској формули сједињења, односно у *Томосу сједињења*, и само у томе контексту се може говорити о Кириловој формули $\mu\acute{\iota}\alpha$

¹⁷ Еп. А. Јевтић, *Патрологија – источни Оци и писци 4. и 5. века, од Никеје до Халкидона 325 – 451*, Београд 2004, 67.

¹⁸ *Посланица светог папе Келестина Несторију поводом заштите православне вере* је у целости преведена с латинског на српски језик, превео с латинског језика И. Марчетић, објављена у *Васељенски сабори – Први, Други, Трећи и Четврти, одабрана документа*, аутора Р. Поповића, Београд 2012, 226 – 233, на основу PL 50, 469-485 (текст на латинском језику).

φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Веома је важно да истакнемо и објаснимо семантику и богословско значење овог Кириловог богословског израза.¹⁹ Следствено томе, целисходно је подсетити се да је Кирило у својој богословској формули μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη највероватније мислио на πρόσωπον, међутим, како је πρόσωπον било веома слично са сиријским недовољно прецизним лексичким термином *parsopa*, коришћеним изразом од несторијанаца (у сиријском језику недовољно јасан и слабији појам од грчког ὑπόστασις), Кирило је употребљавао целокупну формулу како ју је нашао (или је мислио да је нашао) код светога Атанасија Великог који је имао славом овећани спомен у васељенској Цркви. Кирило је хтео да иза његовог богословског појма стоји никејски учитељ вере, а термин ὑπόστασις ће тек популаризовати велики Кападокијци, коначним разлучењем термина ὑπόστασις од термина οὐσία. Свети Келестин је можда најбоље показао своје фратернално одушевљење према Кириловом трудољубљу за христолошко богословље што потврђује да је Кирилова вера и Келестинова вера – истоветна вера, те она, уистину, сведочи оваплоћење једне и неподељење Личности Бога Сина, Једног од Свете Тројице – Спаситеља човечанства, који је у својој вечној Личности прихватио људску природу у потпуности како би је спасао и обожио. Могућност за то јесте у вери Цркве да у христолошком питању *Личност има превасходство у односу на природу*, да је *Личност носилац природе*, односно да природа без Личности која је њен носилац не може да постоји огољено, сама за себе.

Увид у христологију светог Кирила и њено, као што ћемо касније видети, одношење према христологији светог Лава Великог (која је природни наставак Кирилове христологије, мада, понекад, са појединим недовољно јасним латинским терминима), пружа још једну потврду у халкидонско богословско разумевање Кирилове христологије као једино аутентично, и то на основу текста богословског документа *Томоса сједињења*, односно Кириловог *Изложења вере* из 433. године. Споменути богословски документ који је послат од стране светог Кирила Александријског епископу Јовану Антиохијском означава обнову заједнице између њихових Цркава након раскола који је настао после

¹⁹ Богословски израз се налази у PG 77, Ep. 45. col. 232: ἕνα φάμεν Υἱόν, καί, ὡς οἱ πατέρες εἰρηκάσιν, μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη ("Ми кажемо да постоји један Син, и као што су говорили Оци, једна природа Бога Логоса оваплоћена").

Ефеског сабора 431. године. Халкидонски Оци су, разматрајући документ, прихватили ову писану реч светог Кирила као такву која је адекватна да оспори Несторијеву заблуду и истовремено да осигура истиниту православну импликацију христолошке вере за оне који у својој верској ревности желе да сачувају исправно разумевање спасоносне вере у боговаплоћење.

2. 1. Томос Сједињења 433. године кроз израз богословске мисли светога Кирила Александријског

Епископ Јован Антиохијски је посредством Павла Емеског послао Кирилу изложење вере као образац вероисповедања, а Кирило је саставио чувени документ – *Томос сједињења* и са њима, то јест са таквом врстом усаглашених вероисповедних докумената, су ови немири практично нестали и црквени мир је постигнут, макар за одређени временски период. *Томос сједињења* представља теолошко – књижевну синтезу христолошке мисли Александријске и Антиохијске богословске школе. Овај богословски документ заправо представља најбитније супротстављање несторијанском учењу у смислу богословско – историјског документа јер је осуда Несторијевог учења била изражена ауторитетима представника обеју богословских школа. Иако се показало да је овај споразум био веома нестабилан и да је Цркви било касније потребно да пронађе још бољи начин за изражавање вере у јединственост и посебност једног Субјекта у Христу као Носиоца двеју природā, ипак, овај споразум представља добар основ за будуће разумевање Халкидонског богословског учења. Такође, документ је веома важан јер нам помаже да разумемо да је свети Кирило мислио на "халкидонски начин" иако не налазимо у његовим списима у потпуности богословски језик који је истоветан са језиком Халкидонског сабора; међутим, налазимо смисао и веру истоветну Халкидонском догмату. Суштина Кирилове христологије је заиста исказана у *Томосу сједињења*, и Кирилова мисао овде је у потпуности обојена Халкидонским вероисповедањем.²⁰ У почетном делу текста свог *Изложења вере*, односно *Томоса*, непосредно пре описаног христолошког вероисповедања које смо навели, свети Кирило је почео писмо и са библијским радосним литерарним

²⁰ Упоредити са Д. Батрелос, *Византијски Христос*, превео са енглеског А. Таковац, Крагујевац 2008, 34.

клицањем Псалама које описују радост на небесима и на земљи (Пс 95, 11), радост коју он сада повезује са уклањањем преграде која је раздвајала епископе по питању несторијанства, описујући ту радост са делатношћу сáмога Христа Спаситеља Који је даровао мир својим Црквама. Кирило наводи да су епископи пастири Христовог стада, а цареви имају дужност и позвање да чувају православну веру и да се нарочито брину за Цркву у свету како би она имала могућност за јеванђелску мисију у свету. Истичући то, Кирило се позива на 1 Цар 2, 30 где Господ обећава прослављење за оне који Њега прослављају: *Ја живим, каже Господ, и прославићу оне који Мене прослављају*. Након увода са темом из библијског извора вере, Кирило изражава и радост због тога што је Павле Емески човек који учествује у превазилажењу саблазни које су се појавиле у црквеној заједници по питању Трећег васељенског сабора називајући га оним који је дошао у Александрију да сједини раздвојено и да овенча Цркве слогом и миром.²¹ Кирило се, такође, даље позива на библијске изворе, новозаветне и старозаветне, како би истакао да је мир и сагласност међу Црквама воља Божја: *Мир мој дајем вам, мир мој остављам вам*' (Јн 14, 21) као и *Госпode Божe наш, даруј нам мир, јер си нам Ти све даровао* (Иса 26, 12). *Томос сједињења*, потом, истиче Кирилово најискреније уверење у веродостојну православност исповедања вере Јована, епископа антиохијског, те у његово сматрање да је привремена несагласност између Цркава била непотребна и без икаквог разлога. Из *Томоса*, односно свог *Изложења вере*, а на основу писма Јована Антиохијског, свети Кирило се пројављује као халкидонски мислилац пре Халкидонског сабора:

Исповедамо, дакле, Господа нашег Исуса Христа, Сина Божјег Јединородног, као савршеног Бога и савршеног Човека са разумном душом и телом, који је пре свих векова рођен од Оца по Божанству, а у последње дане Он Исти, ради нас и ради нашега спасења, рођен од Марије Дјеве по човештву. Који је једносуштан Оцу по Божанству и, Он Исти, једносуштан нама по човештву, јер се збило сједињење двеју природа (δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις). Стога, исповедамо Једнога Христа, Једнога Сина, Једнога Господа ((δι' ὃ ἕνα

²¹ Mansi, V, 304.

Χριστόν, ἕνα Υἱόν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν))).²² Свети Кирило је у одговору, у своме *Томосу*, јасно указао на реално рођење Бога Логоса од Дјеве и оправданости назива *Богородица* који заправо исказује сву суштину хришћанске вере, то јест веру у рођење Бога Спаситеља света.

Овај део *Томоса* је веома важан јер нам у сáмом уводном делу указује на то, како смо истакли напред, да је Кирило пре Халкидона мислио "халкидонски" и, јер у потпуности излаже Христово богочовештво што показује напред описано Кирилово вероисповедање које брише све наизглед монофизитске предрасуде, будући да Кирило исповеда веру у Јединородног Божјег Сина као савршеног Бога и савршеног Човека: *Иповедамо, дакле, Господа нашег Исуса Христа, Сина Божјег Јединородног, савршеног Бога и савршеног Човека... Који је једносуштан Оцу по Божанству и, Он Исти, једносуштан нама по човештву, јер се збило сједињење двеју природā... Стога, ми исповедамо једнога Христа, једнога Сина, једнога Господа... Према овом разумевању несливеног сједињења природā, исповедамо да је Света Дјева заиста Богородица јер се Бог Логос оваплотио и постао је Човек...*²³

Потврђујући исту веру са вером Јована, епископа антиохијског, Кирило жели да одбрани своју православну христологију од напада оних који нису примили његов христолошки концепт и остали су на опозиционој страни у односу на његову богословску мисао. У тим редовима свог *Томоса*, он нарочито скреће пажњу на то да је Онај који је дошао са небеса *Личност Бога Логоса*, а да је Свето Тело Христово уистину примљено од

²² Mansi, V, 305. Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτου δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς Παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν δι' ὃ ἕνα Χριστόν, ἕνα Υἱόν, ἕνα Κύριον ὁμολογοῦμεν.

²³ Ibid., 305. PG 77, 172.

Дјеве Марије приликом догађаја богооваплоћења, то јест приликом очовечења Бога Логоса. Следствено томе, и сâм Халкидонски догмат је потврдио Кирилову хринологију, укључујући и његове нападане анатематизме. Зато је наш циљ био да *Томос сједињења* представимо као суштински израз Кирилове, слободно можемо рећи, халкидонске вере у Богочовека који је уздигао достојанство човека како би он, човек, почео свој ход ка Њему Који је незалазна лепота и светлост тиха, ка Христу Богу оваплоћеном.

3. ЕВТИХИЈАНСТВО КАО БОГОСЛОВСКИ ПРОБЛЕМ. МОНОФИЗИТСТВО НА ПОЧЕТКУ СВОГ ИСТОРИЈСКОГ БИТИСАЊА.

Хришћанство је свету понудило једну сасвим нову онтолошку стварност која је различита и од старозаветне израиљске као и од класичне јелинске концептуалности по питању постојања и сотириологије. Где се превасходно огледа та разлика? Веома је важно одговорити на постављено питање будући да је оно повезано и са сотириологијом, што значи и са питањем Христовог богочовештва и са теолошком заблудом евтихијанства. Јелинска класична онтологија је разумевала постојање као вечно постојање природе, а не вечно постојање личности, док је јеврејско схватање сотириологије било повезано са етичким концептом, као извршењем моралног закона. Међутим, сâм почетак хришћанства је везан за Личност оваплоћеног Бога Сина, Господа Исуса из Назарета, и догађаје из Његовог живота као што су рођење, смрт и васкрсење из мртвих о чему најмеродавнија сведочанства налазимо забележена у Светом Писму и литургијском животу Цркве.²⁴ Следствено томе, хришћанство пројављује нову онтологију као догађај будућности будући да је долазак оваплоћеног Бога на свет есхатолошки догађај који се догодио у историји. Господ Исус Христос је Спаситељ света зато што је Бог (свет је у могућности да вечно постоји само ако је у заједници са Богом) и истовремено је и (савршени) човек (свет је у могућности да једино кроз човека, то јест кроз његову природу, онтолошки учествује у Божјем животу).²⁵

Таква нова онтологија представља личну заједницу између Бога и човека која има за последицу вечни живот и човека и природе, бесмртни живот који ће се потврдити будућим догађајем Царства Божјег али који је већ доступан у ономе што иконизује то Царство – у Цркви, конкретније, у светој Евхаристији. Будући да су ово теме које ће посебно бити разматране у наредним поглављима ове христолошке студије, засад је довољно истаћи да се у складу са претходно изреченим повезивањем онтологије и личне заједнице Бога и човека стварају услови за разумевање оваплоћења Бога, то јест да Спаситељ света може

²⁴ И. Мидић, *Сећање на будућност*, Пожаревац 2009, 76.

²⁵ Ibid., 82.

бити једино Богочовек Христос. Међутим, поставља се питање, зашто монофизитство и поред своје вере у долазак Месије на свет није прихватило правоверно учење о реалном постојању људске природе у Спаситељевој Личности? Сматрамо за умесно да разлоге за то потражимо у следећим темама: а) неразумевање одношења термина "личност" и "природа" у христологији, али и у општем концепту антропологије, б) непрестана бојазан од несторијанског кривоверја, в) погрешно тумачење богословских ауторитетā са Ефеског сабора (кириловска христологија) услед претходно две истакнуте чињенице.

Теолошко учење константинопољског архимандрита Евтиха изложено је углавном у саборским списима. Такође, Евтихово учење се још увек узима као предмет многих теолошких разматрања. Евтих је као особа био веома утицајна личност у царском друштву и био је ватрени противник Несторијеве јереси. Оно што је већ изазвало контроверзу у његовој теолошкој делатности је чињеница да је био и изразити противник *Томоса сједињења* из 433. године између светог Кирила Александријског и иточних епископā. Наиме, Евтих је изразито исповедао да у Христовој Личности након богооваплоћења постоји само једна божанска природа. У то не постоји никаква сумња. Једино што је неизвесно из сачуваних саборских докумената јесте какво је до детаља његово учење о богословским темама као што су: учешће Богородице у процесу богооваплоћења; питање "небеске преегзистентне човечанске природе" Христове као и друге теме.²⁶ Но, ипак, бићемо у прилици да сазнамо детаљније о Евтиховом веровању на основу константинопољског помесног сабора 448. године којим је председавао свети патријарх константинопољски Флавијан. Светоме Флавијану, због његове посебне улоге у богословљу и исповедништву за православну христолошку веру, посветићемо посебно поглавље у овој студији. Засад, истичемо, да је свети Флавијан опазио погрешну христолошку мисао код Евтиха у томе да Христос није био једносуштан нама (ὁμοούσιος ἡμῖν) јер је имао само једну божанску природу након оваплоћења. Пре него што се посветимо излагању Евтиховог веровања на споменутом константинопољском сабору, било би целисходно да поново истакнемо две христолошке традиције унутар хришћанске Цркве: једну која је била својствена христолошким разматрањима Александријске

²⁶ V. Vranić, *The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448*, Philotheos, Belgrade 2008, 209.

богословске школе, а која је инсистирала на томе да је божански Логос уистину Бог који је примио тело, и другу, антиохијске богословске традиције која је описивала богооваплоћење на начин да је божански Логос био сједињен са човечанством, при чему поједини представници антиохијске традиције под "човечанством" нису подразумевали само људску природу него и људску личност (!) што је у супротности са библијском христологијом о једној и истој Личности Бога Логоса (*Исус Христос је исти јуче, данас и довека*, Јев. 13, 8).²⁷

Код Евтиха је постојао проблем питања Христовог прихватања човештва које је он разумео као прихватање човека, у смислу нове ипостаси, а не у смислу нове природе. Зато је за Евтиха *постајање Бога човеком* било тумачено у контексту о променљивости Логоса, *јер није адекватно разликовао непроменљивост Ипостаси Логоса у процесу примања нове природе*. Тиме је он почео да оспорава Христово реално човештво, изузимајући га из христологије и поричући, несвесно, основ сотириологије. Имајући ово у виду, може се сматрати да је Евтих оснивач монофизитске јереси, иако је понекад оспораван и од стране појединих умеренијих монофизитских теолога. Оптужбу против Евтиха изнео је епископ Јевсевије Дорилејски на споменутом сабору у Константинопољу (сабор локалне Константинопољске Цркве, Σύνοδος ἐνδημούσα) 448. године.²⁸ Прва саборска седница је одржана 8. новембра, а на другом саборском заседању је прочитан садржај Кириловог Другог писма Несторију које је званично потврдио III Васељенски сабор (ради подсећања, богословски садржај исте посланице је послужио за основ текста Томоса сједињења из 433. године). Евтих је првобитно покушавао да избегне присуствовање сабору иако је био позиван. Тек на последњој саборској седници је био присутан и изложио је своје исповедање о двама природама у Христу пре оваплоћења али о само једној природи у Христу након оваплоћења као и о томе да Христово тело није било једносушно, истоветно нашем телу, то јест нашој људској природи. Избегавао је да

²⁷ Ἰησοῦς Χριστὸς ἔχθες καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

²⁸ Упоредити са Mansi, VI, 495 - 498: Concilium Constantinopolitanum I. Zenone et Potsumiano consulibus celebratum, quo sub praefidio Flaviani Eutiches archimandrita condemnatus est, sub pontificatu Leonis, Anno Domini 448.

одговара на многа питања која су му постављена, али је исказао да признаје сва три претходна Васељенска сабора, у Nikeји (325), Константинопољу (381) и Ефесу (431), као и Свето Писмо са Светим Предањем. Ипак, кључно је било следеће: свети Флавијан је био изричит да упита Евтиха да ли он признаје сједињење (из) двеју природā. Како је Евтих изјавио да признаје, Јевсевије Дорилејски је сматрао за потребним да Евтих образложи на који начин он тумачи то сједињење, да ли две природе у Христу постоје и након сједињења природā као и да ли је Христос једносуштан по телу нама или не. Евтих је, исповедио монофизитско кривоверје, изрекавши да након сједињења природā верује у постојање само једне природе у Христу.

Другим речима, Евтих је исповедао веру у Христа из двеју природа (ἐκ δύο φύσεων, ex duabus naturis), али не и у две природе (ἐν δύο φύσεσιν, in duabus naturis). Дакле, сав богословски спор између евтихијанства и правоверја се сводио на разлику између теолошких формулација ἐκ δύο φύσεων и ἐν δύο φύσεσιν, при чему православна христологија инсистира на изразу ἐν δύο φύσεσιν, што је и истакнуто у Оросу вере Халкидонског сабора (ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἰόν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαφέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον). Такође је симптоматично и то да се Евтих не приказује на почетку истраге као неко ко не признаје православне Оце за истинске црквене учитеље што наводи на закључак да је сумња у његову христолошку мисао заснована на томе што је Евтих био ватрени противник Томоса сједињења из 433. године.²⁹ Богословски документ је експлицитно пројављивао веру у постојање двеју природā у Христу, а Евтих је био опонент таквом богословско – књижевном садржају. Евтих је писао папи Лаву да је несторијанство још увек присутно у Константинопољу мислећи притом на православно диофизитство. Са друге стране, Јевсевије је био изричит да Евтих лажно носи име хришћанина и да је странац у односу на правоверну христолошку мисао. Његово инсистирање на томе да православна христологија јесте заснована на учењу о сједињењу двеју природā у Христу је потврдила његову жељу да ову веру Цркве доведе у везу са ауторитетом богословских учења ранијих Васељенских сабора Цркве.

²⁹ V. Vranić, Ibid., 211.

Иако је Евтих на заседању локалног сабора у Константинопољу 17. новембра 448. године преко презвитера Мемнона исказао своје мишљење да је његова вера сагласна вери претходних Васељенских сабора, нарочито (са његове стране погрешно интерпретираној) вери светог Кирила Александријског, кључни моменат разоткривања његове јеретичности је био да ли је он сагласан са вером која је описана у Томосу сједињења, превасходно јер тај богословски спис садржи ауторитет светог Кирила. Кирило је у документу јасно исказао да у Христу постоји сједињење двеју природā у таквом контексту који подразумева Христа као јединог Субјекта и у чијој јединственој Личности се догодило то сједињење. Кирило је исповедио да је Христос и савршени Бог и савршени Човек са разумном људском душом и људским телом. Није било лако доказати без указивања на ово да је Евтих у јереси јер је Евтих, осим што је важио за противника несторијанству, био уважаван и као аскетски подвижник. Ипак, сасвим је извесно да Евтих није признавао након сједињења природā у Христу постојање човечанске природе (након оваплоћења) као што није признавао да је та Христова природа једносушна нашој, јер у њено постојање није ни веровао; суштина Евтиховог вероисповедања се своди на његову мисао - ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἐνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ.³⁰ Али, поставља се питање, ако је Евтих исповедао да је Христос од двеју природа (ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν Κύριον), шта се дешава са људском природом Спаситеља пре сједињења природā?! То наводи на закључак да је Евтих претпостављао да је људска природа Христова, која није једносушна нашој и која је, према њему, асимиллована, сливена у божанској приликом сједињења с њом, некако преегзистирала независно од Логоса пре оваплоћења! Ово је учење опасно близу платонизму (предегзистенција идеја!) и као такво није у складу са јеванђелском киригмом. Штавише, постоје мислиоци који сматрају да Евтих и његове присталице нису веровали у две природе ни пре оваплоћења, за њих је постојала само једна природа у Христу.³¹ Овакво екстремно монофизитско тумачење заправо негира потпуно оваплоћење Логоса од Марије

³⁰ АСО II, I, I, 143.

³¹ V. Vranić, *Ibid.*, 219. Уп. J. Lebon, *La Christologie du monophysisme Syrien*, у *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 491-496.

Дјеве, где се њена улога посматра искључиво пасивном делатношћу којом Логос долази на свет, али не узимајући човештво једносуштно људском човештву. Чињеница да је Евтих две природе признавао пре њиховог сједињења, а након сједињења само једну природу (μετὰ δὲ τὴν ἐνωσιν μίαν φύσιν), индикативно је да оваплоћени Логос у његовом вероисповедању има само једну божанску природу након оваплоћења. Иако Евтих није био у потпуности доследан у систематизацији свог учења на који начин Христос није једносуштан нама, он заиста није веровао у Спаситељево једносуштно људима. Такође, контроверзно учење о преегзистентној људској природи Христовој, другачијој од људске природе, не може бити довољно разјашњено из евтихијанске христологије, али је то учење, према свим истраживањима, постојало у раном евтихијанству. Сасвим сигурно је да је учио да Христос није једносуштан нама. Коначно Евтихово појављивање на Константинопољском помесном сабору 22. новембра 448. године изричито је довело до тога да се он мора изјаснити да ли верује да се сједињење природā у Христу догодило у једној Личности. Притом су се за појам личности користили изрази и πρόσωπον и ὑπόστασις вероватно као еквивалентни један другом, као што је та еквивалентност потврђена касније на Халкидонском сабору. Сматрамо за целисходно да истакнемо да поједини теолози, иако признају делимичну еквивалентност овим терминима у христологији петог века, истичу и њихову разлику у семантици, премда оба термина означавају исту реалност – Личност Спаситеља Христа. То је тема која ће бити разматрана у наредном поглављу ове студије која је посвећена светоме Флавијану Константинопољском и Домаћем сабору из 448. године. Појава монофизитског учења у историји Цркве је у овом поглављу приказана као јеретичко учење и као негација црквене вере у потпуност оваплоћења Господњег, то јест у потпуност примања целокупности људске природе од стране предвечног Бога Логоса.

4. СВЕТИ ФЛАВИЈАН ЦАРИГРАДСКИ, ИСПОВЕДНИК И БОГОСЛОВ ЦРКВЕ. ЊЕГОВА ПРАВОСЛАВНА ХРИСТОЛОГИЈА КАО ХРИСТОЛОГИЈА ВАСЕЉЕНСКЕ ЦРКВЕ.

Свети Флавијан је био архиепископ константинопољски у периоду од 446. до 449. године. На катедру цариградских архиепископа је изабран након пастирства светог Прокла Цариградског, и био је, дакле, савременик и сатрудник у богословљу заједно са светим Лавом Римским. Православна Црква молитвени спомен на светог Флавијана и светог Лава чува у својим диптисима истог дана, 3/18. дана у месецу марту.

Пошто смо већ у претходном поглављу студије нагласили важност *месног сабора у Константинопољу* којим је Флавијан председавао током новембра месеца 448. године, ово поглавље студије биће више посвећено богословској мисли светог Флавијана као и теолошкој лексикологији која је коришћена на споменутом Константинопољском помесном сабору заједно са његовом сарадњом са светим Лавом Великим по питању очувања православне диофизитске христолошке вере Цркве. Проучавање личности и богословске делатности светог Флавијана Цариградског кроз његова писана дела, као и кроз његов пастирски труд у животу Цариградске и уопште Васељенске Цркве, је од велике важности за нашу студију. Посебно, јер показује како је савест Цркве оличена у истинским продуховљеним и богословски писменим јерарсима, какав је био свети Флавијан, адекватно реаговала на појаву евтихијанства, односно монофизитског кривоверја. Следствено томе, истичемо превасходну важност следећих сачуваних богословских докумената: *Флавијаново исповедање вере* (448), *Флавијанова посланица цару Теодосију* (449) и *Флавијанова посланица папи Лаву Римском о Евтиху* (449). Флавијан је обавестио Лава о дешавањима у престоници Источног римског царства по питању евтихијанства. Истакнуто је да проблеми у вези са монофизитским учењем нису били лако уочљиви. Била је потребна истрага о томе како Евтих верује, а проблем је постао већи када је Евтихово писмо пре Флавијановог (448. године) дошло до Лава Римског. Папа Лав је био у искушењу да поверује у рехабилитацију несторијанског кривоверја на

хришћанском Истоку. Али, и свети Флавијан је као богословски мислилац, писац и ревностан црквени јерарх сматрао за целисходно да епископа Рима обавести о појави нове монофизитске јереси, као и да порекне наводно неонесторијанство. Када је Флавијаново писмо Лаву стигло, уследила је Лавова забринутост о новонасталим дебатама на хришћанском Истоку.

Патријарх Флавијан је писмено изложио суштину евтихијанске јереси која се огледа у негирању реалности богооваплоћења, а сâмим тим и реалности спасења. Као суштину свог богословског учитељског ауторитета Флавијан је истакао чување истините вере:

Јер у томе се састоји сва наша нада на спасење и обећање будућих добара. Тога ради дужни смо преузети све подвиге за истиниту веру, за изложење вере и учење Светих Отаца, да би увек и у свим околностима они остали сачувани и неповређени... али тај човек, тај Евтих, задржавајући своју заблуду и заразно мишљење у себи, злоупотребио је нашу кротост, недобросавесно и бестидно отпочео је да шири међу многима сопствену неблагочестивост, говорећи да су пре оваплоћења нашег Спаситеља Исуса Христа биле две природе – божанска и човечанска, а након њиховог сједињења у Њему, остала је једна суштина... говорећи да тело Господње није једносуитно нашем (dicens: Dominum nostrum Iesum Christum non oportere ex duabis nature post inhumanationem... nequem carnem Domini consubstantialem nobis esse).. Зато јерес која је поникла и пометња коју је она изазвала биће лакше поражени, с' Божјом помоћи кроз посланицу са твоје стране...³²

Флавијан се, такође, обратио и цару Теодосију обавестивши га о озбиљности религијске дебате и у том писму је сачувано Флавијаново исповедање вере које ћемо проучити ради детаљне богословске лингвистике и семантике. То је веома важно јер Флавијаново исповедање вере садржи богословске изразе и веру потоњег Халкидонског васељенског сабора. Након уводних речи поздрава цару и подсећања на дужност православних јерараха да чувају истинитост и чистоту вере Цркве, свети Флавијан је

³² *Epistola Flaviani Episcopi Constantinopolitani Prima ad Leonem Papam*, PL 54, 723. Idem: Mansi V, 1252-1256; *Деяния Вселенских Соборов*, Том II, Санктъ – Петербургъ, 1996, 17-19.

истакао на основу сентенце из *Рим. 1, 16* да се не стици Јеванђеља Христовог јер то Јеванђеље представља силу Божју на спасење свима верујућима. Потом, позвао се на важност неговања вере која је потврђена Васељенским саборима у Никеји, Константинопољу и Ефесу, нарочито истичући богословски ауторитет светог Кирила Александријског. Следећи импликације и закључке те вере, Флавијан је исповедио:

По милосрђу Цара свих – Христа Бога... Проповедамо једнога Господа нашега Исуса Христа, рођеног по Божанству од Бога Оца безначално пре свих векова, и у последње дане, ради нас и ради нашега спасења, рођеног по човештву (човечанству) од Марије Дјеве, савршеног Бога и савршеног Човека, с прихватањем разумне душе и тела, једносушног Оцу по Божанству и једносушног Мајци по човечанству. На тај начин, исповедам Христа у двама суштинама (природама), након Његовог оваплоћења од свете Дјеве и очовечења, исповедамо у једној Ипостаси и једном Лицу једнога Христа, једнога Сина, једнога Господа... А оне који проглашавају или два сина или две ипостаси, или два лица, а не проповедају једног и истог Господа Исуса Христа, Сина Бога живога, анатемисемо их и признајемо за одлучене од Цркве.³³

Након свог христолошког правоверног вероисповедања, Флавијан је истакао у обраћању цару да писмо потписује својом руком како би свако "злословље" било поражено смерним пребивањем и остајањем у Христу Господу. Такође, христолошка мисао је изражена и у тексту у *Mansi VI*, 680., где је истакнуто да је према Флавијановом веровању Господ Исус Христос као Јединородни Божји Син заиста савршени Бог и савршени Човек из разумне душе и тела, једносуштан Оцу по Божанству и једносуштан мајци по човечанству, те да Црква исповеда очовеченог Христа у једној Ипостаси и једном Лицу, дакле, једног Христа, једног Сина, једног Господа. Овај сачувани лексички део текста из *Мансијевог зборника текстова светих саборā* Цркве нам даје веома занимљив приказ теолошког језика и односа јелинских са латинским теолошким изразима у V веку. На месту где је у тексту свети Флавијан истакао да исповеда оваплоћеног Христа у једној Ипостаси и једном Лицу, у јелинском тексту се користе већ познати изрази и ὑπόστασις и πρόσωπον. Оно што је веома интересантно то је да латински превод Флавијановог

³³ *Дејанія Вселенских Соборов*, Том II, Санктъ – Петербургъ 1996, 17. Idem: *Mansi VI*, 540.

христолошког вероисповедања инсистира на употреби посебног латинског израза као синонима за јелински термин *ὑπόστασις*: то је латински термин **subsistentia**, у генитиву једнине *subsistentiae*. Сматрамо за целисходно да наведемо целокупну доктринарну сентенцу светога Флавијана:

... *Cinfiterum Christum... in una subsistentia et in una Persona, unum Christum, unum Dominum, unum Filium (Исповедамо Христа... у једној Ипостаси и у једном Лицу, једног Христа, једног Господа, једног Сина).*³⁴

Латинска реч *subsistentia* је током V века хришћанске историје, како се може приметити из Флавијановог вероисповедања, понекад коришћена као латински синоним за грчку реч *ипостас* (*ὑπόστασις*, која је током IV века па све до успостављања неохеленског језика у хеленској лингвистици имала и има у академској средини семантичко значење за *појам личности*.) Код светог апостола Павла се израз *ὑπόστασις* користи у семантичком контексту за "личност" или "биће" у *Посланици Јеврејима* 1, 3. Тако у изворном јелинском тексту читамо за Господа Христа: *ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*,³⁵ то јест да је Христос (*од*)*сјај славе и одраз Личности Његове* (Очеве), у преводу Комисије Светог Синода Српске Православне Цркве преведено "*Који је сјај славе и обличје бића Његовог* (Очевог)". У енглеској светописамској лексици се користи термин *јасна слика, одраз Особе Његове* (Очеве), *the express image of his Person*,³⁶ а

³⁴ Mansi VI, 679. Упоредити и са АСО, II, 1, 1, 114.

³⁵ ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ 1, 1-4: Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις, ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας· ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς, τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα. (*Novum Testamentum Graece et Latine*, Nestle – Aland: Textum Graecum post E. et E. Nestle communiter ediderunt B. et K. Aland / J. Karavidopoulos / C. M. Martini / B. M. Metzger; Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993.)

³⁶ На основу библијског текста наведеног на веб сајту *Школског библијског портала Немачког библијског друштва* <http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/king-james-version/read-the-bible->

у немачком библијском лексичком контексту *права слика Његовог Бића, das Ebenbild seines Wesens*.³⁷ Црквенословенски текст у вези са истим светописамским местом гласи *образ Иностаси Очево, образ Иностаси Его*. Сасвим је евидентно да се на свим претходним примерима може приметити да термин *ὕποστασις* подразумева Личност, Особу или, пак, Биће као индивидуално конкретно (истинско) постојање. Међутим, латински текст *Вулгате* је мало другачији по питању превода ове значајне христолошке дефиниције из Светог Писма: латински преводац се користио дословним преводом јелинског израза *ὕποστασις* који је превео са *substantia*, што је већ било деликатно јер је реч *substantia* још код Тертулијана била поистовећена са суштином или природом, и то у тријадологији. Стога, текст *Вулгате* из овог дела Павлове посланице гласи *figura substantiae Eius*,³⁸ могуће дословно преведено на више начина: у средњовековном семантичком контексту као *прилика бића Очевог*, јер *substantia* у средњовековном латинском није обавезно превођена као суштина, него, веома често као биће или битак.³⁹ Проблем на релацији термина *личност – суштина* се у латинском преводу, а у вези са христолошким доктринарним учењем, може појавити ако се *substantia* разумевала у тертулијановском семантичком контексту, јер онда је ова реч означавала, ипак, суштину.

text/bibel/text/lesen/stelle/68///ch/d459cc283150383821a7af0864a40235/, преузето са *Academic-bible.com* 20. јуна 2014. године.

³⁷ Idem, <http://www.academic-bible.com/en/online-bibles/luther-bible-1984/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/68///ch/d459cc283150383821a7af0864a40235/>, преузето са *Academic-bible.com* 20. јуна 2014. године.

³⁸ *Multifariam et multis modis olim Deus loquens patribus in prophetis novissime diebus istis locutus est nobis in Filio quem constituit heredem universorum per quem fecit et saecula qui cum sit **splendor gloriae et figura substantiae eius** portansque omnia verbo virtutis suae purgationem peccatorum faciens sedit ad dexteram Maiestatis in excelsis tanto melior angelis effectus quanto differentius prae illis nomen hereditavit* (*Novum Testamentum Graece et Latine*, Nestle – Aland: Textum Graecum post E. et E. Nestle communiter ediderunt B. et K. Aland / J. Karavidopoulos / C. M. Martini / B. M. Metzger; Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993.)

³⁹ М. Žepić, *Latinsko – hrvatski rječnik*, XIII izdanje, Zagreb 2000, 254.

За наше истраживање је значајно да свети Флавијан јесте писао изразито високим христолошким догматским речником, и када је исповедао Христа као једну Ипостас и Лице, он је користио управо семантику кападокијских Отаца, а његов латински превод садржи недвосмислени латински појам *subsistentia* како би се са већом јасноћом изразила јединственост и једност Христове Личности, постојање Његовог Бића.⁴⁰

Мансијев зборник текстова светих саборā Цркве у исповедању христолошке вере цариградског патријарха Флавијана (448. године) доноси израз *subsistentia* заједно са *persona* којом приликом се под "*subsistentia*" подразумева реално постојање, односно *биће као реалност*, или модерно речено "*особеност*". Другим речима, може означавати супстанционално постојање бића, реалну особеност. Ако би било уместо да се помало осмелимо у свом истраживању, можда би овај израз могли довести у везу са неојелинским изразом *πρόσωπικότης*. Понекад делује зачуђујуће да израз *subsistentia* није имао већу теолингвистичку традицију, јер је ближи на семантички начин *бићу* него *substantia* (која више, према античкој семантици, тежи суштини бића, а не сâмом бићу, то јест личности). Ипак, у *Мансијевом зборнику за историју Цркве* проналазимо израз *subsistentia* и то у значењу постојања реалног бића или макар реалности бића, можда (мада не и сасвим сигурно) као синоним за "*persona*". На основу Флавијановог доктринарног теолингвистичког корпуса, сматрамо ово интересовање корисним за савремену теолингвистику: да се израз *subsistentia* може довести у корелацију са изразом *persona*, и, уистину је целисходно размотрити ту корелацију двају термина, јер их у таквој корелацији проналазимо у списима *Мансијевог зборника текстова светих саборā* као и у корелацији јелинских термина *ὑπόστασις* и *πρόσωπον*.

⁴⁰ Зато латински превод још увек не користи код Флавијанове мисли *substantia* него *subsistentia*, будући да је класична латинска семантика (за разлику од средњовековне) још увек трајала по том питању и *да би се изразила реалност једне Христове Личности*. Дакле, у V веку код извесних патристичких аутора долази до промоције израза "*subsistentia*" уместо ранијег "*substantia*" (у употреби у Тертулијановим списима где означава "природу, суштину").

На основу претходно реченог потребно је размотрити у којем односу стоје термини *ὑπόστασις* и *πρόσωπον*, односно *subsistentia* и *persona*, и како су употребљавани на локалном сабору у Константинопољу 448. године. Пре тог истраживања било би корисно размотрити и доктринарни дијалог који је вођен између Флавијана и Евтиха, на последњој седници Константинопољског сабора. Подсећамо да је овај дијалог био предочен Оцима на Халкидонском сабору.⁴¹ Флавијан је, након изложења Јевсевија Дорилејског о томе да Евтих не следи веру светога Кирила, упитао Евтиха да ли он исповеда сједињење двеју природā у једном Лицу и једној Ипостаси или не? Евтих је одговорио да исповеда претходно изречено *из двеју природā*. Међутим, Јевсевије је реаговао потпитањем да ли Евтих исповеда те две природе и *након њиховог сједињења*, односно *након богооваплоћења* и да ли верује да је Христова људска природа једносуштна нашој људској природи.⁴² Евтих је одговорио да је његова вера већ изложена писмено, и на Флавијанову молбу да је прочита Евтих је рекао да није у могућности. Флавијан је, потом, запитао зашто није могуће да Евтих чита своје вероисповедање? Затим је питао Евтиха да није то можда текст неког другог?⁴³ Евтих је то порекао позивајући се на сопствено ауторство и на традицију светих Отаца. Флавијан је био изричит да сазна да ли Евтих исповеда једног Христа који је једносуштан Оцу по Божанству и једносуштан нама по човештву. Евтихов одговор је разоткрио његову вероисповедну заблуду. Ипак, он се позивао на своју исправну тријадолошку веру, али са напоменом да је то довољно и да није потребно да наглашава своје учење о евентуалним природама у Христовој Личности.⁴⁴ Флавијаново инсистирање да Евтих одговори на то да ли исповеда Христа са двама природама открило је Евтихову јерес: Евтих је истакао да исповедајући Господа Христа, као Господа неба и земље, *не исповеда да је Он једносуштан нама*.⁴⁵

Флавијан је био детаљан у испитивању. Хтео је да сазна да ли Евтих исповеда да је Христос једносуштан Оцу по Божанству и једносуштан нама по човештву. То питање је и

⁴¹ *Дејния Вселенских Соборов*, Ibid., 124.

⁴² Ibid., 126.

⁴³ Ibid., 127.

⁴⁴ Ibid., 127, 128.

⁴⁵ Ibid., 128.

поставио презвитеру Евтиху. Евтих је одговорио да не исповеда веру да је тело Спаситеља Христа једносуштно нашем људском телу, али да верује да је Богородичина телесна природа заиста истоветна људској природи и да се Бог, уистину, од ње оваплотио. Флавијан је наставио са питањима: - *И тако, значи Дјева је једносуштна нама, од које се оваплотио Владика Христос?*⁴⁶ Евтих је одговорио потврдно. На то је реаговао Јевсевије Дорилејски: - *Али, ако је Мати једносуштна (Богородица), онда је и Он (Христос) јер је Он назван и Сином Човечјим. Следствено томе, ако је Мати једносуштна нама, онда је и Он једносуштан нама по телу.* Чак је и истакнути префект, чиновник Флорентије, присутан на сабору, потврдио Јевсевијево запажање: - *ако је Мати једносуштна нама, онда је, без сумње, и Син једносуштан нама.*⁴⁷ У току испитивања Евтих је покушавао да даје двосмислене одговоре, некада чак и христолошки веома исправне. На префектове вероисповедне констатације Евтих се правдао тако што је изјавио да је његова вера у сагласности са префектовом. Интересантно је да се Евтих обраћа префекту Флорентију, приликом изјаве да иако до тог времена није исповедао да је човечанско тело и тело Божје, он је, ипак, пристао да изјави (у дијалогу са префектом!) да верује у оваплоћење Господње од Дјеве као и у једносуштност Господа Христа људима, притом изјављујући да исповеда да и Христово господство, царство и владичанство јесте уистину са Оцем са којим он седи на престолу славе. Овај заокрет ка христолошкој правоверности је делимично био охрабрујући за део присутних на испитивању.

И поред тога, председавајући су инсистирали да Евтих исказе да ли је сигуран да слободном вољом исповеда претходно изречено.⁴⁸ Флавијан је био опрезан при испитивању, и замолио је архимандрита Евтиха да се изјасни да ли своје приближавање правоверју, исказано у дијалогу са префектом Флорентијем, исповеда слободно или по нужности, страхујући од присуства државних власти: - *Исповедаш ли следствено истиниту веру по неопходности, можда, а не добровољно?*⁴⁹ Евтих је у дијалогу са Флавијаном истакао следеће: - *До овог времена плашио сам се говорити о томе како сам*

⁴⁶ Ibid., ibid.

⁴⁷ Ibid., ibid.

⁴⁸ Ibid., ibid.

⁴⁹ Ibid., ibid.

*знао да је Господ наш Бог, те и нисам хтео да дозвољавам себи да расуђујем о Његовој природи, а говорим онако како Ваша Светост проналази за сходно и поучава о томе.*⁵⁰

Флавијан је, ипак, домишљато указао на то да Црква Константинопоља није додавала нове доктрине у односу на отачку веру и да он сâм (Флавијан) верује као и Оци, у којој вери жели да буде и у којој и обитава. Побожни префект Флорентије, слушајући дијалог између Флавијана и Евтиха, био је решен да опрезно понови вероисповедно питање презвитеру Евтиху: - *Признајеш ли ти Господа нашег, који се од Дјеве родио, једносуштним нама и из двеју природā после оваплоћења, или не?*⁵¹ Префектово питање било је мудро срочено и тражило је недвосмислен одговор, јер је префект ставио нагласак на питање вере у Христову једносуштност људима после оваплоћења! Евтихова изјава била је недвосмислено неправославна, он је истакао да иповеда само једну природу након богооваплоћења, иако је изложио да исповеда Господа из двеју природā пре ипостасног јединства природā.

Сабор је тражио анатемисање таквог учења, на шта је Флавијан био већ спреман, нарочито уз префектову помоћ, ипак, као човекољубив, Флавијан је истакао пред свима да се нада да анатемисање Евтиховог учења може довести до тога да Евтих увиди погрешно вероисповедање и врати се правој христолошкој науци. Префект је поново инсистирао да Евтих образложи да ли верује у Христову једносуштност људима и да ли признаје две природе након богооваплоћења.⁵² Евтих је истрајавао на исповести у то да библијска егзегеза нема јасне извештаје о питању природā у Личности Христовој, те да остаје при томе да постоји само једна природа након Христовог оваплоћења. На то је реаговао епископ Василије из Селевкије исавријске јасно изрекавши и приметивши да ако Евтих не исповеда две природе након оваплоћења, то значи да он исповеда *мешање и сливање двеју природа* у једну природу.⁵³ Сасвим је јасно да је саборско ипитивање имало за циљ да се појасни Евтихово учење, као и то да је Флавијан желео да Евтиха убеди да исповеди светоотачо учење о Богочовеку. За Евтиха је, према свему напред изреченом, основни

⁵⁰ Ibid., 129.

⁵¹ Ibid., ibid.

⁵² Ibid., 130.

⁵³ Ibid., ibid.

проблем био у томе да поверује да једна Личност као што је *Личност Богочовека Христа* може уистину бити *Носилац двеју природā*. Учење о томе да Личност Христова јесте Носилац природā, а да нису природе носиоци личности, није било саставни део сумњиве и недовољно инвентивне христологије која се могла наћи у Евтиховом вероисповедању.

Флавијан је поручио на сабору на основу свега испитаног да је, након све трпељивости и снисхођења Цркве, Евтих остао доследан следбеник Валентина и Аполинарија којима доследно следи према веровању, те није хтео, и поред убеђивања, да се сагласи са истинским христолошким догматима и да оплакујући Евтихову духовну пропаст сабор јесте принуђен да га разреши од сваке свештене делатности и изрекне анатему на његово учење.⁵⁴

На основу Флавијановог инсистирања могло се приметити да је Евтих признавао догађај сједињења двеју природā у Христу, али је питање како је он то разумео, односно који модел сједињења природā је прихватао? Поставили смо, напред, питање у ком односу стоје термини *ὑπόστασις* и *πρόσωπον*, односно *subsistentia* и *persona* како су употребљавани на сабору у *Константинопољу* 448. године. Често се у теологији узима за чињеницу да су оба термина, како су употребљени на Халкидонском сабору, синонимни и еквивалентни један другоме. Одлуке Константинопољског, Флавијановог сабора су имале утицај на Халкидонски сабор те је логично узети за закључак да су на исти начин наведени појмови теолошког језика разумевани и на Флавијановом сабору 448. године.⁵⁵ Ипак, могло би се истаћи да део савремених теолога сматра да иако ови важни појмови теолошког језика стоје у Халкидонском *Оросу вере* један поред другог (као што ћемо имати прилику да проучимо у поглављу посвећеном теологији Халкидонског сабора), они сâми за себе не представљају у потпуности синониме. Наиме, поједини теолошки писци указују на семантичку разлику у нијанси између термина *ὑπόστασις* и *πρόσωπον* (*subsistentia* и *persona*, према Флавијановом речнику ?) приликом чега истичу да *ὑπόστασις* даје значење термину *πρόσωπον* мада оба термина означавају исту личносну

⁵⁴ Ibid., 130, 140.

⁵⁵ V. Vranić, *The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448*, "Philotheos", Belgrade 2008, 215.

реалност, по питању христологије.⁵⁶ Термин *ὑπόστασις* у теолошком језику означава на осетљив начин посебну индивидуалност или личност, то јест личност (већ смо приказали да је свети апостол Павле у Јев 1, 3 користио у том смислу термин *ὑπόστασις*). Потребно је да нарочито истакнемо да је Халкидонски *Орос вере* поистоветио термин *ὑπόστασις* са појмом личности. Следствено томе, можемо тврдити да је Флавијан био христолошки мислилац у халкидонском теолошком вероисповедном контексту и ту је потребно бити веома пажљив истраживач, јер је и Несторије за сврху своје искривљење христолошке интерпретације користио ове богословске термине, али у нехалкидонском христолошком контексту! Наиме, он их је толико међусобно семантички дистанцирао да га је то семантичко раздјелјивање и довело, у смислу погрешне теологије, у јерес. Веома је значајно да Јевсевије Дорилејски, који је међу првима и приметио несторијанске⁵⁷ (па и евтихијанске) заблуде заиста јесте користио оба термина, али у контексту како смо прохалкидонски описали. То посебно наглашавамо јер је Јевсевије био члан саборске Комисије за састављање текста *Ороса вере* у Халкидону 451. године. Осим тога, он је био правник који је знао да води правни поступак и врло је могуће да је он осмелио Флавијана да покрене саборску одлуку за осуду евтихијанства. Није било лако да се Флавијановим и Јевсевијевим залагањем осуди монофизитска јерес, превасходно због тога што се Евтих позивао на богословске ауторитете као што су свети Кирило и свети Атанасије Александријски, које је он погрешно интерпретирао.

Учење светог Кирила које је, заиста, било у халкидонском теолошком вероисповедном контексту (као што ћемо видети у наставку ове студије, и Халкидонски сабор је био "кириловски" на првом месту), његово учење било је и након *Томоса сједињења* из 433. године различито сагледавано: за православне тумаче постојао је Кирило "дипломата" и "прохалкидонац", и таквог су га видели Флавијан и Јевсевије (као и папа Лав, што ће посебно бити приказано), а са друге стране, за Евтиха и његове присталице постојао је Кирило "монофизитски" као противник антиохијске теолошке

⁵⁶ A. R. Vine, *An Approach to Christology*, London 1948, 410. Idem V. Vranić, *ibid.*, *ibid.*

⁵⁷ Јевсевије Дорилејски је као константинопољски правник ставио на врата храма свете Софије писану оптужницу против Несторијеве јереси (коментар аутора). Упореди са А. В. Карташов, *Васељенски сабори*, I том, Вршац 1995, 271.

мисли. Ипак, Флавијан и Јевсевије су пронашли оно ново, некириловско и јеретичко код Евтиха: он је донео јеретичку новину да Христово човештво није једносушно људима; ту опасну по сотириологију дефиницију Црква је препознала и осудила. Црквена христологија ће Лавовим одговорним пастирским карактером и богословски писменим језиком добити нове јасније изразе по питању теолошког језика којима се користимо и ми, хришћани, данас.

5. СВЕТИ ЛАВ ВЕЛИКИ РИМСКИ КАО ЧУВАР ПРАВОСЛАВНЕ ХРИСТОЛОГИЈЕ ВАСЕЉЕНСКЕ ЦРКВЕ.

5.1. Животопис и пастирско дело светог Лава Великог

Пре него што почнемо изучавати Лавову богословску мисао, прво христологију, а потом и сотириологију са антропологијом, потребно је имати увид у житије овог светог Оца и богословског писца. Подаци о његовом најранијем животном добу су веома оскудни, али западна патристика обично узима да је рођен између 390. и 400. године наше хришћанске ере. Такође, црквена традиција сматра да је његов отац Квинтијан (Quintianus)⁵⁸ био пореклом из италске Тоскане као и да је северно етрурски град Волатере (Volaterrae, данас - Волтера) био место његовог рођења. О Лавовој младости, нажалост, не можемо много сазнати јер његова писма и омилије не откривају у већој мери његове биографске податке. Сасвим је сигурно да је рођен у побожној хришћанској породици као и да је стекао изузетно и световно и богословско образовање, одраставши у хришћанским врлинама.⁵⁹ Можемо сасвим разумљиво закључити следеће из његовог искључиво латинског стила у писању: он је избегавао коришћење списа паганских писаца и према своме признању није био добар познавалац грчког језика, те се његово образовање може назвати импликацијом латинске хришћанске едукативне сфере. Светска историја је врло добро приказала да је управо латинска (италска) хришћанска култура била она духовна снага која је од младог Лава створила Лава Великог, једног од најзначајнијих римских епископа у историји, са латинском културном традицијом, као и изврсног италског богослова и бранитеља истине о Личности Господњој против оних који су у своме кривоверју били њени противници – несторијанци и евтихијанци. Но, понекад је било евидентно да су, и поред најбољих намера за одбрану православне христологије, ненамерно, у Лавовом теолошком језику употребљаване двосмислене и нејасне формулације као што је она да "природа људска дејствује своје", због чега је његова христологија имала и већу опозицију у епископским круговима Илирика, Палестине и

⁵⁸ *De vita S. Leonis Magni*, PL 54, 49.; Св. Јустин Поповић, *Житија светих, за фебруар*, Београд 1973, 339.

Такође, св. еп. Николај Велимировић, *Пролог – фебруар*, Београд 2004, 135.

⁵⁹ Св. Јустин Поповић, *Ibid.*, *ibid.*

северне Африке, јер је део епископата мислио да Лав пише да људска природа Христова дејствује своје без општења са божанском природом. Наш труд ће бити усмерен ка томе да покажемо да ове недоумице теолошког језика, премда неопрезно, свети Лав није користио у том смислу, и да је увек писао христолошки православно, те да је при опису деловања људске природе Христове имао у разматрању *њено општење са Христовом божанском природом* и то на тај начин да је *Христова Личност та која дејствује природама*, а не природе саме по себи. Но, ипак, чини се да је била потребна већа тежња у Лавовој богословској терминологији да се покаже да је Личност Христова, а не природе, узрок и последица христологије, то јест да се комуникација својстава природā (божанске и човечанске) више доведе у непосредну везу са Личношћу Богочовека Христа као узроку и Субјекту којем се дугује комуникација својстава (предикатā).

Друштвено – политичко и интелектуално окружење у којем је растао млади Лав било је доба декаденције Западног римског царства које је већ 410. године претрпело страшно варварско пустошење од стране Гота, и након којег, чини нам се, Рим више није могао да врати стари сјај.⁶⁰ То је време друштвене транзиције у којој је паганство сасвим већ ослабљено и када ни у држави ни у италској Цркви није постојао неко ко би могао да засени величину Лавовог лика. Током његове младости опасност пелагијанске јереси је значајно уздрмала Цркву на Западу, и сасвим је сигурно да је Лав (Леон) којег спомиње

⁶⁰ Визиготско пустошење Рима и Средње Италије предвођено војсковођом Аларихом било је последица визиготских миграција са балканских подручја на Италско полуострво где су Визиготи за време цара Хонорија покушали да оснују своје ново краљевство. Потребно је истаћи чињеницу да Визиготи у то време нису више били пагани - они су били аријанци, дакле, следбеници Аријеве христолошке јереси. Стога, то није био сукоб између пагана и хришћана, него сукоб између агресора аријанаца и православних саборних хришћана. Пре тога, Визиготи су опустошили велики део јужне Грчке и Илирика, те су дошавши у Италију већ 408. и 409. године покушали инвазију над градом Римом. Римски сенат је успео да издејствује одбрану града плаћањем високог данка Визиготима као и постављањем новог цара који би био вандалски вазал. Према савременицима (Прокопије, Јероним) време опсаде Рима било је изузетно тешко за становнике града: економска декаденција, глад и политичка нестабилност принудили су понеке млаке хришћане да практикују и паганске обичаје, како наводе поједини извори из времена понтификата папе Инокентија I. Освајање Рима 410. године било је неизбежно, а историчари сведоче о бруталности визиготског напада, мада поједини наводе да је Аларик штедео саборне хришћанске храмове, па макар и био аријански владар. Након пљачке, Аларикова војска је напустила град, али је са собом одвела у ропство многе становнике Рима као и ћерку цара Теодосија II, Галу Плакидију.

Августин у својој преписци са папом Зосимом као посредника између Римске и северноафричке Цркве, заправо свети Лав, будући епископ римски. За време понтификата светога Келестина Римског (422 -432), изразитог борца против несторијанства и пелагијанства,⁶¹ Лав је био папин архиђакон који је већ стекао веома добру репутацију у хришћанском свету.⁶² Свети Јован Касијан који је написао чувени спис против несторијанства *De Incarnatione Christi contra Nestorium haereticum*⁶³ назива га "украшом Римске Цркве и службеником божанске мисије".⁶⁴ Касијан је написао дело на молбу сâмога Лава и посветио је спис управо њему. Године 431. када је одржан Трећи васељенски сабор у Ефесу, свети Кирило Александријски је молио архиђакона Лава да апелује на папу Келестина како би се преиспитало црквено деловање Јувеналија, архиепископа јерусалимског. За време папе Сикста III (432 - 440) свети Лав се поново спомиње у Просперовом спису *Chronicon* (највероватније око 440. године) и то поводом борбе против пелагијанства као онај који је својим саветима папи Сиксту помогао у разобличавању делатности Јулијана Екланског.⁶⁵ Не би нас требале зачудити црквено – историјске прилике у вези са тако раширеном појавом пелагијанског учења: почетком V века Пелагије је дошао у Италију где је затекао веома ниски ниво хришћанских етичких норми у свакодневном животу. Ова ситуација га је нарочито навела да размишља о питању односа човека према греху у којем је неизоставно присутна тема човекове слободне воље. Познати средњовековни британски историчар раног средњовековног хришћанства у Британији, Беда Венерабилис (+735), оставио нам је писано сведочанство да се у времену владавине ромејског императора Аркадија, који је на власт дошао 394. године, појавио

⁶¹ Погледати И. Марчетић, *Пастирско-богословска делатност Келестина I, епископа римског, против пелагијанског и несторијанског учења*, Богословље 2, Београд 2011, стр. 61. Такође, *Посланица светога Келестина Несторију о заштити православне вере*, превео са латинског И. Марчетић, Богословље 2, Београд 2008., стр. 109.

⁶² *De vita S. Leonis Magni*, PL 54, 51-52.

⁶³ *О оваплоћењу Христовом, против Несторија јеретика*, PL 50, 11 . Приказ христолошке мисли светога Јована Касијана видети код И. Марчетић, *Свети Јован Касијан као богослов богооваплоћења*, зборник *Српска теологија данас 2011.*, Београд 2012., стр. 489-504.

⁶⁴ *Ioannis Cassiani Massiliensis Presbyteri De Incarnacione Christi contra Nestorium haereticum, Praefacio ad Leonem Romanae Urbis Episcopum*, PL 50, 10.

⁶⁵ Јулијан Еклански је због подржавања пелагијанског учења удаљен са епископске катедре након чега је покушавао да формалним исповедањем Православља поврати бившу епископију.

Британац Пелагије (the Briton Pelagius). Пелагије је почео да учи да за спасење човечанству није обавезна Божја милост (man has no need of God's grace)⁶⁶ и учитељи Цркве су се борили са овом јереси која је врло брзо нашла заштитника од стране извесног епископа Јулијана Кампанског. Беда Венерабилис нас обавештава да је врло брзо пелагијанска јерес почела да се шири у Цркви у Британији нарочито заузимањем извесног пелагијанца Агрикола, сина пелагијанског прелата Северијанија. Пошто је проблем постајао све озбиљнији, британски епископи су решили да у борби против ове јереси, "која греша против Божје милости", потраже помоћ правоверних епископа у Галији. Био је сазван сабор галских епископа на којем је решено да се најозбиљније помогне правоверној Цркви у Британији и као вођа ове посебне мисије изабран је епископ Герман (the apostolic bishop Germanicus) из Оксера који је отишао у Британију и који је са успехом утврђивао правоверно хришћанство против пелагијанаца.⁶⁷ Међутим, за то време јерес се већ проширила у Цркви на Западу. Пелагијев ученик Келестије се нарочито истицао у ширењу јеретичког учења, а након што су Готи 410. године привремено освојили Рим, Пелагије и Келестије су отишли да потраже уточиште у афричкој Цркви, код блаженог Августина, епископа Ипонског. Међутим, блажени Августин је врло брзо реаговао на пелагијанску јерес истичући да је Божја милост неопходна за спасење човека.⁶⁸ Пелагије је потом отишао у Свету Земљу док се Келестије задржао у Картагини где је био осуђен за јерес на Картагинском сабору 412. године. Келестије је, затим, нашао уточиште у Ефеској Цркви, а један сабор у Палестини је чак оправдао Пелагија. Коначно, проблем Пелагијеве јереси морала је да реши и Римска Црква која је у личности папе Иннокентија I (401- 417) потврдила одлуке још једног Картагинског сабора из 416. године на којем су Пелагије и Келестије осуђени као јеретици. Јерес се након мисије епископа Германа поново раширила у Британији, те је Герман морао да се врати у британску Цркву како би опет подржао правоверје.

⁶⁶ Bede The Venerable - Venerabilis, *Ecclesiastical History of the English People*, London 1990, 56.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ J. L. Gonzales, *Story of Christianity, Volume I, The Early Church to the Down of the Reformation*, New York 2010, 248 - 249.

Година 440. била је пресудна у животу светог Лава Великог. Историја западног хришћанства ће га свакако анализирати као једну од најзначајнијих личности тог периода, и у црквеном и у друштвеном животу, а превасходно у историји Римске Цркве. У том периоду социјална дешавања у Италији била су у критичним моментима: Еције, саветник царице – регентиње Плакидије дошао је у сукоб са својим опонентом Албинијем, генералом Галије. Била је потребна личност која ће успети својим угледом, достојанством и поверењем да изглади овај политички сукоб. Избор је дошао на Лава као изасланика папе Сикста. Лавово посланство се показало као веома успешно, али је у међувремену преминуо папа Сикст. Без икаквог двоумљења, највиши клир Римске Цркве је за катедру римских епископа̄ изабрао светог Лава, што је верујући народ дочекао са великим одобравањем. Ово је још једно историјско сведочанство колико је Лавова личност уливала поверење не само код италског клира него и у италском друштву. Како Лав у том периоду још увек није стигао у средњу Италију, послано је изасланство које би убрзало његов долазак у Рим. Након четрдесет дана Лав је стигао у Рим свечано дочекан у Цркви и са овацијама верника̄, те је крајем септембра обављено његово рукоположење за свештеника, а потоп и хиротонија за епископа римског. Већ у првој години свог епископства Римском Црквом Лав је почео са борбом против пелагијанског учења. Имамо сачуване његове проповеди које управо потврђују ту чињеницу и једна од првих таквих записаних проповеди била је упућена епископу Аквилеје:

Од нашег врлинског светог брата и саепископа Септимија који је споменут у посланом писму разумели смо да су је неки од часног свеиштенства и ђаконства и од различитог клира у твојој епископији, који су пали у кривоверје Пелагијевог и Келестијевог учења, ступили у заједницу са католичанским верницима без претходног порицања својих грешака што се захтева од њих, и да, док су пастири постављени да надгледају (духовно) стадо спавали, вукови обучени у јагњеће рухо су се својим бестијалним умовима успротивили Господу, практикујући оно што није дозвољено чак и да нису били преступници онога што налажу наши канони и уредбе...⁶⁹ Нека (у својој жељи да приђу католичанској Цркви) они јавним исповедањем осуде аутора овог погрешног учења и нека се одрекну свега што

⁶⁹ На овом месту свети Лав разматра одредбе Првог васељенског сабора о томе да су клирици обавезни остати у оној епархији у којој су примили рукоположење.

Саборна Црква одбацује по питању његовог учења, и нека обзнане потпуно и отворену изјаву, сопственом руком потписану, да су вољни да приме и потпуно подрже све саборне уредбе које су потврђене ауторитетом Апостолске столице која је дала усмерење у борби против ове јереси... Јер, Апостол каже – "Благодаћу сте спасени кроз вјеру; и то није од вас, дар је Божји; Не од дјела, да се не би ко хвалисао. Јер смо његова творевина, саздани у Христу Исусу за дјела добра, која Бог унапријед припреми да у њима ходимо..." (Еф. 2, 8 -10) ⁷⁰

Такође, Лав Велики наступа са истом пастирском и ауторитативном ревношћу када се обраћа епископима кампанијске и етрурске епископије око 443. године, а проналазимо да је 444. године давао савете и епископима Илирика који је у том времену био у канонско - правном смислу на сâмој граници деловања источне и западне Цркве; године 445. он је полемисао са Кириловим наследником на катедри Александријске Цркве, Диоскором, својим будућим противником по питању христолошког догмата; 446. и 447. године Лав је деловао као епископ у областима северне Африке, Шпаније и Сицилије. Овом приликом наводимо и један Лавов проблематични сусрет из 444. године са епископом Иларијем из Арла у Галији: наиме, Иларије, епископ Арла, је на локалном сабору у Галији свргнуо епископа Келидонија због његових наводних преступа према канонима галске епископије. Епископ Келедоније, који није сматрао своје свргнуће регуларним, обратио се епископу Римске Цркве. Епископ Иларије је покушао исто, и то у зимском периоду, али није био уважен са Лавове стране те је био принуђен да се врати у Галију. Након свега овога, папа Лав је издао указ према којем се епископ Келедоније враћа у звање епископа, а епископу Иларију се одузимају ингеренције над свим црквеним територијама епископије са седиштем у Вјену ⁷¹ над којима је до тада имао јурисдикцију (*Leo Magnus, Epistola X, Ad*

⁷⁰ *Epistola I Sancti Leonis Magni, Ad Aqualiensem Episcopum, PL 54, 593. "Relatione sancti fratris et coepiscopi nostri Septimi, quae in subditis habetur, agnovimus quosdam presbyteros, et diaconos, ac diversi ordinis clericos, quos Pelagiana et Coelestiana haeresis habuit implicatos, ita in vestra provincia ad communionem catholicam pervenisse, ut nulla ab eis damnatio proprii exigeretur erroris, et pastoralibus excubiis nimium dormintatibus, lupos ovium pellibus tectos in oville Dominum non depositis bestialibus animis introisse et quod per auctoritatem canonum decretorumque nostrorum ne insontibus quidem conceditur."*

⁷¹ Галски град Вјен је веома важно место за хришћанску историју јер је повезан са хришћанством апостолског периода. Према Светом Предању, први епископ града Вјена био је свети Крискент, сарадник

Episcopos per Provinciam Viennensem Constitutos, PL 54). То је само један случај из предхалкидонског времена на чијем примеру се уочава Лавова правна ажурност као епископа.⁷²

Године 444. папа Лав је имао консултације са Кирилом Александријским и Пасхасинијем, епископом Лилибеума (*Lilybaeum*)⁷³ по питању дана празновања Васкрса у тој години. Вративши се у Рим, православни папа је започео одлучну борбу против манихејства, јер се број следбеника ове секте нарочито повећао у Риму од 439. године када су избеглице из Картагине дошле у град бежећи од освајачког похода вандалских хорди које су великом брзином заузимале северну Африку, претећи и сâмом опстанку северноафричке хришћанске заједнице која је припадала католичанској (саборној) Цркви. Према указу папе Лава по целом престоном царском граду спроведени су истражни поступци против присталица овог учења и то на комбинованим суђењима грађанско – црквеног карактера. Откривени су чак и гнусни злочини које су починили поједини

светог апостола Павла. Свети апостол Павле изричито спомиње светог апостола Крискинта у *2 Тим 4, 10* пишући да је отишао "*Крискент у Галатију, Тим у Далмацију*". Након времена проведеног у Галатији, свети Крискент је током једног периода управљао Црквом у Вјени, у Галији, и када је тамо учврстио хришћанску веру и поставио црквене старешине и епископа, вратио се у Галатију где је мученички пострадао. Године 117. Цркве Божје у Вјени и Лиону обратиле су се посланицом Црквама у Азији и Фригији описујући страдања хришћанских верника. Такође, потребно је изнети и чињеницу да је 314. године епископ града Вјена по имену Верије присуствовао помесном сабору у Арлу на којем је било разматрано питање донатизма који је још једном био осуђен као противцрквени религијски покрет. Зато можемо приметно увидети да је папа Лав, услед свих наведених чињеница, почевши од сâмог апостолског порекла хришћанства у граду Вјену, имао посебан обзир према црквеној заједници овог поднебља.

⁷² P. Schaff, H. Wace, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series II, Volume XII, Leo the Great, Gregory the Great*, Edinburg-Michigan, 1890, reprinted 1997, VI-Introduction.

⁷³ Лилибеум - град на Сицилији, основан 396. године пре рођења Христовог, од стране Картагињана. Град је био веома важно стратешко поље токо првог Пунског рата. Након завршетка рата, постао је римски град и важно географско полазиште у ратовима Рима са Картагином. Почетком V века хришћанске ере град је страдао под најездом вандалских племена. За историју хришћанства је веома занимљиво да је присуство хришћанске вере нарочито документовано за време епископства папе Зосиме 417/418. године као и да је тада основана епископија са седиштем у том римском граду. Данашњи назив града - Марсала није латинског него сараценског порекла.

припадници ове секте, а ако током судског поступа нису хтели да се одрекну манихејске јереси били су протерани или се са њима поступало према указу цара Валентинијана. Папа Лав је био веома узнемирен чињеницом да је манихејство узело толико много маха код извесног дела римског становништва, стога је настојао да својим ауторитетом приволи царску власт за једнаки третман против манихејства и у другим пределима Западног римског царства где је ово учење угрожавало хришћанску пастирску мисију.

Касније ћемо имати прилику да пружимо потпунију слику о улози папе Лава у борби против монофизитског учења због чега га се и Црква сећа и приписује му заслуге великог црквеног учитеља у вери и побожности, ради његовог труда којим је утврдио и изразио веру Црве у оваплоћење Божјег Сина (*Incarnatio Filii Dei, fides in veram Incarnationem Filii Dei*), што је заправо и један од суштинских задатака ове студије. Пре тог опширнијег испитивања, потребно је да још једном употпунимо богословско – историјску слику дешавања која је претходила појави евтихијанства, а била је веома битна за изграђивање Лавове личности као великог црквеног пастира. Није само манихејство узнемиравало Лавову савест: *прискилијанство* је у пределима мисијске делатности Цркве у Шпанији такође ометало ширење католичанске вере. *Прискилијанско учење* о дуализму које се заснивало на гностичко – манихејским ставовима још од IV века је стекло многобројне присталице на Иверијском полуострву. И Аурелије Августин и Лав Велики су се трудили да сузбију ову јерес која ће тек у VI веку почети да слаби са својим утицајима. Лав је у том циљу написао посебну посланицу епископу Туривију Астуријском (*Leo Magnus, Ep. XV Ad Turribium, PL 54*). Износимо део Лавових мисли:

... Јер нема нечистоће која није преспела у ово учење од појмова свију врста јеретикā, јер су помешали заједно мноштво талоба из блата земаљских мудровања од којих направивше нечисте напитке који су довољни да их у потпуности окушају они сáми, док неки други окусише само део тих (јеретичких) порција... Овом страшном лудилу припада безумље и о томе да је целокупност тела човековог условљено са дванаест знакова зодијака и да сваки део (тела) влада према властитим моћима, и тако човека (створење), којег је Бог створио према своме

обличју, они (јеретици) ставише под овај јарам (*et creatura quam Deus ad imaginem suam fecit, in tanta sit obligatione siderum*).⁷⁴

Оно што даље можемо приметити је да у истој посланици Лав препознаје код прискилијанаца погубна учења која они деле са јеретиком Савелијем и патрипасијанима, у њиховом порицању тријадологије:

*И на првом месту исказано је како они несвето држе учење о Светој Тројици: они исповедају да су Личности Оца, Сина и Светога Духа једна те иста, и да је исти Бог био назван сада Оцем, сада Сином, сада Светим Духом; и као да Онај који је родио (= Сина пре свих векова, комент. аут.) није посебан и други, нити да је други Онај који је Јединородни, и поново као да нити је други Онај који проиходи од обојице,⁷⁵ још и као да неподељено јединство мора бити разумевано са три различита имена, али тако да не подразумева три Личности. Ову врсту богохуљења су преузели од Савелија чији следбеници се са правом називају патрипасијанима, такође, јер ако је Син идентичан са Оцем, страдање Сина је страдање Оца (*patris - passio*), и Отац је преузео на Себе све што је Син преузео у обличју слуге, у послушности Оцу. Што је несумњиво у супротности са католичанском вером која исповеда (признаје) Тројицу у Божанству са једном суштином (*ὁμοούσιον, que Trinitatem Deitatis sic ὁμοούσιον confitetur*), на такав начин да она верује посебно у Оца, Сина и Светога Духа као посебне и нераздружљиве, без забуне, као вечне (Личности) без времена, и једнаке међусобно без разлике (у достојанству; *ut Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum sine confusione indivisos, sine tempore sempiternos, sine differentia credat equales*) – јер то није иста личност него иста суштина која испуњава Јединство у Тројици (*quia Unitatem in Trinitatae non eadem persona, sed eadem implet essentia.*)⁷⁶*

⁷⁴ Leo Magnus, *Epistola XV ad Turribium Asturicensem Episcopum, De Priscillianistarum erroribus*, PL 54, 679.

⁷⁵ У одељку текста наведене посланице је делимично, према наведеном, присутно учење о Filioque.

⁷⁶ "Primo itaque capitulo demonstratur quam impie sentiant de Trinitate divina, qui et Patris et Filii et Spiritus Sanctii unam atque eandem asserunt esse personam, tamquam idem Deus nunc Pater, nunc Filius, nunc Spiritus

Међутим, прискилијанство и манихејство су долазили као недаће са општом политичком невољом за Западно царство; као што је истакнуто вандалска племена су већ у то време окупирали северну Африку, и припадници саборне Цркве су били изложени патњи и друштвеној нестабилности. У историји се, ипак, узима да је почетак пропасти Западног римског царства почео у последњим данима 406. године упадом Германа. Римска војска је западноримске провинције оставила небрањеним када су 406. године Вандали, Алани и Свеви уједињени прешли залеђену реку Рајну што им је омогућила изузетно хладна зима те године. Нестабилност галских провинција је довела и до узурпација у политичком животу сâмога царства: Констанције III је из Британије дошао управо у Галију настанивши се у Арлу, седишту архиепископа. Визиготски краљ Аларих је успео 24. августа 410. године да упадне у Рим и да током три дана изврши пљачку града. Ипак, брак Алариховог наследника Атаулфа са Галом Плакидијом (ћерком из првог брака римског цара Теодосија I успео је да привремено доведе до примирја, али био је само привремено политичко решење за привидну стабилност у политици. Као што је наведено у студијским истраживањима проф. Стивена Мичела Оросија, спис *Историја против пагана*, чије писање је наручио блажени Августин како би објаснио да готски поход на Рим није последица занемаривања поштовања богова незнабожачког пантеона, садржи познате чињенице из Атаулфовог сагледавања ромејске цивилизације тог периода, сагледавање једног варварског краља "који је желео да Римско замени Готским царством; тако би, једноставно речено, оно што је било Романија постало Готија, а Атаулф би постао оно што је некада био цар Август."⁷⁷

Sanctus nominetur; nec alius sit qui genuit, alius, qui genitus est, alius qui de utraque processit; sed singularis unitas in tribus quidem vocabulis, sed non in tribus sit accipienda personis. Quod blasphemiae genus de Sabelii opinione sumpserunt, quibus discipuli etiam Patripassiani merito nuncupantur; quia si ipse est Filius, qui et Pater, crux Filii, Patris est passio; et quidquid in forma servi Filius Patri obediendo sustinuit, totum in se Pater ipse suscepit. Quod catholicae fidei sine ambiguitate contrarium est, quae Trinitatem Deitatis sic ὁμοούσιον confitetur, ut Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum sine confusione indivisos, sine tempore sempiternos, sine differentia credat equales, quia Unitatem in Trinitatae non eadem persona, sed eadem implet essentia." (Epistola XV ad Turribium Asturicensem Episcopum, De Priscillianistarum erroribus, PL 54, 680-681).

⁷⁷ С. Мичел, *Историја позног Римског царства 284-641.*, прев. са енглеског У. Миливојевић, Београд 2010, 158.

Политички брак између готског краља и римске принцезе није потрајао јер је Атаулф био убијен у Шпанији 415. године, а његов политички наследник Валија је послао Галу Плакидију цару Хонорију под чијим захтевом је она морала да ступи у нови брак са политичким узурпатором Констанцијем III који је већ узурпирао власт у Галији. У том браку је рођен потоњи западноримски цар Валентинијан III који је владао Западним царством у време одржавања и Трећег и Четвртог Васељенског сабора, и са којим ће римски епископи, попут светог Келестина и светог Лава, одржавати значајну преписку по питању богословских расправа тог периода (несторијанским и евтихијанским). Ипак, вратимо се на закључак да је Западно царство након Аларихове пљачке већ почело да пропада, а локални римски земљопоседници у западним римским провинцијама су увидели да римска војска више није у могућности да их штити те су имали сопствене споразуме са варварским дошљацима или су се сâми бранили. Такође, потребно је истаћи да се исте 410. године, када је Аларих опљачкао Рим, и Британија званично отцепила од Римског царства. Порески приходи су се смањивали, царство је сиромашило и све више срљало у пропаст. Знаменити епископи Рима, Келестин и Лав, су често морали да преузимају политичке иницијативе у корист хришћанске пастве у средњој Италији. Сетимо се да је папа Келестин послао представнике на Трећи Васељенски сабор у Ефесу 431. године, јер није био у могућности због политичке нестабилности да присуствује сабору којем је уистину желео присуствовати, јер је управо његовом иницијативом Несторијева јерес била осуђена у Риму на локалном сабору 430. године.⁷⁸

У том периоду Лав је био папин архиђакон у Риму и сведок и готских и вандалских проблематичних деловања против римске, већ християнизоване цивилизације. Вандалски владар Гајсерих је организовано, групишући своје следбенике у осамдесет контингената од по хиљаду људи (укључујући и невојно, пратилачко људство), прешао у северну Африку што наводи на податак да је у овој инвазији учествовало око 20. 000 војно опремљених људи, будући да је остатак људства представљала неборачка популација. Историчар W. Goffart у својој студији *Римљани и варвари Лета Господњег 418-584. – Начини*

⁷⁸ *Fragmentum Sermonis quem Coelestinus in consilio Romano habuit adversus haeresim Nestorii*, PL 50, 457- 458.

прилагођавања сматра да је ова цифра са историјске тачке гледања није веродостојна.⁷⁹ Али, како год да се узме у обзир, огромна вандалска војска је у време папа Келестина и Сикста наносила велике невоље општој православној хришћанској цивилизацији (на овом месту још једном се подсећамо да су у времену похода на тековине културе Цркве у северној Африци, Вандали већ били примили аријанство, то јест (псеудо)хришћанство у аријанској верзији, тако да то, макар формално гледано, није био поход паганске војске. О преумљењу паганске нарави Вандала узалудно је и писати будући да суровост њихових освајачких тежњи говори како нису разумели хришћанску поруку, макар и она била интерпретирана у кривоверној аријанској варијанти (сасвим је евидентно да нису ни разумели богословски значај термина $\beta\rho\omicron\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$, то јест тековине никејског хришћанства). Као што је већ истакнуто, Картагина је пала 439. године и папу Лава је на сâмом почетку управљања Црквом на Западу у граду Риму сачекао велики број избеглица из северне Африке. Папа је морао да води и друштвену политику, или да се изразимо прикладније, социјалну пастирску мисију. Епископија блаженог Августина са седиштем у Ипону у северној Африци је успевала пре свог пада 431. године да пружи вишемесечни отпор, али то су само ретки примери снаге локалног отпора. Иако је 435. године споразум са Римљанима препустио Вандалима Мавританију и западну Нумидију, то их није спречило у освајању Картагине и других градова проконзуларне Африке и Бизанцене. Вандали су на тај начин успели да изврше политички утицај на Западно римско царство више него било која варварска група током тих деценија поставши претња и за сâму Италију. То се показало убрзо веома тачним. Године 441. када је Лав већ почео да савесно делује као пастир Цркве Христове, вандалска поморска флота је кренула према Италији и претпоставља се да је флота цара Теодосија II успела да их одврати од намере да освоје и Рим. Наредне 442. године западноримски цар Валентинијан III није имао другог избора него да и новоосвојене северноафричке области које су Вандали освојили, проконзуларну Африку и Бизанцену, новим споразумом призна за вандалске територије. Међутим, измењен је споразум из 435. године који је допуштао вандалску власт над Мавританијом и западном Нумидијом и Вандалима су препуштене нове наведене северноафричке провинције које су биле значајан економски ослонац за Западно царство, али су

⁷⁹ W. Goffart, *Romans and Barbarians AD 418-584: The Techniques of Accommodation*, Princeton University Press 1980, 231-235.

Мавританија и западна Нумидија поново враћене под римску власт.⁸⁰ То је требало да гарантује један споразум са Вандалима који ће бити на сигурнијим основама. Те сигурније основе нису могле зауставити крај једног старог света и почетак и генезу једног новог света који се називао на позорници европске и светске историје. Свети Лав је одрастао и деловао у једном таквом несигурном историјском контексту, али је био свестан да је идентитет Цркве у њеном есхатолошком поимању, као и да та иста Црква са есхатолошким идентитетом делује у овоме свету, овде и сада. Рекли бисмо да је програм Лавовог пастирског и богословског деловања био – Царство Божје, *Regnum Dei*, као порука Јеванђеља Спаситељевог и мисија у свету, *missio in mundi*, кроз чување апостолске вере, неокаљане и аутентичне, сачуване од јереси, како би тај програм био пренешен народима света у складу са Христовим речима "*Идите и научите све народе...*" Све је то утицало да овај изразити пастир Цркве добије назив "Велики". Богољубље и човекољубље који су били његова главна инспирација у очувању јединства, то јест саборности Цркве и њене апостолске вере описане у аутентичној теологији, као и сазнање да је свакоме човеку као икони Божјој потребна реч спасења, уздигли су га на висину Отаца Цркве попут примера доброг архипастира и хришћанина "у мери раста висине Христове" (Еф 4, 13), који је учећи о Богочовеку постао обожени човек у Богочовеку.

Пре излагања Лавовог деловања по питању очувања вере у Христа као Богочовека, то јест по питању православне христологије, споменимо још један, изузетно важан историјски догађај који нам открива свестрану вредност личности овог учитеља Цркве. Тај догађај представља чувени историјски сусрет папе Лава са хунским краљем Атилом 450. године, догађај који је инспирисао многе писце као и уметнике попут Рафаела Сантија, Франческа Солимене и Алесандра Аљгардија, а данас и редитеље и ствараоце кинематографске уметности савременог филма. Након што је Атила основао пространу хунску државу са седиштем у Панонији и након што је уговорио годишњи новчани данак са Источним римским царством, окренуо се ка освајању Западног римског царства и то освајању његове престонице, Рима. Међутим, освајање је почело покораванем западних провинција и Галија се нашла прва на освајачком путу хунског краља. Након битке на Каталаунским пољима, Атила је решио да оствари своју стару намеру о браку са Оноријом,

⁸⁰ С. Мичел, *Ibid.*, 162.

сестром Валентинијана III. Са тим је постојала и примарна жеља за освајањем града Рима. Прешавши Алпе, брзо је освојио италијанске градове на северу полуострва, док је сâм цар Валентинијан из Равене пребегао у Рим. Генерално гледано, о хунском походу на Галију 451. године сазнајемо и из Лавових посланица источноримском цару Маркијану.⁸¹ Такође, из Лавових посланица цару сазнајемо да је Лав изразио задовољство због одласка варварā из Италије који је омогућен и слогом двојице царева (источноримског и западноримског) "која је поразила безумне грешке јеретикā и непријатељство варварā".⁸²

Хунска војска се 451. године приближавала Риму, а Валентинијан је имао поверења у само најближе сараднике како би спасао град. Међу њима се налазио на првом месту папа Лав. Папа се сусрео са Атилом код града Минција. Историјски извори сведоче да је мудрост и дипломатија папе Лава утицала да Атила промени своје освајачке намере и тако је папа Лав спасао Рим. У Предању је забележена дидактична књижевна повест о томе да је Атила имао виђење два ангелолика човека који су били са папом Лавом док је он причао са њим, упозоравајући Атилу да се одврати од освајачке интенције. Исто Предање казује да су та двојица светитеља били првоапостоли Петар и Павле. Са научне тачке гледишта је сасвим сигурно да је папа Лав вештом дипломатијом утицао на хунског краља, не наводе се други политички елементи који су учествовали у процесу Атилине промене мишљења. Све друго о чему говоре агиографски подаци сигурно имају научног основа мада је за многе ствари из хришћанске књижевности поводом ових знаменитих догађаја потребан и искрени значај вере, што је покрет слободне воље читалаца. Писац ових редова једнако узима у обзир и са уважавањем се односи и према агиографским и према историјско – световним подацима. Тим пре, што многи историчари не могу логиком овог света да објасне зашто се сурови хунски краљ повукао пред појавом једног мирољубивог човека. Не назире ли се одговор ипак у агиографско – метафизичком контексту описа догађаја?

⁸¹ O. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns: Studies in Their History and Culture*, University of California Press: Berkeley and Los Angeles 1973, 129.

⁸² *Leo Magnus, Epistola XXXIX*, ACO II: IV, 41.

Веома је занимљиво да о Лавовом сусрету са Атилом налазимо и писани податак у једној посланици источних епископа папи Симахију, написаној 512., или 513. године, у којој се спомиње да је папа Лав у V веку преговарао са хунским краљем и о слободи заробљених римских грађана, и хришћана, али и оних који су били новојудејске или пак паганске вероисповести. То изричито наводи историчар Otto Maenchen-Helfen у свом спису *Свет Хуна: Студије о њиховој историји и култури*,⁸³ иако у својој студији избегава религијске конотације код дескрипције овог догађаја; чак их понекад упоређује са паганским митовима. Но, овде не можемо посветити место оповргавању оваквих неоправданих паралела са неким митолошким представама из паганске прехришћанске ере, будући да то захтева већи студијски простор и будући да је личност папе Лава и његова христологија (то јест христологија Цркве) примарни циљ ове студије, али можемо сасвим са сигурношћу потврдити да је сусрет Лава са Атилом био сасвим историјски изванредан, и то потврђује и хришћанско Предање као и незнабожачки списи. При опису друштвено – политичких дешавања и Цркве на Западу, целисходно је истакнути једну веома важну чињеницу: дестабилизација Западног римског царства и најезде варварских народа су посредно утицали на јачање ауторитета епископа Рима као оног који ће бити симбол јединства и за хришћанске вернике на Западу као и преносилац античко – ромејске христјанизоване културолошке мисли. У Источном царству царска власт ће још вековима остати ослонац социјалне сигурности за хришћанске вернике на Истоку, али на Западу ту улогу преузела је Римска Црква. Она је постала чувар онога што је остало од античке цивилизације; следствено томе, и онога што се могло сматрати импликацијама реда и закона. Истински пример овакве личности из Цркве на Западу био је свети Лав Римски, који се може сматрати и првим "папом" у модерном значењу те речи. Као што примећује историчар хришћанства J. L. Gonzales у свом делу *Историја хришћанства – од ране Цркве до свитања реформације*, будуће учешће папе Лава у питањима христолошке природе није било толико уважавано само због тога што је он био епископ црквене заједнице са апостолским седиштем, него и због тога што је он био посматран и као лидер западног хришћанског света у политичком смислу те речи, у времену када државне институције

⁸³ O. Maenchen-Helfen, Ibid., 141.

Западног царства нису биле способне да одговоре недаћама и изазовима свог времена.⁸⁴ Лав је био онај који је комуницирао са Атилом, и одвратио га од освајања Рима. Док је Лав још увек био епископ Рима, године 455. када су Вандали успели да опљачкају град, иако није могао да заустави освајаче, опет, он је био тај који је вршио преговоре са вандалским вођом Гајсерихом да одустане од спаљивања града. Све ове историјске епизоде су дале Лаву велики ауторитет код становништва Рима. За све ове делатности Лав је био способан зато што је поседовао личне дарове и за процену политичко – друштвене ситуације у датом тренутку као и за деловање једног искреног црквеног архипастира. Заправо, ово друго је за Лава било важније: он је увек имао у виду да је Христос на темељу Петрове вере изградио Цркву, и стога је епископ Рима, као што је то Лав сматрао, наследник Петров и дужан је да штити стадо које му је поверено. Не улазећи тренутно у разматрање питања епископства римских епископа као наследника Петрових, и узимајући у обзир да је тренутно најбитније истакнути допринос који је папа Лав дао очувању православног христолошког учења, потребно је истаћи да је овакво Лавово посвећивање очувању сопствене пастве заиста нешто што је толико изузетно и да је кроз црквену историју увек красило истинске пастире Цркве Христове и на Западу и на Истоку.

5. 2. Богословска мисао о појмовима "личност – ипостас и природа" код светих Отаца ранијег периода

Појам личности је драгоцен појам који је хришћанство даровало свету као велики идеал нашег времена. Ипак, да би хришћански свети Оци Истока дошли до семантичког и онтолошког значења овог појма био је потребан дуг пут од јелинске философије до хришћанске просопологије источних патристичких писаца и богослова. Још је аристотеловска философија настојала да наговести макар основу о извесном појму личности али јој је недостајала особеност "сталности", то јест појма личности као вечног бића што ће тек хришћанство понудити свету. Значи, недостајала је једна истинска

⁸⁴ J. L. Gonzales, *The Story of Christianity, Volume I – The Early Church to The Dawn of The Reformation*, New York 2010, 282.

онтологија.⁸⁵ Што се тиче Платоновог система логичке мапе бића, учење о појму личности није било могуће јер оно што обезбеђује трајање једног бића, једног човека, није личност него "душа" која обезбеђује трајање бића учествовањем у свету идеја. Следствено томе, експлицитно се може увидети да античка јелинска философија није била у могућности да доведе у везу "индивидуалност" са вечним трајањем, односно да опише једну истинску онтологију личности. Ипак, у том и таквом јелинском свету се може назрети духовна жеђ за појмом личности, па и за вечним постојањем. Зато је у древној јелинској књижевности улога човека у овоземаљском свету основна тема: случајно или не, управо се ту, у свету јелинског позоришта, појављује за хришћанску просопологију толико значајан појам πρόσωπον,⁸⁶ наравно, који је био у језичкој употреби и у свакодневном животу древних Јелина где је, највероватније, означавао у анатомском смислу људско лице, то јест део лица од чела до браде, односно лик човека. Предлог πρός (пред, ка) заједно са именицом ὤψις (лице, поглед, око, мотрење)⁸⁷ образује сложену именицу πρόσωπον што значи бити окренут ка некоме, ка погледу другог.

Али, поставља се питање како је израз πρόσωπον почео и да се користи за употребу маске у јелинском позоришном амфитеатру? Да ли само због тога што је маска према форми слична правом лику или је још нешто друго у питању? Одговор на то ћемо добити ако размотримо шта је то јелински човек покушавао да достигне у свету јелинског позоришта и књижевности, и приметићемо да је то суштински разлог за употребу израза πρόσωπον у позоришту. Одговор на ова питања се налази у чињеници да је човек у јелинском позоришту покушавао употребом позоришне маске да постане личност, односно да улогама и маскама у јелинском позоришту постане ослобођен од свакодневне датости и нужности које су му наметали схватање козмоса и воља богова, те да достигне категорију слободе што значи да је, свесно или несвесно, хтео да достигне начин постојања личности

⁸⁵ Ј. Зизјулас, *Од маске до личности – богословље светих Отаца о појму личности*, превео са грчког А. Радовић, "Библиотека Свечаник - Хришћанска мисао", Београд 1998, 8-9.

⁸⁶ О. Gorski i N. Majnarić, *Grčko – hrvatski rječnik*, 6. izdanje priredio M. Sironić, Zagreb, 2003., 362. Реч τό πρόσωπον: 1. лице, образ, обличје, израз лица, 2. образина, улога, 3. личност, особа.

⁸⁷ Упоредити са Х. Јанарас, *Азбучник вере* (Αλφαβητάρι της πίστης), превео са грчког С. Јакшић, Нови Сад 2004, 51.

јер је личност конкретно и слободно непоновљиво биће. Ипак, јелински човек је констатовао да је његова слобода ограничена, или, можда још трагичније – да његова слобода уопште и није реална и да не постоји (наиме, ради се о томе да када се говори о ограниченој слободи сâмо разматрање такве слободе указује на то да то и није истинска слобода). Међутим, јелински човек је сâмом тежњом да се макар у позоришту одупре светској нужности и датости, па чак и боговима, показао своју истинску жеђ да окуси слободу као начин постојања. Он је стицао нарочито постојање које му нужност света у којем живи ограничава, па чак и одриче. Захваљујући контексту употребе израза *πρόσωπον* у позоришту античког доба макар је на исвесно време достигао предокус постојања личности. Но, појам личности у том свету још увек није значао истинско постојање бића – *ипостас*, јер је термин *ипостас* још увек означаво суштину, природу. Тек ће свети Оци Кападокије, свети Василије Велики, свети Григорије Богослов, свети Григорије Ниски као и свети Амфилохије Иконијски успети да постигну поистовећење појма *ипостаси* (*ὕπόστασις*) и *лица личности* (*πρόσωπον*), и то у тријадолошком богословљу што се, наравно, тиче и човековог постојања.

Латински израз *persona* изражава у исто време и потврду и одрицање човекове слободе; иако човек као *persona* своју слободу ограничава тако што допушта да њом руководи друштво или држава, у контексту римског правног система, он обезбеђује једно посебно средство којим може да назире укус слободе и личности, а то средство је *идентитет*. Тај идентитет даје држава или друштво, али човек у тој латинској политизацији тражи да нешто или неко потврди да је он, човек, посебан и да јесте посебан као личност, те би се и то могло сматрати као духовна жеђ за личношћу као конкретним и непоновљивим бићем. Посебност јелинско – латинског света је указала људима на димензију постојања коју можемо назвати *личном*, али човек у том свету нужности и датости није могао да своје лично постојање исказе и *онтолошки*! Зато су и *πρόσωπον* и *persona* остале као путокази за личност.⁸⁸ Али, шта је, дакле, било потребно да та лична димензија постојања буде повезана са истинским бићем човека? Неопходне су биле

⁸⁸ J. Зизјулас, *Ibid.*, 10.

следеће измене по питању човековог разумевања постојања: разумевање света, козмоса, као таквог, и човека као посебног бића, који би били ослобођени од козмолошке датости у онтолошком сислу, али и такво разумевање човека које би довело до поистовећења личности, *πρόσωπον*, са битијем човека, *τό εἶναι*, што значи са његовим сталним постојањем у онтолошком смислу. Ово је учињено захваљујући хришћанству поистовећивањем термина *ὑπόστασις* са *πρόσωπον*. Раније израз *ὑπόστασις* није био у вези са термином *πρόσωπον*; штавише, израз *ὑπόστασις* је био повезан са изразом "суштина". Међутим, како је онда он променио своје значење? Ово је веома важно јер је израз *ὑπόστασις* као личност, а не суштина, коришћен код Кападокијских Отаца у богословљу о Светој Тројици. Од неколико варијанти за одговор, сматрамо за наприкладније истраживање митрополита Јована Зизјуласа који је пажљиво проучио развита етимологије израза *ὑπόστασις*. Наиме, према његовом мишљењу које је врло вероватно, израз *ὑπόστασις* се у Аристотеловој философској лексици развијао упоредо са изразом *ὑποκείμενον* – субјект (!). Овом изразу је Аристотел давао двоструко значење: 1. материја и 2. конкретно биће, субјект. Затим, у постаристотеловском периоду израз *ὑπόστασις* полако потискује израз *ὑποκείμενον* и поприма значење конкретног и самосталног бића, субјекта!⁸⁹ На тај начин у првим вековима хришћанства израз *ὑπόστασις* је добио значење реалног бића, супротно од неког привидног или виртуелног бића. Међутим, значајно поистовећивање израза *ὑπόστασις* као реалне личности учинили су тек Кападокијски Оци у свом тријадолошком богословљу, а према изреченој етимологији овог израза имали су припремљен семантичко – језички пут за то. Овим поистовећивањем термина *πρόσωπον* са *ὑπόστασις* израз *πρόσωπον* не представља више маску или додатак бићу, него биће по себи, сâму ипостас бића. Да би успели у томе богословски Оци Кападокије су морали да уведу богословске новине: да уведу другачију онтологију од јелинске, да козмос узведу онтологији чији је извор изван света, у Богу, чиме су превазишли зачарани круг јелинске затворене онтологије као вечног понављања истог. Тиме су биће и личност човека учинили слободним. Али, следио је и даљи велики допринос Кападокијских Отаца: не само што се што се битије довело у везу са личном слободом него се и биће Божје поистоветило са Личношћу, нарочито у богословљу о

⁸⁹ Упореди са J. Зизјулас, *Ibid.*, 20.

Светој Тројици. За источне Оце Божје јединство не чини једна суштина Божја него Ипостас, то јест Личност Бога Оца. Тако када исповедимо да Бог "јесте" ми узводимо биће Божје Његовој личној слободи. Ово значи да Бог као Отац, а не као суштина, потврђује своју слободну вољу да постоји *зато што жели да постоји*, а не због неке датости постојања. Бог постоји зато што постоји Отац који је у заједници вечне љубави са Сином и Светим Духом. Бог као Личност, Ипостас Очева, чини суштину, односно да је један Бог. Суштина не може да постоји без ипостаси, без начина постојања - *τρόπον υπάρξεως*. То значи да *лично постојање Бога сачињава Његову суштину*,⁹⁰ *што је веома важно и по питању христологије којом се бавимо у студији јер и Христос је носилац својих природā*, и природе не постоје саме, изван Христа, него у Његовој Личности. Веома је важно да нагласимо *зашто су свети Оци поистоветили израз πρόσωπον са ύπόστασις*? Разлог је у томе, што су хтели да покажу веру Цркве *да су Отац, Син и Свети Дух три конкретне божанске Личности*, а не улоге једног Бога,⁹¹ и зато је био потребан термин *ύπόστασις* *јер је он у време Кападокијских Отаца*, након дужег етимолошког језичког пута, *добрио значење конкретне личности*, што смо већ напред истакли. С тим у вези сматрамо за целисходно да укажемо и на то да је и свети апостол Павле користио израз *ύπόστασις* у смислу значења Бића Божјег (Јев 1, 3: апостол Павле је именовано Христа "обличјем Ипостаси Очевог (Бића Очевог)" – *χαρακτήρ τῆς ύποστάσεως αὐτοῦ*).

Потребно је још истаћи да разлог онтолошке слободе Бога није у његовој природи него у Његовом личном постојању, јер ако би био у природи онда за човека не би постојала нада да постане слободна личност јер је човекова природа створена, а божанска нестворена. Међутим, разлог онтолошке слободе Бога је у Његовом личном постојању, што има значајне импликације за човеково постојање: то управо значи да и човек, иако створено биће, може постати истинска слободна личност у заједници са нествореним Богом. Како је, дакле, то могуће, да човек постане *онтолошки слободан* (то јест да од човекове слободе зависи његово постојање)? Да би човек као створено биће превазишао

⁹⁰ Ibid., 24.

⁹¹ Ј. Зизјулас, *Допринос Кападокије хришћанској мисли*, превео с енглеског В. Перишић, "Православна теологија данас", зборник радова, приредио Р. Биговић, Београд 1995, 10.

своју смртност потребно је да његово биће буде *уипостазирано у једну вечну и бесмртну Личност*. На тај начин би човек постао онтолошки слободан јер би пројавио своју слободу као љубав према Богу, то јест саобразио би своју вољу Божјој вољи. То *обожење* човека се дешава тиме што Христос као вечна и бесмртна Личност постаје дародавац и извор (источник) човековог благодатног бесмртног постојања, па, следствено томе, и извор *човекове онтолошке слободе*. Дакле, и човек може да буде онтолошки слободан ако своју слободу изрази као љубав према Богу.⁹² Зато је било потребно да Спаситељ човечанства буде есхатолошка Личност која би била оваплоћена у историји, а то је Богочовек Исус Христос. Христологија је, зато, радосна блавест човеку да његова природа може бити уипостазирана на начин слободан од онтолошке нужности биолошке ипостаси. Зато је било важно оно о чему су свети Оци Истока инсистирали: да јединство двеју природā Христових буде – *ипостасно јединство*, то јест да се дешава у Христовој Личности. Догматско учење светога Лава наглашавањем релности двеју природā у Христу пружа повремено нејасно учење о томе да ли се комуникација својстава природā дешава у Христовој Личности, те се може стекнути мишљење да је природа мерило христологије у списима светог Лава. Но, као што ћемо приметити, Лав, ипак, говори о Христу као Субјекту делатности, али са недовољним наглашавањем да се *communicatio idiomatum* дешава на основу Христове Личности. Потребно је имати у сазнању и историјски контекст да је свети Лав имао задатак да догматски одбрани учење Цркве о реалности Христове људске природе, те је то основни задатак Лавових богословских тежњи. Конкретно, христологија Отаца и Истока и Запада је пружила јасан увид у то да захваљујући Христу и Његовом богочовештву човек може да потврђује себе као постојање личности не на основу непремостивих закона природе него на основу односа са Богом какав има из љубави и Христос са Богом Оцем.⁹³ То је омогућено Христовим оваплоћењем.

⁹² Упоредити са еп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008, 76 -77, 80.

⁹³ Ј. Зизјулас, *Од маске до личности – богословље светих Отаца о појму личности*, превео са грчког А. Радовић, "Библиотека Свечаник - Хришћанска мисао", Београд 1998, 43.

5. 3. Христологија светог Лава Великог – његов допринос богословљу Цркве

Најзад, долазимо до изучавања суштинске делатности папе Лава која га у црквеној мисли уздиже до богословских висина светоотачке мисли, а то је његова делатност против евтихијанског учења, са циљем очувања вере Цркве у Христа који је Носилац двеју природā – божанске и човечанске, и то Лав успева да теолошки пренесе на такав начин да он, као што ћемо видети, наставља диофизитску христологију на основу христолошке мисли светог Кирила Александријског, односно на основу мисли да је Бог Син (Логос) једини Субјект у Христу који је Носилац двеју природā. Пошто смо појаву евтихијанства и његову генезу описали посебно у једном од претходних поглавља, овде ћемо се само укратко подсетити о истоме, да бисмо могли пажњу поклонити христолошкој мисли папе Лава, детаљно и документовано.

Дакле, евтихијанство је, као што је то често био случај у историји Цркве, настало као погрешна реакција на неку од претходних јереси, у овом случају на несторијанство. Константинопољски архимандрит Евтих је био противник Несторија који је одбијао савршено сједињење природā у Једној Личности Бога Логоса – Господа Исуса Христа, који је као један Субјект Носилац двеју природā. Али, Евтихије је у свом наглашавању јединствености Личности Христове пао у несторијанству супротно екстремно учење, проповедајући да је након сједињења природā у Личности Христовој остала да реално делује и постоји само једна природа – божанска, јер је људска природа асимилирана у њој. Иако претпоставке казују да је Евтих имао углед једног, у аскетском контексту, честитог архимандрита, он није имао способност и суптилност за теологију, и зато вероватно није могао ни да разуме концепцију двеју природā у једној Личности Христовој; његова неукост и неразумска упорност су постале узрок да по питању христологије почне да дејствује главни противник његове заблуде – папа Лав I. Међутим, особа која је изнела видно јеретичке и неинвентивне закључке упорног константинопољског архимандрита Евтиха био је епископ Јевсевије Дорилејски, који је узео учешће на локалном Константинопољском сабору (Η Εὐδημοῦσα Σύνοδος της Κωνσταντινουπόλεως 448.) у време светог патријарха Флавијана, у месецу новембру 448. године на којем је Евтихијево учење одбачено као страна вери Цркве. О дешавањима у престоници Источног римског

царства, као што смо видели у претходном поглављу, Флавијан је обавестио Лава, и питање евтихијанства је требало да се реши на сабору у Ефесу 449. године који је постао чувен у црквеној историји по својој антицрквеној процедури и бруталности над правоверним мислиоцима. Епископ Рима је замолио за разумевање због тога што није у могућности да дође лично него је послао своје представнике, епископа Јулија из Поатјеа, презвитера Ренатија и ђакон Иларија заједно са бележником за Римску Цркву, Дулкитијем.⁹⁴ Ипак, увиђање погрешног Евтиховог учења није прошло без проблематике, те је потребно да се још једном мислено вратимо у годину 448. када је Евтихово писмо пре Флавијановог дошло до папе Лава! На писмо у ком се Евтих углавном жали на наводну рехабилитацију несторијанства и у ком, као што је било изложено раније, доноси и сопствено исповедање вере,⁹⁵ папа је одговорио још увек без увида у суштину христолошке проблематике и пре Флавијановог обраћања:

Љубљеном сину Евтиху, презвитеру, Лав епископ. Нашем сазнању је љубављу твојом кроз посланицу дошла вест да је делатношћу појединаца поново никнуло учење Несторијеве јереси (Nestoriana heresis quorundam rursus studiis pullularet), твоја забринутост по овом питању нас је обрадовала и примедбе душе твоје које смо добили су показатељ твог ума. Стога не сумњам да ће Господ, Оснивач католичанске (саборне) вере (Auctor catholicae fidei Dominus), бити са тобом. А ми, дакле, како будемо били у прилици да потпуније утврдимо по чијој неблагочестивости се ово дешава имаћемо обавезу начинити уредбу, с Божјом помоћи, ради потпуног искорењивања овог отровног растиња које је још давно осуђено. Нека те Бог сачува неповређеног, возљубљени сине. – Дано 1. јуна у време конзулства славних мужева Постумиана и Зенона.⁹⁶

Сачувани историјски извори јасно показују да је папа Лав био убеђен да је несторијанство поново запретило својом појавом хришћанском Истоку. Он чак наводи и будуће кораке у разобличавању непостојећег нео – несторијанства, али наводи да је још

⁹⁴ Споменути ђакон Римске цркве, Иларије, ће постати потоњи римски папа (461- 468).

⁹⁵ *Epistola Eutychis ad S. Leonem*, PL 54, 713-720.

⁹⁶ *Leo Magnus, Ep. XX ad Eutychem Constantinopolitanum Abbatem*, PL 54, 713.

потребно испитати додатне чињенице по том питању. У "добронамерност" Евтихову и мањак Евтихове способности за богословску мисао папа још увек не сумња, *јер му Флавијаново писмо о сабору у Константинопољу још увек није стигло!* Није до краја поуздано јасно зашто је Флавијанова посланица каснила и под којим је околностима Евтих први тражио папину сарадњу и подршку по питању вере. Флавијан је као председавајући на месном сабору у Константинопољу сматрао да о одржавању и одлукама истог сабора треба обавестити и римског епископа. Из неког незнаног разлога његово писмо било је одложено и Евтихијев апел као и писмо од цара Теодосија су стигли први до папе. Папа је био узнемирен развојем догађаја у Константинопољу те је упутио писмо патријарху Флавијану да му појасни каква су то нова учења која се разматрају у Константинопољу, а супротна су древној вери. Папа пише тоном пуним љубави и знатижеље за јасноћом описаних догађаја која се садржала Евтихијева и царева посланица:

Возљубљеном брату, епископу Флавијану, епископ Лав. Као што је хришћански и милостиви цар покренут својом светом и похвалном вером постао забринут за мир у саборној (католичанској) Цркви, послао нам је писмо о томе што је код вас изазвало немир и сметење: стога смо се зачудили твоје братству из ког разлога је оно заобишло да нас обавести о томе у чему се састојала та саблазан и из ког разлога се није, ако је било могуће, боље потрудило да нас обавести о овоме, макар посланством Твоје благочестивости... Јер и црквено правило и благоносна вера благочестивог цара обавезује нас да се веома забринемо за мир хришћански, да бисмо зауставивши размислије, сачували неповређену православну веру и одвратили од заблуде оне који поучаваше неправилно и како бисмо нашим ауторитетом заштитили оне чија вера је била права ... И, према томе, онако како твоја љубав може видети, да смо ми по обавезности заокупљени овим случајем, нека нам она помогне у бољем објашњењу, што јасније (о томе шта се дешавало)... Нека те Бог сачува неповређеним, возљубљени брате. Дано 12. маја, у време конзулства славних мужева Астерија и Протогена.⁹⁷

⁹⁷ *Sanctus Leo Magnus papa, Epistola ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum, PL 54, 731.*

У међувремену, Флавијаново писмо је стигло и Лав је обећао да ће све чињенице узети у разматрање како би се по наведеним христолошким питањима о аутентичности присуства човечанске природе у Христу огласила Црква јединствено и саборно. Да бисмо имали увид у конкретан ток догађаја како се ово одвијало, потребно је да представимо и изучимо све неопходне документе које су нам историја и патристика оставиле на располагању, почевши од примарних до секундарних, како би читалац имао прилику да и методом *audi alteram partem* стекне увид у развој најважнијих доктринарних питања из христологије за време епископства папе Лава.

У свом писму папи Лаву патријарх Флавијан излаже суштину евтихијанске заблуде, заблуде која негира сотириолошку димензију сâмог догмата богооваплоћења:

*Најсветијем у Богу и најблаженијем оцу и сасвештенику Лаву, Флавијан у Господу шаље поздраве. Као што и ти сâм знаш, најљубљенији Богу, ништа није драгоценије свештеницима него побожност и право исповедање речи истине. Јер, у томе се састоји сва наша нада на спасење и обећање будућих добара. Тога ради дужни смо преузети све подвиге за истиниту веру, за изложење вере и учење Светих Отаца, да би увек и у свим околностима они остали сачувани и неповређени... Али, тај човек, тај Евтих, задржавајући своју заблуду и заразно мишљење у себи, злоупотребио је нашу кротост, недобросавесно и бестидно отпочео је да шири међу многима сопствену неблагочестивост, говорећи да су пре оваплоћења нашег Спаситеља Исуса Христа биле две природе – божанска и човечанска, а након њиховог сједињења у Њему, остала је једна суштина... говорећи да тело Господње није једносуштно нашем (*dicens: Dominum nostrum Iesum Christum non oportere ex duabis nature post inhumanationem... neque carnem Domini consubstantialem nobis esse*); није био ни свестан о чему прича... јер, чак ни јединство двеју природā које су се сјединиле у Христу није укинуло својствā тих природā, него, као што твоја побожност већ зна, **својства двеју природā остају да дејствују и након сједињења, и то у узајамном општењу...** Зато јерес која је*

*поникла и пометња коју је она изазвала биће лакше поражени, с Божјом помоћи кроз посланицу са твоје стране...*⁹⁸

Као што је било приказано у одељку посвећеном светом Флавијану, Флавијан се обратио и цару Теодосију упознавши га са суштином евтихијанске јереси. Папа Лав је врло брзо одговорио патријарху Флавијану обавештењем о незнању кашњења Флавијановог писма као и обећањем за скорим, опширнијим одговором који ће имати у виду целокупност тренутне ситуације у црквеној заједници по питању Евтихијевог учења које папа овом приликом осуђује и обећањем које ће се тако инвентивно и изврсно испунити у написаном *Томосу вере (Epistola Dogmatica)* папе Лава. Папа Лав је обавестио архиепископа Флавијана:

*Чим нам се указала прилика, првим доласком нашег часног сина Роданија, стављамо да знања, возљубљени, да је твој предмет стигао, који нам даје чињенице о случају који, на нашу жалост, разоткрива погрешно учење које се појавило међу вама. Јер тај човек (Евтихије), који је током дужег времена о својој религијској намери (religiosum propositum) ћутао, изразио је себе сада у вери која је дручачија од оне праве, иако он никада није смео да напусти православно предање него је требало да сачува веру која је подржана од стране свих (верујућих). Али, о овоме предмету одговорићемо ти потпуније путем онога који нам је и донео посланицу твоје љубави, да бисмо могли теби као нашем брату да пружимо све потребне инструкције о целој ствари. Јер, ми не дозвољавамо да он даље истраје у своме наопаком убеђењу, нити ћемо дозволити да љубав твоја, која са тако похвалном верном ревношћу одбија његове погубне и луде грешке, буде ометана од стране противничког опонента.*⁹⁹

Папа Лав је, такође, упутио посланице епископима Јулијану Коскоме, константинопољским архимандритима Фавсту и Маркелину, као и цару Теодосију и Пулхерији Августини, царевој сестри. Оне су написане након Лавовог *Томоса*, међутим, ми износимо њихове догматске одломке сада како бисмо се могли касније детаљно и

⁹⁸ *Epistola Flaviani Episcopi Constantinopolitani Prima ad Leonem Papam*, PL 54, 723. Idem: Mansi V, 1252-1256; *Деяния Вселенских Соборов*, Том II, Санктъ – Петербургъ, 1996, 17-19.

⁹⁹ *Leo Magnus, Epistola XXVII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum*, PL 54, 751-752.

систематично посветити само христологији исказаној у Лавовом *Томосу* и оним Лавовим беседама (дакле, не само посланицама него и беседама или омилијама Лавовим) које се тичу христологије, а о чему су нам и патристичка књижевност и црквена историја оставиле опширно искуство христолошког вероисповедног опита! Из ових, пак, Лавових посланица претходно наведених, навешћемо само оне моменте који се дотичу његових христолошких размишљања, подсећајући још једном, да су писане након *Томоса*; то наглашавамо посебно, будући да се ова студија труди да целокупно питање христолошког учења светог Лава и последица тог учења по садашњи живот Цркве искаже хронолошки и систематично. Како сматрамо да Лавов *Томос* заслужује посебну пажњу нашег сагледавања, ми остављамо његов приказ као писану "куну" или "венац" овог поглавља за други део сâмог поглавља. Према том методу истраживања, прво издвајамо Лавово учење о вери у истинско богооваплоћење у којем је Спаситељ света примио истинско, а не привидно тело, савршеног човека, које папа исказује нарочито у *Посланици епископу Јулијану*:

Примисмо путем нашег сина, ђакона Василија, посланицу љубави твоје која нас је веома обрадовала због пламене ревности католичанског (саборног) духа, стога, ми прилажемо још и ову страну писма која је у свему сагласна са другим документом (мисли се на Догматску посланицу, односно Лавов Томос, коментат аутора) да бисте ви могли једнодушно и снажно деловати против оних који желе да изврну учење из Јевађеља Христовог, јер је и у нама и у вама једно просвећење од Светога Духа, као што апостол рече: "Молим вас, пак, браћо, именом Господа нашега Исуса Христа да сви исто говорите, и да не буду међу вама раздори, него да budete утврђени у истом разуму и истој мисли" (1 Кор 1, 10)... Ко не прима то учење не може бити члан тела Христовог... Каква се предност уопште може приписати том старом човеку (Евтихију) који под изговором јереси несторијанске, жели да подели веру оних чију снагу благочестиве побожности он не може разделити? ... Њему који исповеда да је Јединородни Син Божји био тако рођен из утробе Свете Дјеве да је примио само привидност људског тела без реалног људског тела сједињеног Логосу (Слову, Речи)... Ко не може увидети како страшни закључци проистичу из овог учења ове лудости? Јер, одрицајући се од Посредника Бога и људи, Богочовека Исуса Христа, Евтих незаобилазно испољава сва нечастива учења: он се прикљаня или ка Аполинарију, или следи Валентина, или

прилази страни Манихеја, од којих ни један није признавао у Христу деловање људског тела. И заиста ако се то (= реалност људског тела Христовог) не прихвати, не само да се не исповеда да је Он, који је био у обличју Божјем, појавио се и у обличју слуге, и био рођен као Човек са телом и разумном душом, него се такође не исповеда да је Он био распет, да је умро и био погребен, и да је васкрсао у трећи дан, и да седи са десне стране Оца, и да ће доћи да суди живима и мртвима у том телу у којем је и сâм био осуђен, јер сва тајна нашег искупљења извршена је јер је Христос примио истинску и свецелу природу истинитог Човека.¹⁰⁰

Разматрајући Тајну оваплоћења Бога Логоса, у истом писму папа Лав објашњава да су две природе спознајне у Христу као да су тело Христово и душа Христова били реални у целокупности људске природе. Веома је занимљиво да се папа нарочито осврће на питање "Христове душе" у концепту Евтиховог исповедања да су пре оваплоћења Христовог постојале две, а после оваплоћења једна природа. Папа Лав сматра да је Евтих под тиме да су постојале две природе пре оваплоћења, учио да је Христос непосредно пре оваплоћења имао "људску душу" коју је затим понео са сâмим Собом у утробу Дјеве Марије, то јест приликом сâмог чина оваплоћења, и такав концепт предпостојања "људске душе" Богочовека папа одбија, јер подсећа да је пре оваплоћења Логос био само божански – као божанска Личност и духовна Особа – Један од Свете Тројице, а да је сву пуноћу људске природе Христос, укључујући питање "Христове људске душе", примио у чину богооваплоћења; својства људске душе није понео са небеса него ју је примио у чину свог оваплоћења.¹⁰¹ Оно учење које је било осуђено код Оригена мора бити осуђено и код Евтиха, јер Спаситељево тело није било од неке другачије природе различите од наше,

¹⁰⁰ *Leo Magnus, Epistola ad Iulianum Episcopum Coensem*, PL 54, 804. Idem: *Деяния Вселенских Соборов*, Том II, Санктъ – Петербургъ, 1996, 19-29.

¹⁰¹ *"Arbitror enim tallia loquentem hoc habere persuasum, quod anima quam Salvator assumpsit prius in coelis sit commorata quam de Maria Virgine nasceretur, eamque sibi Verbum in utero copularet. Sed hoc catholicae mentes auresque non tolerant: quia nihil secum Dominus de coelo veniens nostrae conditionis exhibuit; nec animam enim que anterior exstitisset, nec carnem quae non materni corporis esset, accepit. Natura quippe nostra non sic assumpta est ut prius creata, post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur."* *Leo Magnus, Epistola ad Iulianum Episcopum Coensem*, PL 54, 807.

нити је душа Његова од неког другачијег извора различитог од осталих људи, јер Он није имао контраст по питању своје телесности. Његови телесни покрети били су реални без закона греха, и реалност његових емоција била је у складу са Његовом божанском природом и Његовом вољом.¹⁰²

Након христолошких дефиниција, како смо истакли веома значајних чак и по потенцијалном питању разматрања двеју воља у Христу, у *Лавовој посланици Јулијану* (ако феномен емоције, односно енергије бића разумемо као импликацију воље људске која је, како смо навели "у складу са Његовом вољом (божанском)", што би представљало на известан начин диотелизам пре званичног диотелизма!), нашу пажњу посвећујемо Лавовим богословским мислима у значајним писмима царици Пулхерији као и цару Маркијану. Ми овом приликом износимо само духовну ризницу богословске садржине. У своме *Писму царици Пулхерији*, папа Лав је подсећа на њена добротинства која је учинила за добробит црквене заједнице као и на њен побожни и благочестиви живот једне хришћанке. Лав изричито наводи да је то Божја милост коју је Он показао кроз Пулхеријину благод (– *clementia; quantum praesidii Dominus Ecclesiae suae in vestra clementia praeparavit multis saepe probavimus documentis*)¹⁰³ према црквеној заједници.

Пишући Пулхерији, Лав се осврће на несторијанство које је у заблуди учило да је од Дјеве био рођен само обични човек и продужава са описом Евтихове заблуде критикујући га да није отпао од истине православне вере ништа мање од Несторија када учи да Христово тело није истоветно нашем телу и да Његово постајање човеком представља само неку врсту привида или слике (*imago*), а не реалност, истинитист (*non veritas*) наше

¹⁰² Упоредити ово учење о непогрешивости Христове људске воље и њеном складу са Његовом божанском вољом и природом (*Sensus corporei vigeant sine lege peccati, et veritas affectionum sub moderamine Deitatis et mentis, nec tentabatur illecebris, nec cedebat iniuriis*) са учењем о гномичкој вољи код светог Максима Исповедника, то јест о томе да Христос, као савршени Богочовек, није имао гномичку вољу. Папа Лав овде, на известан начин, као да припрема пут развоју учења о две воље у Христу, и искључује, у будућности названу, "гномичку вољу" из контекста Христове богочовечанске Личности, што ће бити решено тек касније, у VII веку, на Шестом васељенском сабору 680/681. године (коментар аутора).

¹⁰³ *Leo Magnus, Epistola XXXI ad Pulcheriam Augustam*, PL 54, 789.

људске природе (*quedam nostrae naturae fuerit imago, non veritas*).¹⁰⁴ Указује се на то да спасење човечанства подразумева сједињење двеју природā у једноме Христу. Није могуће истаћи да је Христос, Син Пресвете Дјеве Марије, био потпуни и савршени човек ако се у њега не поверује као у Богочовека како га описују Света Јеванђеља:

*Јер, Матеј каже – "Родослов Исуса Христа, сина Давидовог, сина Авраамовог", и пратећи Његову припадност према људском пореклу, како би линију његових предака (по телу) довео до Јосифа за кога беше заручена Мати Господња. Док и Лука уназад прати, корак по корак, Његово порекло до сâмог првоствореног од људског рода да би показао да **први Адам и нови Адам јесу показани од исте природе** (*ut Adam primum et Adam novissimum eiusdem ostendat esse neturae*).¹⁰⁵*

Тумачећи Лавову мисао *ut Adam primum et Adam novissimum eiusdem ostendat esse neturae*, мишљења смо да је потребно напоменути да је папа описујући Лукине егзегетске намере у приказивању истоветности људске природе између праоца Адама и Христа, користио коњуктив глагола *ostendo, ostendi*, то јест *ostendat*, како би књижевно појачао намеру јевађелисте Луке, те би буквалан превод Лавове мисли гласио: *да би први Адам и нови Адам били приказани (очитовани) бивствујући (од) исте природе*. Лав потом описује сједињење природā у једној Личности: и обличје Бога и обличје Слуге сједињени су заједно у једној Личности, Творац времена био је рођен у времену, и Он сâм, кроз Кога је све било створено, био се показао међу свима (*et forma Dei ac forma servi in unam conveniente Personam, Creator temporum nasceretur in tempore, et per quem facta sunt omnia, ipse inter omnia gigneretur*).¹⁰⁶

Христос као Субјект – Носилац двеју природā омогућује људима ново духовно рођење, истиче папа у свом обраћању Пулхерији. Тајна обновљена човека показује да исти Дух који је учинио Христа – Христом, Помазаником Божјим, (и који је учинио да Он буде рођен од Дјеве) чини хришћане синовима светлости у тајни богоусиновљења кроз свету

¹⁰⁴ Ibid., 791.

¹⁰⁵ Ibid., ibid.

¹⁰⁶ Ibid., 792.

тајну Крштења.¹⁰⁷ Јеванђелист говори о верујућима као онима "који су рођени не од крви, нити од жеље телесне, нити од воље мужевљеве, него од Бога".¹⁰⁸ Бранећи православну веру о Богочовеку као Носиоцу двеју природā, што омогућује нама ново духовно рођење,¹⁰⁹ папа Лав моли Пулхерију да се заузме за православну веру наводећи сопствено поуздање у њену истиниту и инвентивну побожност: *Како се може видети моје велико поуздање у Вашу узвишену веру и побожност, молим Ваше смерно милосрђе да, као што је православна вера увек била помагана Вашом светом ревношћу, тако и сада задржите исту интенцију.*¹¹⁰ У свом обраћању цару Теодосију папа наводи да је Евтих праведно осуђен у Константинопољу, јер је његово учење погрешно, те похваљујући цареву побожност за православну веру и за потребу решења питања евтихијанства на црквеном сабору, обавештава цара да због немогућности да дође на планирани сабор у Ефес, он шаље своје представнике, епископа Јулија, презвитера Ренатија и ђакона Иларија (потоњег римског епископа), *"који ће донети са собом такву тежњу правде и доброте (iustitiae ac benignitatis affectum, εἰς τὴν τοῦ δικαίου καὶ ἀγαθοῦ μεταγαγεῖν διάθεσιν) којима је цела заблудна грешка осуђена, јер не може бити сумње у то шта је интегритет (целост) хришћанског вероисповедања (christianae confessionis integritas, τῆς τῶν χριστιανῶν ομολογίας το ἀκέραιον)... Али, шта католичанска Црква свеопште верује и учи о Тајни оваплоћења Господњег (Владичиног, Δεσποτικῆς – према јелинској верзији текста (de*

¹⁰⁷ Ibid., ibid.

¹⁰⁸ Јн 1, 12-13: *"А онима који га примише даде власт да буду чеда Божија, онима који вјерују у име његово; који се не родише од крви, ни од жеље тјелесне, ни од жеље мужевљеве, него од Бога."*

¹⁰⁹ Ibid., 3, 5-8; 13-16: *"Одговори Исус и рече му: Заиста, заиста ти кажем: ако се ко не роди одозго, не може видјети Царства Божјега. Рече му Никодим: Како се може човек родити кад је стар? Еда ли може по други пут ући у утробу матере своје и родити се? Одговори Исус: Заиста, заиста ти кажем: ако се ко не роди водом и Духом, не може ући у Царство Божје. Што је рођено од тијела, тијело је; а што је рођено од Духа, дух је. Не чуди се што ти рекох: ваља вам се родити одозго. Дух дише гдје хоће, и глас његов чујеш, а не знаш откуда долази и куда иде: тако је сваки који је рођен од Духа... И нико се није попео на небо осим Онај који сиђе с неба, Син Човјечији који је на небу. И као што Мојсеј подиже змију у пустињи, тако треба да се подигне Син Човјечији, да сваки који вјерује у њега не погине, него да има живот вјечни. Јер Бог тако завоље свијет да је Сина својега Једнороднога дао, да сваки који вјерује у њега не погине, него да има живот вјечни."*

¹¹⁰ Epistola XXXI ad Pulcheriam Augustam, PL 54, 793.

sacramento Dominicae Incarnationis, περί του θείου μυστηρίου της Δεσποτικής σαρκώσεως) *исказано је потпуније у писму које сам послао брату моме саепископу Флавијану*"¹¹¹ (папа на овом месту мисли на текст свог *Томоса вере – Epistola Dogmatica*).

5. 4. Питање појмова личности и природе у контексту богословског језика светог Лави Великог. Личност божанског Логоса као једини Субјект хтења (ὁ θέλων) у разматрању учења о оваплоћењу божанског Логоса – Христа.

Као што ћемо имати прилику да истражимо у посебном одељку ове студије посвећеном теолошким импликацијама докумената Халкидонског васељенског сабора целисходно је напоменути да је догматски *Томос* папе Лави, и поред почетног отпора извесних учесника Сабора, имао велики утицај на наведене контексте споменутог Сабора Цркве Христове. Пошто ћемо детаљно проучити догматске консеквенце Лавове *Догматске посланице* или *Томоса*, и, у складу са тиме, потребно је детаљније објаснити веома важно христолошко питање у вези са христологијом описаном у Лавовим списима: питање *Субјекта хтења* у тумачењу Личности Богочовека. Да ли телесност Спаситељева делује као субјект (!) или делује Христос као једини Субјект кроз своју телесност при чему ћемо експлицитно доказати да је *Христос једини Субјект хтења* који делује кроз своју телесност, односно *кроз примљену и уипостасирану човечанску природу која није субјект хтења*. Притом, констатујемо да је у Лавовом богословском језику било потребно у већој мери нагласити да је Личност Христова, а не природе, мерило христологије.

Ово питање није случајно постављено. Поједини теолошки језички изрази у Лавовом теолошком језику, у зависности од разумљивости са њиховим семантичко – морфолошким консеквенцама, а у вези са христологијом, имали су утицаја на богословске расправе поводом појаве монотелитског учења.¹¹² Проблематични богословско – књижевни део Лавовог богословског језика се односи на текстуални опис о двама Христовим природама,

¹¹¹ *Leo Magnus, Epistola XXIX ad Theodosium Augustum, PL 54, 783, 784.*

¹¹² Д. Батрелос, *Византијски Христос*, прев. са енглеског А. Ђаковац, Крагујевац, 2008., 182.

што смо раније већ споменули: наиме, православни папа је у намери да сачува учење Цркве о реалности Христове људске природе написао да *"свака природа (у Спаситељу) дела (дејствује) у заједници са другом оно што јој је својствено, Логос (Спаситељ) извршава оно што је својствено Логосу, а тело врши ствари које су телесне (што је телу својствено."* Навешћемо и текст латинског оригинала који се односи на претходно наведено: *"agit enim utraque forma cum alterius communionem quod proprium est. Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exsequente quod carnis est."*¹¹³ Као што можемо приметити проблематично је што је у сентенци коришћен израз *forma* (обличје) уместо *natura* (природа), међутим ми смо принципијелни притом да ову Лавову сентенцу преводимо на српски језик, ипак, са *natura* (природа) јер је Лав заиста мислио на Христове две природе. То можемо са сигурношћу тврдити јер и поред споменутих термина и њихових могућих двосмислених тумачења, папа Лав је кроз сву своју христологију несумњиво наглашавао јединство Христове Личности, те је учење о јединству Христовом несумњиво и сачувано и наглашено.

Али, зашто је папа користио израз *forma* (обличје) уместо *natura* ако је истински веровао у јединствену Личност Спаситељеву? Да бисмо квалитетно одговорили на ово питање потребно је да му приђемо из вероисповедне контекстуалности из које је Лав писао: папина интенционалност је у толикој искреној тежњи била усмерена да сачува реалност људске Христове природе да је уистину желео да нагласи да је Логос примио реално људско обличје, што природа и подразумева, јер природа не може постојати апстрактно без пројаве, те је Лав сматрао за целисходно да заједно са термином *natura* користи и израз *forma* чиме је сматрао да је у потпуности обезбеђено учење о реалној

¹¹³ *"Assumpta est de Matre Domini, natura, non culpa; nec in Domino Iesu Christo, ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo,... Sicut enim Deum non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communionem, quod proprium est; Verbo (Logos) scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est."* (Leo Magnus, *Epistola XXVIII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim*, PL 54, 767.)

људској Христовој природи која је и *natura* и *forma*. У Лавовом христолошком речнику *forma* је пројава *naturae*, природе, и зато се са сигурношћу може рећи да је у Лавовој христологији присутно православно учење **о предвечном Логосу Божјем као једином Субјекту хтења и дејствовања**. Велики проблем код антихалкидонаца, као што је, на пример, био Севир Антиохијски, је што су Лавову (тима и халкидонску) терминологију разумевали тако да су оптуживали Лава да је писао о Христовим природама као субјектима дејствовања, јер, наиме, Лав није показивао инвентивност по питању разликовања личности и природе на нивоу разматрања Христовог човештва. Ипак, то становиште није истинито. Лав је имао у вероисповедном контексту само предвечног Логоса као једини Субјект хтења. И Атанасије Антиохијски се супротставио оваквом Севировом тумачењу образложивши да Христова људска природа није ипостас, пошто она не дејствује одвојено од Логоса,¹¹⁴ а ми бисмо подсетили и на то да не само да не делује одвојено од Логоса, него је она, заправо, према учењу Леонтија Византијског, уипостазирана у Личности Логоса. Речено једноставније, *предвечни Логос је Субјект дејствовања својом људском природом*. То је наше скромно и, чини нам се, исправно тумачење Лавовог христолошког богословског језика. Касније ћемо се поново вратити доказивању ове богословске мисли.

Ради прегледности овог веома сложеног питања потребно је нагласити да велики богословски писци нису били у сагласности приликом сопственог одговора на њега. Наведимо неколико примера. Чарлс Милер је у својој студији *Le Chalcedonisme et le neo – chalcedonisme en Orient de 451 a la fin du VIe siecle* истакао да је Лавов теолошки језик пример елитног језика правоверне богословске књижевности где је очувана реалност сваке од двеју Христових природā.¹¹⁵ Нажалост, супротно је Харнаково размишљање који Лавову теолошку терминологију поистовећује са несторијанским учењем: Лав је оптужен да је ипостазирао сваку од двеју природā и тако их претпоставио изнад јединствености једног Субјекта и једне Личности Христове, то јест Личност представља јединство двеју

¹¹⁴ Упоредити са Д. Батрелос, *Ibid.*, 183.

¹¹⁵ *Ibid.*, *ibid.* Такође, упоредити са Н. U. von Balthasar, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco, 2003., 32.

ипостазираних природā (*In Leo's view the "Person" is no longer entirely the one Subject with two "properties", but th union of two hypostatic natures*).¹¹⁶ Овакав начин размишљања, који је Харнак произвољно изнео, није у сагласности са оригиналним Лавовим христолошким учењем које је нарочито истакнуто у његовој *Догматској посланици* Флафијану, као што смо напред већ истакли, и где се када се описује Спаситељева Личност увек има у контексту само један Субјект делатности, један Христос. Посебно је занимљиво становиште Грилмајера. Он је критиковао Лавову употребу термина *forma* у контексту своје тврдње да оваква Лавова теолошка терминологија и проблематика (коју смо поставили у сâмом називу поднаслови теме) доводи до тога да је Лавово разумевање Христовог богочовечанског дела спасења на извештан начин удаљено од тумачења јединства двеју Христових природā како је то истакнуто у богословском језику александријске христологије; међутим, Лавов богословски речник има позитивно вредновање јер има за задатак очување реалности Христовог човештва.¹¹⁷

Можда је Грилмајерово размишљање на релацији мисленог премошћавања претходних двојице аутора: он је истакао Лавог труд за православну христологију, али је, ипак, превише критички довео у питање да ли се јединство двеју природā у Христу разумеју на исти начин као код светог Кирила Александријског. Неколико пута смо истицали да је мисао светог Лава, по питању јединствености Христове Личности, идентична христолошком размишљању светог Кирила, иако су употребљавани различити термини за христологију: но, ипак, подсетимо се да је Лав писао на латинском језику и да користи латинске изразе са њиховим семантичким значењем. Имајући то у сазнању, истичемо нарочито Лавову сентенцу – **Verbum caro fieret, et forma Dei ac forma servi in unam conveniente**¹¹⁸ **Personam** (*Логос постаде тело, и обличје Бога и, такође, обличје*

¹¹⁶ Ibid., *ibid.* Idem, A. Harnack, *History of Dogma, IV*, 205, 206., доступно на *Christian Classics Ethereal Library*, <http://www.ccel.org/ccel/harnack/dogma4.pdf>, 29. 03. 2015.

¹¹⁷ A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition, I, from the Apostolic Age to the Chalcedon (451)*, published in Great Britain by A. R. Mowbray, (London) first edition 1965., second edition 1975., 535, 536. Idem, Д. Батрелос, *Ibid.*, 183.

¹¹⁸ Сматрамо за сврховито да укажемо да је латинска реч *conveniente* у граматичком облику - аблативу, од партиципа *conveniens*, - *entis* (складан, прикладан, сложен, сабран), што показује да се говори о томе на који

слуге (служитеља) сабраше се заједно (сусретоше се) у **једној (посебној) Личности**). Следствено томе, Личност Христова је, уистину, и у Лавовој христологији – *una Persona*, и као таква – једини Субјект хтења или делатности. У Лавовом христолошком богословском речнику *Persona* се посматра у вези са "ко" бића и зато је слободно можемо поистоветити са Личношћу Христовом као јединственим Субјектом и Носиоцем двеју природā. У том контексту и једино са таквим христолошким тумачењем се може и говорити о *Христовој сложеној Ипостаси (Личности)*. Христова Личност је истоветна Личности Логоса и не разумева се као врста збира Личности Логоса и неке нове људске личности. Не може се говорити о Христовој сложеној Личности као да је у питању процентуално присуство божанства и човечанства, него се о Христовој сложеној Личности са вером беседи са становишта Личности и природā на такав начин како је и свети Лав изразио: Христос је свецели у Своме, свецели у нашем, остајући, притом, јединствени Логос. Јединство двеју природā не даје нову личност, јер је једини Вршилац и Субјект делатности у Спаситељу – вечни Логос Очев у чијој Личности се то сједињење десило, нераздељиво и несливено. Важно је истаћи: **у Спаситељу божанска Личност постоји пре Његове људске природе и зато је Његова божанска Личност узрок сједињења природā**. Личност Спаситеља је идентична Личност предвечног Логоса Очевог. Каснија произвољна употреба Лавове христолошке терминологије од стране монотелита у својству утврђивања својих вероисповедних интерполација искључиво припада њиховом неразумевању да је Личност Христова носилац природā, тиме и двеју енергија и двеју воља (јер воља је својство природе, док је Личност та која дејствује), односно њиховом неразумевању о онтолошком првенству (превасходству) личности (ипостаси). У потоњем времену монотелитског спора свети Максим Исповедник је јелинском теолошком терминологијом експлицитно уоквирио оно што је и папа Лав поучавао латинским теолошким језиком, а то је једна те иста вера и Кирилова, и Лавова и Максимова: Христос је једини Субјект хтења (ὁ θελῶν) и делања (ὁ ἐνεργῶν) као истинити оваплоћени Бог, Богочовек.

начин је Лав описивао да су се природе сјединиле у Христу. Дакле, Личност Христова постоји на такав начин да у Себи "сабира" или "слаже" (*convenio* – скупити, сложити, састати се), односно теолошки исправније речено "сједињује" две природе, или речено Лавовим теолошким језиком, две *formae: forma Dei et forma hominis*, при чему се појам *forma* разуме искључиво у контексту природе, не ипостасности.

Значај личности и богословско умеће светог Лава су били заиста евидентни у времену евтихијанског христолошког спора, и поред повремених богословских језичких недоумица у његовим списима. Његово објашњење коегзистенције двеју природā у једној Личности Бога Логоса је јасно истакнуто, као што је приказано, у његовим делима и пре и након одржавања Халкидонског сабора. Када Лав пише *Totus igitur corpus implet tota divinitas* ("Цело божанство, дакле, испуњава цело тело") то разумемо, следствено томе, да су карактеристике божанске природе (*divinitas*) сједињене са особинама људске телесне природе (*corpus*), а Христова Личност је основ њиховог сједињења. То практично значи да природе не могу да имају *communicatio* сāме за себе без Субјекта који и у којем ће се сјединити, и то је учење православне христологије, с тим да је у Лавовом теолошком учењу понекад било потребно на вишем нивоу нагласити да је Христова Личност, а не природе, мерило христологије. Притом, Лав је на себи својствен начин ипак водио рачуна о томе да Субјект у којем се сједињују две природе уистину јесте предвечна Личност Бога Сина, Друга божанска Личност Свете Тројице. На тај начин је Лавова христологија доследни наставак христологије светог Кирила Александријског који је, такође, хтео да сачува интегритет Личности Логоса као Онога који јесте Исус Христос, али са повременим недовољним наглашавањем да се *communicatio idiomatum* дешава у Личности Христовој . Тако да нема неког новог субјекта приликом сједињења божанске и људске природе у Христу, једини Субјект дејствовања је вечни Син Божји Исус Христос; свака бојазан монофизита да ће интегритет људске природе у Христу представљати опасност за очување интегритета Личности Логоса јесте неоправдан и нереалан. За светог Лава рећи да је "Логос постао тело" не значи да се божанска природа Логоса променила или преобразила у нешто друго. Лав заснива своју мисао на темељима вере у непромењивост божанске природе у Христу након богооваплоћења, и много пута то истиче у својим омилијама, како смо и приказали у истраживању. Телесно рођење не узима ништа од величанствености божанства Божјег Сина, нити нешто додаје како би се променила непроменљива (божанска) природа – говори свети Лав и додаје да чињеница да је Логос постао тело не значи да се природа Бога променила у телу, него да је тело преузето (примљено) од стране Логоса у јединство Његове Ипостаси. У томе је софистициран и инвентиван значај Лавове терминологије: његов христолошки речник чува интегритет вере у предвечног Логоса као и интегритет његове људске природе чији је Он као божански Логос – Носилац. Сāма

људска природа нема одвојени субјект, нити је икако може имати будући да је свети Лав у свим својим догматским списима говорио да је Бог Логос (Deus Verbum) тај који је једини Субјект у Христу.

5. 5. Историјски проблеми Разбојничког сабора (Latrocinium Ephesinum) 449. године и његове богословско – историјске импликације.

Иако је питање такозваног другог Ефеског или "разбојничког сабора" (Latrocinium Ephesinum) од другостепене важности за нашу христолошку студију у којој халкидонска христологија са њеним еклисиолошко – антрополошким импликацијама има првостепену интенционалност, ипак, на основу прегледнијег истраживања историје христолошког догмата целисходно је поменути историјске, па и теолошке проблеме овог сабора. Сабор није одржан случајно, он је представљао скривене тежње лошијих представника александријске богословске школе да сопствену једнострану и погрешну интерпретацију про – кириловске христологије наметну Цркви. Несторије, као представник (више интерпретатор) екстремних тенденција антрополошког максимализма у христологији, као што смо имали прилику да видимо, није успео да експлицитно створи убедљиву систематско – теолошку мисао о Христовој Личности, у смислу да је доследан својој мисли. Иако је он експлицитно говорио о двама Христовим природама (Теодор Мопсуестијки, каткад, и о једној Личности Спаситељевој где је поново, недоследно (или, пак, доследно) себи, описивао здружење двеју личности), Несторијева тежња је отишла у правцу да је наглашавање људске Спаситељеве природе довело до његовог признања о посебној личности која је носилац човештва Христовог, личности различите од Логоса Божјег. То је сасвом евидентно и, следствено томе, нису оправдани неки узалудни покушаји новијег времена у смислу да докажу Несторијеву наводну христолошку православност. На основу богословских истраживања, можемо доследно тврдити да је Несторије након осуде на Ефеском васељенском сабору привремено ублажио своје погрешне христолошке термине, али никада није одустао од учења о двама личностима које су "здружене".

Ипак, ми не можемо, а да не кажемо да Несторије, као ни Теодор, нису хтели да скрену пажњу на очување Христове људске природе, али њихова тежња је остварена на погрешан и кривоверан начин.¹¹⁹ *Томос сједињења* из 433. године и његова теологија која представља правилно схваћену христологију светог Кирила Александријског, и као такав представља веома важан богословско – историјски документ за христологију, толико важан да смо му посветили целокупно писано поглавље у овој христолошкој студији, али није био задуго гаранција црквеног мира. Већ смо описали велики богословски труд светог Флавијана Константинопољског, да осуди про – монофизитске тежње у црквеној заједници које су запретиле догматици споменутог *Томоса сједињења*. Епископ Диоскор из Александрије је подржао јерес Евтиха кога можемо сматрати формалним оснивачем монофизитске јереси. Цар Теодосије II је издао указ о сазивању новог црквеног сабора на којем ће се поново осудити несторијанство, међутим, радило се о томе да је евтихијанство почело да се, као богословско мишљење, шири међу клиричким представницима александријске школе. Сабор је почео са радом у храму свете Марије у Ефесу, 8. августа 449. године, а на њему је било присутно 127 епископа, да би се на крају одржавања овог сабора потписало чак 135 епископа или, пак, њихових представника. На ово јеретичко саборовање био је позван и епископ римски Лав који, међутим, није могао да присуствује због непосредне ратне опасности у Италији: хунски освајач Атила је дошао надомак Рима, стога је свети Лав Римски на ово саборовање послао делегате, епископа Јулија из Поатјеа и ђаконa Иларија. Папа је поздравио сабор са великим и искреним очекивањима истакавши:

Добио сам и посланицу од нашег брата Флавијана на коју сам му одговорио у ономе што се односило на нас, тако да би, по победи над том заблудом (= евтихијанством) у којој се налазе они који су без части, ипак, за похвалу и славу Божју у целом свету била једна вера, једно и исто исповедање и да би се Имену Исусовом поклонило свако колена небеских и земних и преисподњих, како би сваки језик исповедио да је Исус Христос Господ на славу Бога Оца (Флп 2, 10). Амин.

¹¹⁹ Упоредити са Д. Батрелос, *Византијски Христос*, Крагујевац 2008, 32.

Оно што је за нас веома важно, а што смо детаљно проучили у писаном поглављу посвећеном христологији светог Лава и што је и истакнуто у претходној Лавовој сентенци, православни папа је за ову прилику написао чувено богословско књижевно дело – *Догматску Посланицу* упућену светом Флавијану, која, нажалост, на јеретичком сабору није ни размотрена. Још једном се подсећамо да је Лавова посланица изузетно ораторско и теолошко књижевно дело и искуство у којем је сачувано учење Цркве и о једној Личности Христовој као и о двама Христовим природама: *свецели (Христос) у своме, свецели у нашем* – Totus (Christus) in suis, totus in nostris. Међутим, на овом сабору у Ефесу тријумфовали су представници екстремног монофизитског учења; епископ Јулије, посланик епископа римског, није ни прочитао Лавову посланицу јер му Диоскор Александријски није ни пружио прилику да изложи христолошко учење Римске Цркве. Нажалост, током даљег рада сабора представници монофизитства су прибегли нехришћанског начину у богословским дијалозима, нечувеном насилничком понашању над представницима Константинопољске и Римске Цркве, које су спроводили екстремисти из монашког реда црквене заједнице у Александрији, "параволани", али и представници државне полиције. Исповеднички патријарх Флавијан био је принуђен да потражи прибежиште у олтару цркве. Иако државна полиција није допуштала римским легатима да напусте Малу Азију, Иларије је успео да побегне из Ефеса и да понесе Флавијанову жалбу која је била упућена Лаву Римском.

На јеретичком Диоскоровом сабору је рехабилитован Евтих, осуђен је свети Флавијан и његов сабор из 448. године, као што су осуђени и Јевсевије Дорилејски, Ива Едески¹²⁰ са Теодоритом Кирским и Домном Антиохијским. Сви они су било осуђени као они "који су узели учешћа у Несторијевој јереси".¹²¹ Изричито је забрањено читање Несторијевих списа

¹²⁰ Ива Едески је осуђен из разлога што је сматран кривим за несторијанску јерес: наиме, проблематичног садржаја је његово писмо епископу Марију из Ардашира, у којем је епископ Ива након што је навео Несторијеву заблуду по питању употребе именице "Богородица", навео је и да је свети Кирило отишао у сопствени теолошку заблуду – истоветну Аполинаријевом учењу. Ми смо већ навели чињеницу да чак иако је постојала могућност да је Кирило наводио понеке Аполинаријеве исказе, он је то чинио мислећи да су то реченице светог Атанасија Александријског.

¹²¹ Ibid., 313.

као и списа Теодорита Кирског, који су морали да се предају и спале, а заштитницима несторијанаца је забређено репресивним мерама, и по градовима и селима, смртном казном, одузимањем имовине и прогонством.¹²² Чини се да није необично што је Диоскор показао нечувено надмено и нехришћанско понашање; раније је био уважени архиђакон Александријске Цркве који се дословно држао екстремног монофизитског тумачења кириловске христолошке формулације "једна природа Бога Логоса оваплоћена". Ипак, богословље није било једини разлог за сукоб са Црквом Константинопоља и њеним представницима: Диоскор се изричито противио уздизању катедре константинопољских епископа и, следствено томе, оспоравао је 3. канон Другог васељенског сабора у Константинопољу. У свему овоме имао је подршку константинопољског архимандрита Евтиха. Диоскорова непримерена делатност на Разбојничком сабору у Ефесу није била наивна: он се трудио да збацивање светог Флавијана са архиепископске катедре буде, наиме, потврђено 6. правилом Трећег васељенског сабора. Као што је већ раније било примећено, додатни проблем односима између Римске и Константинопољске Цркве представљаће питање Анатолија Цариградског, који је изабран на овом јеретичком саборовању на пастирско место светог Флавијана. Папа Лав је подигао свој глас против насиља на Разбојничком сабору у Ефесу, окривио Диоскорову аутократску безобзирност и писао цару ради потребе да се одржи нови васељенски сабор у Италији. Написао је цару да су све одлуке са сабора ништавне, изопштио је из црквене заједнице све оне који су својим потписом подржали сабор, а подржао је оне од православних које је сабор невине осудио,¹²³ пре свих светог Флавијана који је већ након неколико дана након јеретичког сабора преминуо од последица насиља на сабору. Иако је Диоскор био збачен на Халкидонском сабору, монофизитски радикални отпор није престајао. Наследник Диоскора на катедри александријских црквених пастира, епископ Протерије, био је погубљен од стране екстремних монофизита 457. године. Проблем односа између васељенске Цркве са монофизитима био је суштински важно питање и за царске власти што ће и довести до одржавања Петог васељенског сабора 553. године.

¹²² Mansi VII, 495.

¹²³ На основу *Newadvent.org, The Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/05495a.htm> од 14. 08. 2014.

5. 6. Догмат о истинитости Богочовека на основу Томоса вере светог Лава Великог – *Epistola Dogmatica* као образац вере православне христолошке мисли (*Leo Magnus, Epistola XXVIII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim*)

Након опширнијег увода у опис христолошке мисли светог папе Лава, исказане у претходним наведеним посланицама које су написане након текста његовог *Томоса вере*, сада је од још веће важности и потребније да са већом пажњом проучимо суштину христолошке мисли која је исказана у Лавовом *Томосу вере*, који је *summa theologiae dogmaticae et summa christologiae* описане у његовим делима. Као што смо раније истакли папа Лав је обећао Флавијану Цариградском посланицу у којој ће му опширно приказати свој поглед и поглед Цркве на настали проблем евтихијанства (*Leo Magnus, Epistola XXVII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum*). Лавово обећање је испуњено и нова посланица је послата светоме Флавијану као израз дубоког богословског размишљања и која је сачувана са називом *Epistola ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim – Посланица Флавијану Епископу константинопољском против Евтиховог лукавства и јереси*.¹²⁴ Она се састоји из шест главних целина међусобно повезаних које се садржајно и књижевно крећу узводним писменим поступком: од околности које су задесиле Цркву, од описа заблуде новог, древном учењу страног вероисповедања, до кључног момента свечане исповести у богочовечност Господа Исуса Христа. Притом, запажамо Лавово омиљено позивање на *Јеванђеље по Јовану Јована 1, 1 и 1, 14* које нарочито наводи у трећем и шестом одељку свог *Томоса вере*. То су, свакако, стихови на које се папа позива јер је мислио да је са њима Јеванђелист образложио све што се тиче Христовог божанства и Христа као божанске Личности која вечно постоји, пре свог оваплоћења: *У почетку беше Логос, и Логос беше у Бога и Бог беше Логос* (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος; in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum, Јн 1,1). Зашто папа инсистира на овој мисли светог Јована Богослова? Веома је важно да то размотримо пре него што кренемо износити размишљања о папином објашњењу у вези са темом сједињења природā у Христу. Папи Лаву је битно да се његова, односно христологија Цркве, заснива на христолошкој мисли

¹²⁴ PL 54, 755-782.

светог Кирила Александријског, а то је учење о *Логосу, Богу Сину, који је једини Субјект богооваплоћења и једини Носилац двеју природā*. Зато Лав пре свих објашњења почиње са јеванђелским стиховима који објашњавају божанску природу Логоса – Логос је предвечан, он је одувек са Оцем, Он је Бог. (Он није примио нову човечанску личност јер тога нема у православној христологији; једина Личност оваплоћеног Бога је Личност Логоса, нема друге личности осим Његове у вези са темом сједињења природā у Христу!).

Дакле, папа Лав хоће да прво искаже да је Господ Исус Христос предвечни Син Божји, Логос Божји који је постао човек. На то је упутио и начин Христовог рођења, јер се Он не рађа као остали људи него од Духа Светога и Марије Дјеве. Есхатолошко учење Библије управо подразумева долазак Месије, Помазаника Божјег на земљу и остварење Божјег Царства.¹²⁵ Месија је гаранција да је Бог присутан са својим народом, а како је Христос дошао својим рођењем у ток историје то значи да је Христос са Собом у ток историје донео и есхатон. На тај начин Царство Божје, односно есхатон, на земљи већ почиње док се истовремено пуноћа доласка Божјег Царства очекује у будућем догађају – догађају *Парусије*, поновног и стварног Христовог присуства на земљи. Овде је потребно истаћи један веома битан закључак који је од кључне важности за поглед на свет за једног православног хришћанина и то је – *есхатон није импликација историје, него је историја импликација есхатона, Царства Божјег*. Папа Лав, свакако, има у виду да се догађај богооваплоћења Спаситељевог, заједно са Божјом иницијативом, одиграва и са слободним пристанком човека. Зато се он позива на речи једног древног Символа вере, позивајући се на једносуштност Сина Оцу као и да рођење Сина у времену не умањује славу Онога који је савечан Оцу, те у *Догматској посланици Флавијану* наводи и пише на следећи начин:

Возљубљеном брату Флавијану, епископу константипољском, Лав, епископ римски.

Пошто сам прочитао писмо твоје љубави, чудим се због чега је тако касно стигло и пошто сам размотрио поредак епископских делā, најзад сам сазнао за саблазан која се догодила код вас и подигла против чистоте вере; и све ствари које су пре изгледале тајне (чиниле се у тајности), сада су нам обелодањене (јавне). Због тих

¹²⁵ Упореди са Мидић, еп. Игнатије, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008, 32.

ствари, Евтих, за кога се чинило да је частан с обзиром на презвитерско звање, показује се неразборитим и невештим и таквим као да је пророк за њега рекао: „Не хтеде да се уразуми и твори добро, безакоња смишља на постељи својој“ (Пс 36: 3-4). Шта је поквареније него размишљати о безбожним стварима и не веровати разборитијим и ученијим људима? У ову неразборитост падају они који, пошто нечим мрачним бивају спречени да сазнају истину, не прибегавају ни пророчким речима, ни апостолским делима, ни јеванђелским ауторитетима, него себи сâмима, и тако, јер нису били ученици истине, постају учитељи заблуде. Какво знање о светим страницама Старог и Новог Завета може стећи онај који не схвата ни почетке самог Символа (вере)? И оно што се по целом свету исповеда гласом свих „поново рођених“ не прима се срцем тог старца.

Стога, не знајући шта треба мислити о оваплоћењу Бога Логоса и не желећи, у богатству светих списа, да се потруди како би исповедао светлост разумевања, потребно је било, дакле, пажљиво примити такво свеопште и једногласно исповедање које исповедају сви верујући: веровати у Бога Оца, Сведржитеља (Свемогућег), и у Исуса Христа Сина Његовог Јединородног (Јединог), Господа нашег, рођеног од Духа Светога и Марије Дјеве (Credere se in Deum Patrem omnipotentem, et in Iesum Christum Filium eius Unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine). Јер, када верујемо да постоји Бог и Сведржитељ и Отац (Deus et Omnipotens et Pater), тиме се показује да му је Син савечан (consempiternus eidem Filius demonstratur), и ни у чему се не разликује од Оца (in nullo a Patre differens), пошто је Бог од Бога (de Deo Deus), Сведржитељ од Сведржитеља (de Omnipotente Omnipotens), Савечни је рођен од вечног (de Aeterno natus est Coaeternus), а није познији (каснији) по времену (non posterior tempore), није нижи по сили (non inferior potestate), нити несличан (неподобан) по слави (non dissimilis gloria), ни раздељен по суштини (non divisus essentia). Он је истог уистину вечног Родитеља (Оца) Јединородни (sempiterni Genitoris Unigenitus), Вечни је рођен од Духа Светога и Марије Дјеве (Sempiternus natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine). Рођење у времену није ништа умањило божанско и вечно Његово рођење, нити му је шта придодало, већ је свецело предао

Себе на спасење заблуделог човека, да би и смрт победио и својом силом победио ђавола који је имао власт над смрћу (Јевр 2, 14). Нити бисмо ми могли победити виновника греха и смрти да Он није био узео и **усвојио нашу природу и својом је учинио** (**naturam nostram ille susciperet et suam faceret**), Он кога ни грех није могао победити, ни смрт задржати. Он се зачео од Духа Светога у утроби Матере Дјеве, која је девојаштво сачувала, као што Га је зачала и родила, и остала Дјева (нетакнутог девичансва).¹²⁶

Према томе, папа Лав нас подсећа да је догађај оваплоћења Христовог и Његово примање људске природе, наше природе – **naturam nostram ille susciperet et suam faceret**, остварен заједничком делатношћу Свете Тројице, делатношћу Оца и Сина и Светога Духа, и слободним пристанком човека, Богородице Марије. Оваплоћење Бога Сина се дешава Божјом иницијативом и слободом, то јест слободним пристанком Богородице. Ово је веома важно за наше разматрање христологије светог Лава Великог јер нам све ово указује на неоспорну богословску истину да се Христос, Логос, од самог свог рођења показује као *Личност и Биће заједнице*.

Како смо већ описали да Христос као Месија доноси Царство Божје са Собом у свет, стога следи закључак да је описана заједница између оваплоћеног Бога и човека – есхатолошка заједница. Та заједница је омогућена делатношћу Светога Духа, треће божанске Личности у Светој Тројици. Дух Свети чини Христа Бићем заједнице.¹²⁷ Христов долазак на свет јасно показује да је Његово оваплоћење знак да се Царство Божје уистину приближило, и да је сâма појава Христа есхатолошки догађај у историји, јер Христос је као такав – есхатолошка личност. Дакле, ту имамо две прелепе христолошке мисли: Христос као Биће заједнице и Христос као есхатолошко биће, то јест Личност. И све то потврђује управо Тајна богооваплоћења, када је Христос, како је папа Лав истакао –

¹²⁶ *Leo Magnus, Epistola XXVIII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim*, PL 54, 757, 758.

¹²⁷ *Ibid.*, *ibid.*

naturam nostram ille susciperet, *природу нашу преузео на Себе*.¹²⁸ Зато није случајно што је папа Лав употребио у *Томосу* латински глагол *suscipio*, -ere и то у глаголском начину коњуктива јер он теолошким језиком, како видимо, управо описује реално узимање људске природе од стране Бога Логоса, не неко виртуелно – сликовито, него реално узимање; како је у употреби, у Лавовој мисли, коњуктив – то још и означава да је иницијатива за то прихватање људске природе била у Христу, као Његова жеља, и то на такав начин да та природа и даље дејствује у Субјекту који ју је примио на Себе, то јест у Христу као Субјекту. Сматрамо ово разматрање теолошког језика веома важним јер се дословно тиче христолошке мисли! Еквивалент у јелинском језику за овај глагол би био глагол $\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ који има исто значење.¹²⁹

Заједно са тиме, када говоримо о томе да је папа Лав у *Томосу* хтео да скрене пажњу на то да је иницијатива за богооваплоћење била у Христу, потребно је да додамо и дивну мисао светог Максима Исповедника да Христос има жељу да се Тајна Његовог богооваплоћења надаље савршава у свим генерацијама и временима.¹³⁰ Након утврђивања своје почетне теме у *Догматској посланици*, *Томосу*, о томе да је Личност Бога Логоса Субјект који је примио човечанску природу (папа је овом тематиком почео како би показао да је његова христологија иста христологија као код светог Кирила Александријског – божански Логос је једини Субјект делатности, то јест Христос), папа Лав даље развија

¹²⁸ *Susciperet*, коњуктив имперфекта активног од латинског глагола *suscipio*, -ere што управо значи узети на себе, прихватити на себе; на основу М. Žepić, *Lexicon Latino-Croatium, Latinsko-hrvatski rječnik*, XIII izdanje, Zagreb 2000, 259.

¹²⁹ М. Žepić, N. Majnarić, *Grčko-hrvatski rječnik*, VI izdanje, Zagreb 2003, 30.

¹³⁰ Еп. М. Васиљевић, *Догмати и живот Цркве између трансцедентности и контекстуалности*, Први део, Зборник *Српска теологија данас 2011*, 206. Епископ Максим разматра ову тему на основу PG 91, 1084cd, мисли светог Максима Исповедника, описујући да сваки догмат, и смисаоно и историјски *претходи*, док његова (догматска) пројекција или импликација у феномену живота следи и то тако да дарује такве импликације које се односе на живот човека сваке временске епохе, а то су нарочито оне импликације које сотириолошки произилазе из оваплоћења и Васкрсења Христовог, што се односи на спасење целог човечанства, сваког човека појединачно, а затим и на преображај целе творевине. Такође, епископ Максим додаје и мисао да се тајна Христовог богооваплоћења и Васкрсења тиче, поред свих нараштаја и времена, и феномена контекста, односно појма и искуства контекстуалности (*Ibid.*, *ibid.*)

христолошко размишљање методом билијске егзегезе; он оптужује Евтиха зато што не обраћа пажњу на то да целокупан етос библијске егзегезе говори о томе да Син Божји према телесној природи, као реалној, води порекло од светих праотаца (Авраам), односно од побожних царева (Давид):

Но, он (Евтих) није могао да пронађе истинско разумевање из тог чистог извора хришћанске вере (de hoc christianae fidei fonte purissimo)... Обратио би се он, дакле, јеванђелском учењу где Матеј говори: "Књига родослова Исуса Христа, сина Давидова, сина Авраамова" (Мт 1,1); потражио би, такође, продужетак у апостолској проповеди и прочитао би у Посланици Римљанима: "Павле, слуга Исуса Христа, позвани апостол, изабран за Јеванђеље Божје, које Бог унапред обећа преко пророка у Светим Писмима, о Сину свом, рођеном по телу из семена Давидова" (de Filio suo, qui factus est ex semine David secundum carnem; Рим 1, 1-3). И, обратио би се од безбожног размишљања ка пророчанским књигама и нашао би Божје обећање Аврааму које говори: "У семену твојем биће благословени сви народи" (Пост 22, 17). А да не би било двоумљења о сили тог семена, пратимо шта апостол говори: "Аврааму, пак, и семену његовом бише речена обећања; не каже и семенима, као за многе, него као за једно – и семену твојему, које је Христос" (Et semini tuo, quod est Christus; Гал 3, 16).

Папа Лав користи Исаијина пророчанства о рођењу Месије од Дјеве (Иса 7, 14) као и о Месији који ће понети имена божанског Помазаника: *"Роди нам се дете, Син нам се даде, коме је началство на рамену Његовом, и наденуће му име: Весник (Анgeo) великог Савета (magnii Consilii Angelus), Дивни (Admirabilis), Саветник (Consiliarius), Бог силни (Deus fortis), Кнез мира (Princeps pacis), Отац будућег века (Pater futuri saeculi)"*¹³¹ (превод старозаветног текста је учињен на основу латинског текста Томоса папе Лава, Иса 9, 6; комент. аутора):

Могао је примити (Евтих) унутрашњим слушањем објаву Исаје, који каже: „Гле, Дјева ће зачети у утроби, и родиће Сина и назваће Га именован Емануил, што ће рећи, с нама Бог“ (Иса 7:14; Мт 1:23). Могао је часно прочитати речи истог

¹³¹ Leo Magnus, *Idem*, PL 54, 761.

пророка: „Роди нам се Дете, Син нам се даде, коме је началство на рамену Његовом, и наденуће му име: весник (Анђео) великог савета, Дивни, Саветник, Бог силни (крепки), кнез мира, Отац будућег века“ (Иса 9:6).¹³²

Након егзегетских књижевних мотива, папа вешто на основу њихових догматских и контекстуалних импликација оспорава Евтихово учење наводећи суштину Евтихове заблуде, а то је да је Христова телесна природа била само формално - привидна, а не и истинска: *Тада не би празнословио (Евтих) и рекао да је Логос постао тело тако што је Христос који је рођен од Дјеве имао облик човека (formam hominis), али да није имао истинито тело од мајке (non haberet materni corporis veritatem).*¹³³ Лав коментарише да може бити да Евтих не признаје да Господ наш Исус Христос има нашу природу зато што је Његово зачеће било дело божанског дејства, али папа подсећа да је то рођење Сина Божјег чудесни изузетак и да га треба схватити тако да не би необичност рођења умањило својство, то јест природу Рођенога. Плодотворност Дјеви дарована је од Духа Светога (Fecunditatem enim Virgini Spiritus Sanctus dedit), и истинитост тела (veritas corporis) је узета од тела божанским дејством Духа Светога.¹³⁴ Зато папа Лав као библијски теолог каже да је Премудрост саградила Себи дом, позивајући се на јеванђелску истину да је Логос постао тело, односно да се настанио у то тело које је узео од човека (in carne quam assumpsit ex homine)¹³⁵ и које је одуховио духом разумног живота (et quam spirita vitae rationalis animavit).¹³⁶ Папа овде подсећа и на то да је богооваплоћење подразумевало комплетно примање човечанске природе, заједно са телом, примање душе и духа, чији је скупа носилац Христос као једини Субјект делатности и Носилац целокупног састава човекове природе (и телесне и душевно – духовне одређености), зато и пише у *Томосу* да је Христос истинито тело "одуховио духом разумног живота":

¹³² Ibid., ibid.

¹³³ Ibid., ibid.

¹³⁴ Ibid., 763.

¹³⁵ Ibid., ibid.

¹³⁶ Ibid., ibid.

Тада не би празнословио (Евтих) и рекао да је Логос постао тело тако што је Христос који је рођен од Дјеве имао облик човека, али да није имао истинито тело од мајке. Можда је он мислио да Господ наш, Исус Христос, нема нашу природу, јер је анђео послан блаженој Марији рекао: „Дух Свети сићи ће на тебе, и сила Вишњеге осениће те; зато ће се и рођено од тебе назвати Син Божји“ (Лк 1:35) и јер је зачеће Дјеве било божанско дело, тело зачатог није постало од природе оне која га је зачала? Али не треба ово рођење које је особито изванредно, и изванредно особито, да буде тако схваћено као да чудо необичности рођења је умањило својство рода. Плодотворност Дјеви дарована је од Духа Светога, и истинитост тела је узета од тела: и када је Премудрост себи изградила дом, Логос је постао тело, и настанио се међу нама (Јн 1:14), то јест у том телу које је узео од човека и које је одуховио духом разумног живота.¹³⁷

Ово је папа нарочито истакнуо и због утврђивања вере у потпуност богооваплоћења, али и против Аполинаријеве јереси, јер је Аполинарије учио да је оваплоћење Божје било такво да је укључивало само телесно – душевни, а не и духовно – умни контекст људске природе! Јерес Аполинарија Лаодикијског можемо сматрати предворјем монофизитског учења, јер већ Аполинарије почетком IV века није прихватао да Личност може бити Носилац двеју природā, те је првобитно, не исповедајући потпуно оваплоћење Христа, учио да је Христос приликом оваплоћења примио само људско тело, без умне душе и духа, а потом је ублажио кривоверје тако што је признао у оваплоћењу и примање људске душе, али категорички одбијајући примање умног људског духа.¹³⁸ Аполинаријево учење је осуђено на Другом васељенском сабору, због одбијања прихватања потпуног оваплоћења Христовог, али је на извештан начин његово учење дало подстрек евтихијанству. Ову јерес је нарочито побијао свети Григорије Богослов својом чувеном сентенцом да *оно што није примљено у оваплоћењу није ни спасено*. Потом, свети Лав пише Флавијану:

¹³⁷ Ibid., ibid.

¹³⁸ Опширније о учењу Аполинарија Лаодикијског у *The New Westminster Dictionary of Church History, Volume One, The Early, Medieval and Reformation Areas*, R. Benedetto, Louisville, Kentucky 2008, 37.; J. Поповић, *Општа историја Цркве*, том I, репринт, Сремски Карловци, 1912., 554.

Тако се сачувала **сопственост сваке природе и суштине и при сједињењу у једној Личности**; и од Величанства узета је понизност, од Крепкога слабост, од Вечног (Бесмртног) смртност: ради откупа дуга наше природе, божанска нестрадална природа се сјединила са страдалном природом, да би један и исти "Посредник Бога и људи, човек Христос Исус" (1 Тим 2, 5), могао умрети по једној и да не би могао умрети по другој природи, за чим је, дакле, имало потребу наше исцељење. Због тога се, дакле, **Бог родио у савршеној природи истинитог човека, свецели у својем и свецели у нашем (totus in suis, totus in nostris; ὅλος ἐν τοῖς ἑαυτοῦ καὶ ὅλος ἐν τοῖς ἡμῶν)**. А нашим називамо то што је Творац од сáмог почетка положио у нас и што је пожелео да нам поврати. Јер, оно што је кушач (ђаво) унео, и преварени човек допустио, није било у Спаситељу ни трага, и није, будући да је ступио у заједницу људских (непорочних) слабости, стога постао и заједничар (удеоник) наших престапа (грехова). Узео је обличје слуге без нечистоте греха, величајући људско и не умањујући Божанско; јер, оно „понижење“ којим се Невидљиви показао видљивим, и Творац и Господар свих ствари пожелео бити један од смртника, било је (показало се као) снисхођење милосрђа, а не недостатак моћи. Тако, Онај остајући у обличју Бога, Он је створио човека, а Исти у обличју слуге постаде Човек. Јер, свака природа има своју сопствену особитост без недостатка и као што Божји образ (облик, форма) није поништио образ слуге, тако ни образ слуге није умањио образ Божји. Јер, наиме, ђаво се хвалио како је својим лукавством лакомисленог човека лишио божанских дарова и дарова бесмртности и како га је обнаженог (разголићеног) подвргао тешкој осуди смрти, и да је ђаво у сопственом злу пронашао извесну утеху у томе што је имао саучесника у свом издајству (задрузи (заједници) издајника); и да би Бог, ради свог праведног расуђивања, променио сопствену одлуку (пресуду) према човеку којег је био створио у тако великој части. Но, било је потребно спровођење тајне одлуке (домостроја) да непроменљиви Бог, чија воља не може бити лишена сопствене благодати, испуни тајним јемством прво обећање своје љубави према нама, и да човек, упао у грех због лукавства ђаволске злобе, не погине противно Божјој вољи (плану, намери).¹³⁹

¹³⁹ Leo Magnus, *Idem*, PL 54, 763.

Као што се дâ приметити, папа Лав наставља да тумачи догмат богооваплоћења – *Тако се сачувала сопственост сваке природе и суштине и при сједињењу у једној Личности* – (Salva igitur **proprietae utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte Personam**),¹⁴⁰ инсистирајући да се исти догмат гради на богословској мисли светог Кирила у смислу наглашавања Личности Христове; папа зато користи латински граматички облик парт. презента активног глагола со-ео (ујединити се, сјединити се, сабрати се заједно, склопити):¹⁴¹ coiens (у дативу coeunte) да би описао сједињење природā у Христу. Овај део *Томоса* је толико битан јер управо казује о реалном сједињењу природā при којем свака од њих дејствује оно што јој је својствено. Овај део христолошких мисли Лава Великог описује *communicatio idiomatum* управо онако како одношење предикатā у једноме Субјекту – Христу разуме православна христолошка мисао, међутим чини се да делимично није разрађено учење о томе коме се комуникација својстава дугује и приписује. Природама или Личности? Неоспорно је да свети Лав пише о јединственој Личности Христовој, но можда је било целисходно да се нагласи да се комуникација својстава (предиката) не дешава самостално него Личношћу Христовом. Зато често долази до сумње да је папа Лав писао да се комуникација својстава догађа као преплитање природā независно од Личности Христове мада такво учење није експлицитно изражено у Лавовој Посланици. Можда је боље истакнути следеће: тему да ли се комуникација својстава догађа Личношћу или независно од Личности Христове Лавова Посланица не излаже сасвим јасно: Лав настоји да нагласи да се *communicatio idiomatum* реално остварује, у жељи да заштити интегритет човечанске Христове природе, и притом, неопрезно као да говори понекад о аутономној комуникацији својстава. Међутим, то наглашавање природних својстава не мора бити разумевано аутономно у односу на Личност Спаситељеву, иако се може приметити да би било потребније да се у Лавовом теолошком речнику *communicatio idiomatum* доведе у непосреднију везу са Христом као Субјектом делатности. Ипак, у већем делу свог догматског учења Лав пише о Христу као Субјекту делатности: Он се оваплотио, родио, страдао и васкрсао; следствено томе, може

¹⁴⁰ Ibid., ibid.

¹⁴¹ М. Žepić, *Lexicon Latino-Croaticum, Latinsko-hrvatski rječnik*, XIII izdanje, Zagreb 2000, 51.

се закључити да је у христологији папе Лава Христос заиста Субјект делатности са напоменом да је било потребно да се комуникација својстава више доведе у контекст са Христовом Личношћу као једином Субјекту који делује природама. Ради тога на овако важним догматским местима филолошки образлажемо Лавове реченице, јер аналитички метод нам најбоље пружа увид у суштину Лавове богословске мисли. У следећем текстуалном одељку ове студије приметимо и проблем питања да ли природе примају својства једне од друге, а не Личност? Зашто је ово проблематично? Зато што што би примајући својства од створене природе и божанска природа примила смртност, што је погрешно. То ћемо посебно објаснити, да је потребно да се Личност Христова оваплоти, а не природа, јер узрок и последица христологије је Личност Христова, а не природе. Зато је целисходно нагласити да је било потребно у већој мери истакнути у Лавовој богословској терминологији то да је Личност Христова мерило христологије, да се не би извео погрешан закључак да су мерило христологије природе саме по себи. Ипак, Лав је нагласио да је "Бог рођен у савршеној природи истинитог човека". У вези са тиме размотрићемо и наредни богословски одељак.

О томе да је божански Логос примио (suscepit) квалитете људске природе папа говори у наредним сентенцама трећег поглавља свог *Томоса* где пише да је у једној Личности од Величанства (Божанства) примљена понизност, од Крепкога немоћ, од Вечног (Бесмртног) смртност, *"ради откупа дуга наше природе, божанска нестрадална природа се сјединила са страдалном природом, да би један и исти 'Посредник Бога и људи, човек Христос Исус, могао умрети по једној и да не би могао умрети по другој природи, за чим је, дакле, имало потребу наше исцељење. Због тога се, дакле, Бог родио у савршеној природи истинитог човека (In integra ergo veri hominis perfectaue natura verus natus est Deus), свецели у својем и свецели у нашем (totus in suis, totus in nostris; ὁλος ἐν τοῖς ἑαυτοῦ καὶ ὁλος ἐν τοῖς ἡμῶν). А нашим називамо то што је Творац од самог почетка положио у нас и што је Он опет прихватио."*¹⁴² На значајан богословско – књижевни начин папа Лав описује Тајну Христову као јединство божанске и човечанске природе у једној Личности Бога Сина (Логоса), Исуса Христа, Богочовека, то јест потпуног Бога и

¹⁴² *Leo Magnus, Idem, PL 54, 763.*

потпуног човека, што ће бити усвојено на Халкидонском сабору. Када говоримо о богочовештву Христовом, и о једном Субјекту као Носиоцу двеју природā, потребно је да обратимо овде *пажњу на питање: на који начин се сједињују те природе у оваплоћеном Богу?* То је веома важно, како смо напред навели, јер постоји могућност да се изведе погрешан закључак да се те природе сāме по себи, односно сāме од себе сједињују зато што је то резултат њихових природних својстава, што није тачно, али што се делимично може извести из нејасног наглашавања Личности Христове као мерила христологије. Такво тумачење је погрешно из разлога што када се Бог оваплотио, **оваплотила се Његова божанска Личност**, а није се оваплотила божанска природа, **јер је Личност Носилац природе**, Личност је Субјект и вршилац радње, те је и апостол Павле говорио о Богу у телу (1 Тим 3, 16). Стога, када описујемо догађај сједињења природā, колико је то нама могуће, потребно је да истакнемо да се оне не сједињују сāме по себи (јер би тада дошло до њиховог сливања зато што се изоставља првенство и својство Личности која гарантује њихово несливање), *већ се сједињују на основу Личности Бога Сина који је њихов Носилац*. Зато када имамо у виду Лавову христологију, ми можемо извести закључак да Он верује у оваплоћење Бога али је потребно још и да у његовим списима буде у већој мери истакнуто превасходство Личности изнад природа. Наглашавање тога је значајно јер приликом таквог начина сагледавања потребно је да направимо компарацију да ли је Лавова христолошка мисао наследница христолошке мисли коју налазимо код Кирила Александријског, а у вези је са темом о оваплоћеном Богу. Већ смо показали да је свети Кирило приликом употребе богословске формуле $\mu\acute{\iota}\alpha \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \ \tau\omicron\upsilon \ \Theta\epsilon\omicron\upsilon \ \Lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\sigma \ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ веровао да се оваплотила не божанска природа него божанска Ипостас – Личност Христова. Код светог Лава се подразумева донекле идентично: говори се о оваплоћењу Бога – Христа, међутим са наглашавањем делатности двеју природā, нарочито и у вези са тим да се "нестрадална природа сјединила са страдалном", што, ако се не узме у обзир Личност Христова, може бити проблематично по питању тога да ли је личност или су природе узрок и последица христологије; ми смо већ истакли да је Личност Христова узрок и последица христологије. Зато би се, како и сматрамо, могло рећи целисходније по питању сједињења нестрадалне природе са страдалном да је *Христос сјединио нестрадалну природу са страдалном* и онда не би постојала сумња у то да је Личност Христова као Субјект делатности уистину мерило христологије. Но, ипак, код Лава

постоји инсистирање да је примање понизности од стране Величанства (Божанства) реално било само у једној Личности Христовој – *in unam Personam*,¹⁴³ што нас наводи на мисли да је и код светог Лава, Личност Христова, упркос пренаглашавању својстава природā, макар у смислу превасходства, мерило христологије. То је веома важно јер *Орос вере* IV Васељенског сабора указује на веру Цркве да се Тајна Христова пројављује као сједињење божанске и човечанске природе у *једној Личности*, и то у предвечној Личности Бога Логоса.¹⁴⁴

Лавова христологија се у тексту *Томоса*, ипак, у суштинском делу текста креће и према "кириловској" позицији становишта, упркос повременој нејасној терминологији: он инсистира на томе да Онај који је пребивао у Божјем обличју и створио човека, исти је Онај који је постао човек у обличју слуге.¹⁴⁵ Обличје слуге је савршено, понизни слуга је без икакве импликације греховне нечистоте, иако је постао заједничар човечјих (непорочних) немоћи.¹⁴⁶ Тако Син Божји величајући човечанско не умањује божанско.¹⁴⁷ А сво то понижење, кеносис, према којем је Творац и Господ свега постао један од људи било је снисхођење Његовог милосрђа и љубави.¹⁴⁸ Месија није могао бити нико из створеног света, нити неки праведник или пак анђео. Било је потребно да за спасење човечанства дође Месија из мета – историје (*ἐκτός τοῦ κόσμου*), то јест Предвечни Логос – Христос као Истина света и Светлост света. Зато Лав Велики истиче да идентитет Месије мора бити апсолутно Личност са божанским идентитетом, уколико се жели имати аутентична сотириологија.¹⁴⁹ Само је вечни и нестворени Бог Логос кроз којег је творевина

¹⁴³ *Leo Magnus, Epistola XXVIII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim*, PL 54, 763.

¹⁴⁴ Упоредити са Еп. И. Мидић, *Наведено дело*, Пожаревац 2008, 34-35.

¹⁴⁵ *Leo Magnus, Idem*, PL 54, 765. "*Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem idem in forma servi factus est homo.*"

¹⁴⁶ *Ibid.*, 763. "*Nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum ideo nostrorum fuit particeps delictorum.*"

¹⁴⁷ *Ibid.*, 763, 765. "*Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens.*"

¹⁴⁸ *Ibid.*, 765. "*Quia exinanitio illa qua se invisibilis visibilem praebuit, et Creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis.*"

¹⁴⁹ Упоредити са М. Vasiljevic, *History, Truth, Holiness: Studies in Theological Ontology and Epistemology*, Alhambra 2011, 28.

постала могао бити истински Месија; Он који је у Себи ипостасно, својом Личношћу, сјединио два света која нису била компатибилна по себи до Његовог оваплоћења. И тога ради Бог Логос слободом своје воље и љубави прихвата кеносис и постаје савршени Човек. Догађајем богооваплоћења све ствари постају "партиципанти" у егзистенцији ипостасне Истине – Личности божанског Месије и учесници Његовог божанског вечног живота. Оваплоћењем Бог Логос као да још једном боји, маркира човека Собом, будући да је човек већ обојен Богом приликом свог стварања. Али, сада бисмо могли рећи да Бог потврђује и утврђује ту човекову боголикост тиме што сâм Бог постаје човек. Он показује да су они слични: с' једне стране је Бог по суштини и с' друге стране мали бог по благодати, човек. Загрљај светова, загрљај "богова", од којих је Онај који је Бог по суштини први раширио руке Своје љубави. *"Ми љубимо Њега, јер Он први заволе нас"* (1 Јн 4, 19).

Оваплоћење је, дакле, омогућено чињеницом да је Бог – Личност и да је слободан у свом постојању (и у односу на своју природу). Према начину Свог постојања, Он је савршена ипостасна Љубав, а љубав је екстатичне природе. Апостол Јован нам управо скреће пажњу на то да је први корак ка догађају спасења био у Богу који љуби; једино је љубећи Бог (ο αγαπών Θεός) био способан да створи свезу љубави изван сâмога Себе: Он не само да саопштава ту љубав него екстатично излази из свог Битија да би лично постао сједињен са нечим другим, што је другачије од Његове природе, а ипак створено према Његовом божанском Лику – са човеком.¹⁵⁰ И, притом, свака природа у оваплоћеном Богу наставља да чува оно што јој је својствено: свети Лав Велики пише – *Стога, дакле, свака природа без сметње чува оно што јој је својствено: образ Божји не поништава образ Слуге, тако и образ Слуге не умањује образ Божји* (Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura: et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit).¹⁵¹ Међутим, потребно је истаћи да је то омогућено зато што је **створена природа ипостазирана у Личност Логоса**, а не зато што се само сјединила са божанском природом. Упркос човековом греху на који је човек био наговорен, разматра Лав, Бог као Љубећи није одустао од свог првобитног плана да човек, а преко њега и свет, постоје

¹⁵⁰ Ibid. : *"The Christian God is ecstatic... He does not impart but comes out of Himself- and to personally become united with something other (το ετερούσιον) that is not Himself, that is beyond Himself."*

¹⁵¹ Leo Magnus, *Idem*.

вечно, стога је било потребно осмислити икономију спасења, домострој неизрециве Тајне (secreti dispensatione consilii), неизрециву Тајну која је Тајна Христова. Божја намера никада не може да се лиши Њему својствене доброте и љубави (Eius voluntas non potest sua benignitatae privari) и зато је непроменљиви Бог (incommutabilis Deus) испунио неисказаном Тајном (Христовом) прво обећање своје љубави за нас, да човек, који је упао у грех по лукавству ђаволске злобе, не погине противно вољи и намери Божјој (contra Dei propositum non periret), то јест да не погине противно плану Божјем према којем је човек створен за вечност и бесмртност.¹⁵²

Створеном и палом човеку је потребан неко Други да се на Њега ослони ради вечног постојања и бесмртности, односно Бог као тај Други, Бог који је Извор, Источник бесмртни. Човек не може да се ослони сâм на себе, као ни створена природа, управо зато што је створена. Човек, стога, мора свој идентитет поставити у односу према Богу, јер и постанак света и човека био је замишљен према Божјој намери да постоје у односу према другом, односно у односу према Богу. То постојање ка Богу изражава и мисао да се створена бића налазе у кретању и овакво виђење ствари утиче на онтологију створених бића. Она вечно истински постоје у своме одношењу, и онтолошком кретању ка Богу, у заједници са Њим.¹⁵³ Епископ Игнатије Мидић изврсно примећује и доводи у везу онтологију створених бића "у одношењу према Другоме" са идејама савремене квантне физике и квантне теорије (В. Хајзенберг, *Физика и философија*). То повезивање онтологије Богом створеног човека и света са резултатима савремене квантне физике је веома интересантно. Онтологија створених бића упућује на одношење ка другом човеку и ка Другом, с' великим "Д", односно ка Богу, то јест на заједницу, а не на егоизам, што и квантна физика потврђује учењем да се творевина креће, понекад у различитим правцима, али са сврхом. Као логосно биће, човек, путем логоса бића, која нису ништа друго до засебна, љубавна стваралачка хтења Божја која су у вези са постојањем сваког бића, води дијалог са стваралачким Логосом, Богом. Јер, логоси бића имају кохезивну улогу. Они нас,

¹⁵² *Leo Magnus, Idem.*

¹⁵³ Упоредити са Еп. И. Мидић, *Наведено дело*, 59.

као изрази љубеће воље Божје, воде ка заједници бића, ка Христу који нам дарује Себе, и Који као Логос јесте Мистагог ове тајне сједињења човека у Себи. Дијалог са Богом, односно са Христом, човеку открива управо тај посебан и непоновљив начин свеобухватности сваког од нас. *Шта су, укратко, онтолошке и епистимолошке импликације тога?* Категорично је искључена свака врста детерминизма, јер у овом случају логосност и повезаност са Богом значе апсолутну слободу. Материјалност света тада открива духовност Божју, постаје духовна, односно продуховљена материја, или можда боље речено: материја обојена Логосом. Такође, у дијалогу савремене теолошке мисли и модерне науке можемо приметити да и револуционарност савремене науке показује слободу логосног и личног дела Божјег у природи. Нова научна методика уколико је и духовног типа има за циљ да разуме природу управо на онај исти начин као што се зближавамо са једном личношћу ради разумевања понашања природе и новог положаја човека, који је и душа и тело заједно, то јест личност. Тако је заједница са Другим као Личношћу једно онтолошко сапутништво са новим усавршавањима у међусобној заједници енергија Божјих са творевином, природом и човеком.

Догматска посланица папе Лава открива и његове мисли о *предвечној егзистенцији Јединородног Сина Божјег* који је сишао са небеског престола не разлучујући се од Очеве славе (*de coelestis sede descendens et a Paterna gloria non recedens, από του ουρανού θρόνου καταβαίνων και από της πατρικής δόξης ουκ αφιστάμενος*) и рађајући се начином новог рођења (*novo ordine nova nativitate generatus*).¹⁵⁴ Тако је Онај који је невидљив по сопственој божанској природи, постао видљив примајући нашу човечанску природу; недостижни (*Incomprehensibilis*) је благоизволео постати достижан (*voluit comprehendendi*); Предвечни (*ante tempora manens esse; προαιώνιος μένων*) је започео своје постојање сакривши своју божанску величину. Нестрадални Бог (*impassibilis Deus; ο απαθής Θεός*) није се гнушао да постане страдални човек, и Бесмртни (*Immortalis; ο αθάνατος*) да постане подложен законима смртности. Он је изабрао ново рођење од Пресвете Дјеве те је тако примио људску природу, али не и грех:

¹⁵⁴ *Leo Magnus, Idem.*

Тако Син Божји долази у овај унижени свет, силазећи са небеског престола и не разлучујући се од Очеве славе, рођен новим рођењем, новим својством (начином, правилом). Новим начином, јер је Онај који је невидљив по сопственој природи, постао видљив по нашој. Недостижни пожелео је да буде достижан. Предвечни је почео постојање у времену. Господар целокупности примио је обличје Слуге, пошто је неизмерност његове величине сакривена. Нестрадални Бог није презрео то да постане страдални Човек, ни Бесмртни да се подвргне законима смрти. Ново је пак рођење Рођеног, јер неповређено девојаштво није упознало похоту, а примило је материју (својство) плоти.¹⁵⁵

Затим, истичемо посебно део Лавовог изражавања у православном сагледавању очовечења Бога Логоса које он наставља да описује наредним речима:

Примљена је од Мајке Господње природа, не грех. А из тога што је рођење чудесно, не следи да је природа Господа нашег Исуса Христа рођеног из утробе Дјеве неслична нашој природи. Јер, Онај који је истинити Бог, Он исти је и истинити човек (Qui enim verus est Deus, idem verus est homo). У овом јединству нема никакве обмане, иако су узајамне и понизност (незнатност) човека и величина Бога. Наиме, као што као Бог не бива промењен с обзиром на милосрђе, тако као човек не бива унижен с обзиром на божанско достојанство. Јер као Бог, не мења се у милосрђу, а као човек није унижен јер поседује божанску славу (то јест примањем човештва не унижава се величанство божанске славе). Свака од двеју природā (у изворном латинском тексту – обличјā, коментар аутора) дејствује тако како је њој својствено: Логос извршава оно што је Логосово, а тело испуњава што је телу својствено. И из њих једно просијава чудесима, а друго је било подложно страдању.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Leo Magnus, *Idem*, PL 54, 765 – 767.

¹⁵⁶ "Assumpta est de Matre Domini, natura, non culpa; nec in Domino Iesu Cristo, ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo,... Sicut enim Deum non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius

При разматрању претходних реченица потребно је имати у виду да папа Лав једино Логоса види као Субјекта радње (*Логос извршава оно што је Логосово*) док тело испуњава, то јест учествује по природи у делима Логоса, али сâмо тело није Субјект радње те је овде сачувана јединственост Христове Личности као јединог Субјекта а, притом, је сачувана и посебност природā о чему Лав говори у пређашњој реченици – *свака од двеју природā дејствује тако како је њој својствено*. То, ипак, не значи да су те природе вршиоци радње него оне само пројављују делатност једног Субјекта радње који је Носилац тих природā и у Којем су оне сједињење, несливено и нераздељиво. Но, сматрамо за целисходно да нагласимо као раније да је било потребно у овим значајним богословским Лавовом исказима *нагласити* да човечанска природа не дејствује самостално него *да се комуникација својстава природā дешава у односу на Личност оваплоћеног Логоса Христа*.

Значај и Личности Логоса као и реалности човечанске природе у опису догмата богооваплоћења исказан је и у наредним пратећим Лавовим мислима:

Пошто је Логос нераздељив у једнакости и слави са Оцем,¹⁵⁷ то и тело није изгубило природу нашег рода.¹⁵⁸ Јер, један је Он и истинити Син Божји и истинити Син Човечји – Бог у свему: Бог је Логос који "у почетку беше Логос, и Логос беше у Бога, и Бог беше Логос" (Јн 1, 1); и човек је, јер "Логос је који постаде тело и настани се међу нама." (Јн 1, 14);¹⁵⁹ – и Бог је, зато што је „Њиме све постало и без Њега ништа не постаде“ (Јн 1:3); и човек је, зато што је рођен од жене био под законом (Гал 4:4). Рођење тела је доказ човечанске природе, а рођење од Дјеве је доказ божанске моћи. Детињство Младенца показује се понизношћу колевке, а узвишеност Свевишњег објављује се гласовима анђела. Сличан је новорођеним људима. Онај Којег Ирод безбожно намерава погубити, али Господ свих је Онај Којем Мудраци радују се понизно Га обожавати. Наиме, када је дошао

communione, quod proprium est; Verbo (Logos) scilicet operande quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est." (Leo Magnus, Idem.)

¹⁵⁷ Ово је истакнуто против Несторијевог учења.

¹⁵⁸ Крајњи део сентенце описан је на тај начин против Евтиховог, односно монофизитског учења.

¹⁵⁹ Leo Magnus, Ibid., PL 54, 767.

да се крсти код свог Претече Јована, да не би остао сакривен (пошто је Божанство покривено телесним покровом), Очево глас са неба је загремо и рекао је: „Ово је Син мој љубљени који је по мојој вољи“ (Мт 3:17). Њега као човека ђаво искушава лукавством, а њему као Богу служе анђеоске службе. Без сумње, људски је огладнети, ожеднети, уморити се, као и спавати; али, без сумње, божански је са пет хлебова пет хиљада људи заситити, и даровати Самарјанки живу воду, захваљујући којој онај који пије неће више жеднети, или по површини мора ићи иако ноге не тону, и пошто се невреме разбукта утишати подизање таласа. Као што (да многе ствари прескочим) не припада истој природи плакати у изражавању жаљења за умрлим пријатељем, на истог узвеличати по четвртом дану од погребња и по заповести речи подићи га из мртвих; или висити на дрвету, и пошто преокрене дан у ноћ, учинити да се све стихије затресу; или бити прикован и по вери разбојника отворити врата раја; тако не припада истој природи рећи: „Ја и Отац једно смо“ (Јн 10:29), и рећи: „Отац мој је већи од мене“ (Јн 14:28). У Владици Исусу Христу само је једно Лице Бога и Човека; ипак, од једне заједничке природе долази и слабост, а од друге проистиче заједничка слава. Наиме, од нашег је у њему мање од Оца – човештво (човечанска) природа, а од Оца је у њему једнако са Оцем – Божанство (божанска природа).¹⁶⁰

Веома је интересантно Лавово запажање библијских Христових речи које се понекад могу код недовољно упућених у перцепцију христолошког догмата, довести у контрадикторност: "Ја и Отац једно смо" (Јн 10, 29) и "Отац је мој већи од мене" (Јн 14, 28). Тумачење светог Лава јасно указује да је Христос приликом исказа своје прве реченице у Јн 10, 29 мислио на Себе као истинског Бога, једносушног Оцу небеском, а да је приликом исказа друге реченице у Јн 14, 28 мислио на истинског савршеног човека који је Он постао својим очовечењем. Дакле, и сâмим Христовим мислима Лав настоји да опише интегритет двеју природā али само тако и под условом да је Христос као једини Субјект њихов Носилац. О томе, даље, сведоче наредна Лавова размишљања која сматрамо

¹⁶⁰ Leo Magnus, Ibid., PL 54, 767-771.

да су од значајне богословске важности, али је потребно обратити пажњу и на оне богословске одељке који су за дијалогизацију: *У Владици Исусу Христу само је једно Лице Бога и Човека... за Сина Човечјег знамо да је Он сишао са неба, затим је Син Божји (као иста Личност, коментар аутора) узео своје тело од Дјеве од које се родио; и опет говори се да је Син Божји разапет и погребен био, и да је све претрпео не по божанству по којем је Он Јединородан и савечан и једносуштан Оцу, него по немоћној и човечанској природи.*¹⁶¹ Као што се да приметити, свети Лав на православан начин инсистира на очувању вере у једну Личност Господа Исуса Хриса; но, поставља се питање како је он размишљао о Христовом страдању када каже да је Спаситељ страдао не по божанству и како онда можемо говорити да је Син Божји страдао на Крсту? Дакле, овде је потребно нагласити да се страдање Божјег Сина односи (рефлектује) на његову Личност, а не на божанску природу, премда је Он заиста страдао према човечанској природи. Црква верује да је Син Божји као Личност страдао, а не сама природа. Потребно је било на том месту нагласити на кога, а не на шта, се односи Спаситељево страдање, јер Спаситељ је поднео страдање као богочовечанска Личност да би донео истинско спасење од смрти посрнулом човечанству. Свети Лав поново жели да нагласи јединствену Личност Христову која је спознајна у обема природама:

Стога, треба разумети ово јединство Личности у односу на обе природе. Каже се да је Син Човечји сишао са неба, пошто је Син Божји узео тело од Дјеве од које је рођен. И опет се говори да је Син Божји разапет и погребен, пошто је ово претрпео по слабости људске природе, а не по самој божанској природи, по којој је Јединородан, Савечан и Једносуштан Оцу. Зато ми у Символу (вере) исповедамо Сина Божјег, јединородног, разапетог, и погребеног, према оним апостолским речима: „Јер да су познали, не би Господа славе разапели“, (1 Кор 2:8). А када је сам Господ наш и Спаситељ образовао веру ученика својим питањима: „Шта о мени говоре људи, ко је Син Човечји?“, и пошто су они изнели различита мишљења других, рекао је: „А ви шта велите, ко сам ја?“ – „Мене, управо, Сина Човечјег, кога ви видите у обличју слуге и у истинитом телу, за кога ме сматрате?“, тада је блажени Петар, Божјом вољом инспирисан, и да би својим исповедањем

¹⁶¹ Leo Magnus, Ibid., PL 54, 771.

користио свим народима, рекао: „Ти си Христос, Син Бога живога“ (Мт 16:13-16). Не незаслужено, назван је блаженим од Господа, и од првообразног камена задобио је чврстину и силу имена, он који је по откривењу Оца исповедио једног и истог за Сина Божјег и Христа, јер једно узето без другог није служило за спасење. Једнако је било опасно исповедити да је Господ Исус Христос само Бог а не заједно и човек, или исповедити да је само човек а не и Бог.¹⁶²

У даљем разматрању догмата о Богочовеку, Лав спомиње Васкрсење Господа Христа као доказ тога да је Логос Христос као божански Субјект Онај који је васкрсао, након свога страдања – страдање се догодило по Његовој човечанској природи док догађај Васкрсења, као историјски и реалан, сведочи да се Васкрсење догодило по божанској природи али као делатност божанског Логоса (дакле, и Васкрсење Његово се првенствено односи на његову Личност), јер онај који дејствује јесте Ипостас божанског Логоса, а не природа сâма по себи:

*По Васкрсењу Господа које је, заправо, било Васкрсење истинитог тела, јер није васкрсао други него Онај који је био распет и умро, шта се друго догодило у његовом четрдесетодневном боравку да би потпуност наше вере била очишћена од сваког мрака? Тако је Он (по Васкрсењу, током четрдесетодневног пребивања на земљи пре Вазнесења, коментар аутора) разговарао са својим ученицима, обраћао им се и јео са њима, а онима међу њима које је узнемиривала сумња, допустио је да Га додирну брижним и нарочитим додиром; ушао је ка својим ученицима док су врата била затворена, и својим дувањем дао им је Духа Светога и даровао им светлост познања, открио тајне божанских Писама, и показивао рану на боку, и ране од клинова и све знаке недавног страдања, говорећи: „Додирните ме и видите, јер дух нема тело и кости, као што видите да ја имам“ (Лк 24:39); **У Њему пребивају својства божанске и човечанске природе нераздељено, и како***

¹⁶² Leo Magnus, *Idem*.

*бисмо знали да Логос није тело и исповедали Једног Сина Божјег, и Логоса и тело.*¹⁶³

На овом месту је, свакако, веома умесно запазити да је и у латинском тексту и у јелинском препису Лав употребио израз *нераздељено* (*individua permanere*, *αδιαίρετος*), што води могућем закључку да је халкидонски израз у Лавовом тексту, употребљен пре одржавања Халкидонског сабора, показао *утицај Лавових мисли на формулацију Халкидонског догмата о очовечењу Бога Логоса*. Сједињење Божанства и човечанства у једној Христовој Личности (Ипостаси) преобразило је људску природу доневши јој светост, бесмртност и прослављење које се од Христа пружа на све верујуће.¹⁶⁴

Лав потом јасно осуђује Евтиха због тога што у Јединородном Сину Божјем не признаје људску природу, ни у човечанској слабости ни у слави Васкрсења, иако је апостол Јован у библијском тексту (1 Јн 4, 2-3) осудио оне који не признају долазак Христов у телу.¹⁶⁵ Ако Евтих не признаје реалност телесне природе Христове, онда он пориче реалност крсног страдања и домострој спасења, односно сотириологију:

Ова тајна вере је у свему туђа код Евтиха, који није познао (признао) нашу природу у Јединородном Божјем (Сину), ни по понизности (слабости) човечанској, ни по слави Васкрсења, нити се уплашио суда блаженог апостола и јеванђелисте Јована, који је говорио: „Сваки дух који признаје да је Исус Христос у телу дошао, од Бога је: а сваки дух који не признаје да је Исус Христос у телу дошао, није од Бога, и то је дух Антихриста“ (1 Јн 4:2-3). А шта је непризнавање Исуса, ако не одвајање од њега људске природе, и одбацивање срамним измишљотинама оне тајне, којом смо

¹⁶³ Ibid., 773, 774. Према јелинском препису Лавовог Томоса - *αδιαίρετος*; латински изворник Лавовог Томоса открива наведену мисао такође са халкидонским "нераздељено" изразом **individua** (*in – dividuus*: недељив, нераздељив) **permanere** (*нераздељиво пребивајући*) који је употребљен да означи реалност и сигурност општења различитих природā у Христу, у Његовој Личности.

¹⁶⁴ Упоредити са Еп. М. Васиљевић, *Светост: Божанска и људска, богословско – историјско истраживање Светог, светости и светитељства у Цркви*, Београд 2010, 58.

¹⁶⁵ *"По овоме распознавајте Духа Божјег: Сваки дух који признаје да је Исус Христос у тијелу дошао, од Бога је; а сваки дух који не признаје да је Исус Христос у тијелу дошао, није од Бога; и то је дух Антихриста, за којег сте чули да долази, и сада је већ у свијету. Ви сте од Бога, дјечице, и победили сте их..." (1 Јн 4, 2-4)*

једино спасени. Не увиђајући правилно природу Христовог тела, Евтих мора да хули и у погледу Његовог страдања због истог слепила. Ако ли он не сматра да је Крст Христов лажан и не сумња да је жртва учињена за спасење света била истинита, ако верује да се догодила Његова смрт, признавао би и тело. Нека не одриче да је он био човек нашег тела за које зна да је било страдално, јер одрицање истинитог тела јесте и одрицање и страдања тела. Ако он (Евтих) прихвата веру хришћана и не одвраћа слух свој од јеванђелске проповеди, нека расуди, која је природа трпела пробадање клиновима и била на крсном дрвету; нека размисли, када је војник копљем пробо ребро Распетог, одакле је тада истекла крв и вода да омије Цркву Божју бањом и чашом. И нека послуша блаженог апостола Петра који проповеда да освећење Духом бива кропљењем крвљу Христа (1 Пет 1, 2). Нека, узгред, прочита речи истог апостола који говори: "Знајући да се пропадљивим сребром или златом не искупите из својега сујетног живљења, од отаца вам преданог, него часном крвљу Христа, као Јагњета непорочног и безазленог" (1 Пет 1, 18-19), нека се не противи сведочењу блаженог апостола Јована који каже: „И крв Исуса Сина Божјег очишћава нас од сваког греха“ (1 Јов 1:7), и на другом месту: „ово је победа која победи свет, вера наша. Ко је тај који побеђује свијет до Онај који вјерује да Исус јесте Син Божји? Он је тај што дође водом и крвљу, Исус Христос; не само водом него и водом и крвљу; и Дух је Онај који свједочи, јер Дух је истина. Јер је троје што свједочи на небу: Отац, Логос, и Свети Дух; и ова тројица су једно. И троје је што свједочи на земљи: дух, и вода, и крв; и ово троје су уједно.¹⁶⁶ (Јн 5:4-6,8). Односно, Дух освећења, и крв искупљења, и вода криштења. Ово троје је једно, и остаје неразделиво и ни једно од њих се не

¹⁶⁶ Навођење стихова из *1. Посланице светог апостола Јована Богослова* донето је на основу превода Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, као и на основу објашњења у помоћном тексту критичког издања новозаветног текста *Nestle-Aland, Novum Testamentum, Graece et Latine*, editio 27, Stuttgart 1994., 623.; такође, на основу *1592 Clementinae Vulgatae editio*. Изворни текст Лавовог Томоса сачуван у PL 54, 776-777 и Mansi V, 1285-1286 садржи навођење библијског текста из Саборне Посланице апостола Јована следећим сентенцама: "*Quis est qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam Iesus est Filius Dei? Hic est qui venit per aquam et sanguinem, Iesus Christus; non in aqua solum, sed in aqua et sanguine. Et Spiritus est, qui testificatur, quoniam Spiritus est veritas. Quia tres sunt, qui testimonium dant, Spiritus, aqua et sanguis, et tres unum sunt.*"

*дели од свог јединства (савршености). Тако саборна (католичанска) Црква живи у овој вери и преноси је тако да се не исповеда ни човештво без истинитог Божанства, ни Божанство без истинитог човештва.*¹⁶⁷

Тумачећи сентенцу "*И троје је што свједочи на земљи: дух, и вода, и крв; и ово троје су уједно*", папа Лав објашњава да је у питању нераздељиво јединство и поново користи будући халкидонски термин; како се ни једно не дели од свог јединства, слично томе и Православна Црква преноси апостолску веру да се не исповеда ни човечанска природа без истините божанске природе, ни божанска природа без истините човечанске природе.¹⁶⁸

Даље, папа се осврће на Евтихово учење о Сину Божјем који је из двеју природā до очовечења, а након тога, то јест након сједињења природā, остала је само једна природа. Евтихово учење је толико саблазнило папу да се папа Лав зачудио како такво учење није раније осуђено, још пре Флавијановог сабора у Константинопољу. Лав посебно истиче да је утолико неразумније говорити о једној природи након очовечења, јер је Син Божји, Логос, постао тело, телесан:

Када је на тачке ваших испитивања Евтих одговарао говорећи: „Исповедам да је Господ пре сједињења био из две природе, а после сједињења исповедам једну природу“, чудим се да такво његово апсурдно и изопачено исповедање није било потиснуто ниједном осудом оних који суде и да је говор одвећ безуман и одвећ богохулан тако занемарен, као да никог не вређа оно што се чуло. Пошто се тако нечасно говорило да је Син Божји Јединородни имао две природе пре оваплоћења, нечасно се исповедало да када је Логос постао тело, да је у њему једна природа. Да не би Евтих сматрао своје исповедање било исправним, било допуштеним, и оно што није можда било оповргнуто вашим гласом, умољавам те да искажеш брижност своје љубави, возљубљени брате, како би се, ако се спроведе дело до краја, садејством милосрђа Божјег, неразборитост неразумног човека и његовог мишљења очистила од ове пропасти. Наиме, он који је, као што ред поретка (саборског) открива, почео добро одступати од свог убеђења, када је, присиљен, на

¹⁶⁷ Leo Magnus, Ibid., PL 54, 775-777.

¹⁶⁸ Leo Magnus, Ibid., PL 54, 777.

ваши захтев признао да ће изјавити што никад пре није изјавио, и да ће се успокојити у тој вери за коју је раније био туђинац. Али, како није хтео да се сагласи са анатемисањем безбожног догмата, ваше братољубље је схватило да он остаје у својој изопачености и да је заслужено да он буде онај који је примио приговор осуде. Са друге стране, ако се каје искрено и на корист, и спознаје, макар и касно, да се праведно на њега дигла епископска власт или за потпуност оправдања, уколико буде осудио све зле мисли живом речју и потписом, за онога који се поправља неће бити ускраћено милосрђе. Јер Господ наш, истинити и добри Пастир, који је положио душу своју за стадо своје, и који је дошао да спасе људске душе, не да их погуби, жели да ми будемо подражаваоци Његовог Лика како би правда кротила оне који греше, а милосрђе не би одбацило оне који се окрену (правој вери). Тада се, најзад, истинита вера брани веома плодно када се лажно мишљење (заблуда) осуђује од стране својих присталица. За прописно истраживање целе ствари, побожно и веродостојно, шаљем уместо себе брата нашег, епископа Јулијана и презвитера Ренатона и свог сина Иларија, ђакона. С њима удружујем и Дулкитиона, нашег писара (нотара), чију сам веру потврдио. Уздам се да ће уз Божју помоћ, да ће онај који је заблудео, када осуди изопаченост свог мишљења, бити спасен. Нека те Бог чува здравог, возљубљени брате.

Дато у јунској Иди, за време конзулства најчаснијих конзула Астерија и Протогена.¹⁶⁹

Папа упућује христолошко вероисповедање патријарху Флавијану, као возљубљеном брату, да се нада у то да је, ипак, могуће да Евтих напусти своје учење о порицању реалности људске природе у Христу, те обећава да ће се још трудити да заједно пробају спасити Евтиха од погубне јереси, али чувајући чистоту православне вере. На крају своје *Догматске посланице*, то јест *Томоса* патријарху Флавијану, папа Лав наводи имена

¹⁶⁹ Leo Magnus, Ibid., PL 54, 777-781.

клирикā који, у његово име, доносе Посланицу у Константинопољ: то су епископ Јулијан, презвитер Ренатон, ђакон Иларије и нотар - писар, Дулкитион. Своје богословско списатељско дело, које је, врло вероватно, писао уз помоћ својих богословских сарадникā, папа Лав је завршио надањем на садејство Божје помоћи и са братским поздравима.¹⁷⁰ Потребно је истаћи да иако Лавова *Догматска посланица* упућена светом патријарху Флавијану обилује значајним теолошким запажањима, које је сâм папа највероватније забележио уз помоћ својих верних богословски образованијих сарадникā, сâма Посланица, дакле, није била усвојена без извесних расправа на Халкидонском сабору, односно Посланица је морала бити доказана на основу вере светог Кирила Александријског и његових писаних дела.

5. 7. Догмат о истинитости Богочовека и сотириологија у посланицама и беседама светог Лава Великог

Након обраћања светоме Флавијану Константинопољском, папа Лав је изразио у писмима цару Теодосију Августу и његовој сестри Пулхерији Августу потребу да и хришћанска државна монархија изрази подршку очувању православне вере. Период владавине Теодосија II обично се сматра као спој царске религиозности и државних политичких интенција.¹⁷¹ Папа је зато указао на потребу одржавања Васељенског сабора, који он препоручује за град Ефес. Свакако, папа је имао у виду овај град због тога што је нови Васељенски сабор сматрао наставком Трећег васељенског сабора одржаног у Ефесу, јер је требало да учење новог сабора буде основано на христолошким закључцима теологије светог Кирила Александријског. Зато увек морамо посматрати Лава Великог као

¹⁷⁰ Целокупан текст Лавовог *Томоса*, *Epistola S. Leonis Magni XXVIII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim* погледати на изворном латинском језику и на јелинском преводу преводу у J.P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina 54*, Paris, 1882., 755 – 782., као и на крају ове богословске студије, у оквиру богословско – патристичког прилога у којем је поред поновног превода текста Лавовог *Томоса*, с латинског на српски језик, такође приказан и текст на изворном латинском језику.

¹⁷¹ С. Мичел, *Историја позног Римског царства 284-641.*, превео са енглеског У. Миливојевић, Београд 2010, 154.

настављача и тумача христологије светог Кирила. У складу са тиме, овоме иде у прилог и чињеница да је папа Лав, док је још био ђакон римског епископа Келестина I, био главни коресподент између светог Кирила и светог папе Келестина у време несторијанских христолошких расправа.¹⁷² У обраћању цару Теодосију Августу папа Лав, похваљујући царско покровитељство које показује за црквену заједницу, указује на проблем евтихијанства: Евтихова заблуда је препозната и осуђена, и она представља опасност за православну веру коју је цар подржао. Папа обавештава цара да шаље своје представнике са посланицом која јасно чува интегритет православне христологије. Такође, истакнуто је и да Евтих има право да се покаје због своје заблуде и, свакако, ће у том случају добити опроштај од стране Цркве. А то што верује Православна Црква – подсећа у посланици цару папа Лав – истакнуто је у писму догматског садржаја који папа по делегацији шаље своме брату и саепископу Флавијану.¹⁷³ У писму цару папа Лав се потписао као "папа католичанске Цркве града Рима" (*Leo papa Ecclesiae catholicae urbis Romae*).¹⁷⁴

У *Посланици царици Пулхерији Августу* папа Лав више образлаже христолошки догмат, нарочито тему сједињења природā у Христовој Ипостаси. Антички црквени историчар Созомен сугерише да је Пулхерија имала велики васпитни утицај на цара Теодосија још док је он био веома млад да обавља своје владарске обавезе (Созомен 9. 1. 2).¹⁷⁵ То се манифестује првобитно у њеном утицају на верски живот императора, али, према многим историчарима, и на политичке импликације које су биле сликовито приказане и код античких и савремених писаца. Како год било, Пулхерија је са својим братом и сестрама постала важан учесник у христолошким расправама током црквених дешавања која подразумевају питања црквених сабора у Ефесу 431. и 449. године као и сабора у Халкидону 451. године. Сачувана списатељска делатност епископа Лава сведочи да је Пулхерија учествовала у званичној преписци Халкидонског сабора и да јој је учење о

¹⁷² J. Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе*, превео са енглеског Ј. Олбина, Крагујевац 1997, 147. Такође, погледати код И. Марчетић, *Пастирско-богословска делатност Келестина I, епископа римског, против пелагијанског и несторијанског учења (422-432)*, Богословље 2011, 61-77.

¹⁷³ Leo Magnus, *Epistola XXIX ad Theodosium Augustum*, PL 54, 781-784.

¹⁷⁴ Ibid., 781.

¹⁷⁵ С. Мичел, Ibid., 155.

присутности двеју природā у Христу било веома блиско. Папа Лав је то знао и трудио се да интегритет православне христологије обезбеди и ауторитетом званичне императорске куће у Константинопољу. Он пише царици:

Колико много пута је Господ своју заштиту пројавио за Цркву преко Ваше благодати, чијим бројним знацима смо били сведоци... Тога ради, морам потврдити извештај од стране мога брата и саепископа Флавијана о томе да је посебан спор настао деловањем Евтиха у Цркви Константинопоља против интегритета хришћанске вере... и с обзиром на то, уверен сам да је лажна духовност преварила Евтиха, јер док он замишља да поштује величанство Сина Божјег, наводно богоугодно, исти он, Евтих, пориче у Њему присутност наше природе и долази до закључка да је све од Логоса који је "постао тело" било у једној истоветној природи. И увелико, као и Несторије што је отпао далеко од Истине, исповедајући да је Христос био само рођени човек од своје мајке, овај човек ништа мање није одступио од пута православности, он који не верује да је наша природа била примљена од стране исте Дјеве...¹⁷⁶

Лав указује царици на три главне верске теме које се тичу дешавања у Цркви: 1. Христово човештво је било од нашег рода, 2. Несторијеве и Евтихове грешке, 3. Истинито очовечење Христа Бога је објект праве вере. Лавово утемељење правоверне христологије подсећа на чињеницу да је Господ, као Син Свете Дјеве Марије, заиста истинити и савршени Човек (*Dominus noster, beatæ Mariæ Virginis Filius, verus perfectus homo est*) што потврђују и јеванђелисти Матеј и Лука својим јеванђелским родословљем који је везан за Христов долазак на свет (Мт 1,1-25; Лк 3,23-38). Коментаришући Лукин опис Христових по телу предака, Лав нарочито истиче да су први Адам, праотац, и Нови Адам – Исус Христос носиоци исте природе (*Lucas vero relegens ut Adam primum et Adam novissimum eiusdem ostendat esse naturae*).¹⁷⁷ Пишући даље Пулхерији, Лав указује на то да нема сумње

¹⁷⁶ *Leo Magnus, Epistola XXXI ad Pulcheria Augustam, PL 54, 789-790.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, 791. Апостоли Матеј и Лука у својим библијским извештајима пружају сведочанство о родослову Исусовом према Исусовом хранитељу и брижнику светом Јосифу Праведном, "мужу Маријином", и они дају Исусов родослов према Јосифу јер је традиција код Израиљаца била таква да се родослов приказује према

да је Бог Син (Лав користи израз "свемоћни Божји Син", *Omnipotens Filius Dei*) могао да се јави, ради поучавања, људима и онако како се јављао старозаветним праведницима, али за спасење људи то јављање божанске дидактике није било довољно: зато је било потребно да сâм Бог, односно "свемоћни Божји Син", постане реални савршени Човек, да би испунио домострој божанског плана спасења човечанства од греха и смрти. *"Логос постаде тело (Verbum caro fieret), и обличје Бога и, такође, обличје слуге (служитеља) сабраше се заједно (сусретоше се) у једној (посебној) Личности (et forma Dei ac forma servi in unam conveniente Personam), Творац времена (Creator temporum) беше рођен у времену, Он сâм кроз кога сва творевина беше начињена доведен је у средину свих твари. Јер, ако Нови Човек (Novus Homo) не беше у сличности (без греха) телу греховном, и ако није преузео на Себе нашу стару природу, и ако бивајући једносуштан Оцу (consubstantialis Patri) није благоизволео, такође, да постане и једносуштан својој Мајци (consubstantialis et Matri), и да није сâм Он, бивајући слободан од греха сјединио Себи нашу природу, цело човечанство би остало задржано у ропству ђаволског јарма, и у том случају не бисмо могли да користимо оно што је донела Спаситељева (Победитељева) победа; ако је она била вођена изван наше присједињење (Њему) људске природе (si extra nostram esset consorta naturam)"*¹⁷⁸ – сведочи Лав Велики, скоро песнички описујући реалност Христовог очовечења.

мушкој линији, премда Јосиф није реални родитељ Исусу, Сину Божјем (према истинитости своје љубави, Јосиф је, наравно, био веома важна личност за Исусову човечанску младост и детињство). Према светом Јовану из Дамаска и светом Теофилакту Охридском, апостоли користе тај начин приказивања Исусове генеалогije јер се подразумевало да супруг, то јест вереник, узима за себе жену, односно девојку, из истог израиљског племена и рода, те се дедуктивним закључивањем могло лако доћи до тога да је Дјева Марија такође од истог Давидовог рода као и праведни Јосиф, према светом Јоакиму, своме оцу. Зато се праведном Јосифу у навођењу родослова Христовог додаје сентенца "муж Маријин" како би библијско казивање указало пажњи читаоца текста на њену улогу у догађају оваплоћења Логоса и Сина Божјег. Света Ана, мајка Пресвете Богородице, била је из Аароновог племена. Тако се заиста испунило Божје обећање да ће се у потомству цара Давида родити Спаситељ света, као и Божје обећање дато праоцу Аврааму да ће у његовом потомству доћи Спаситељ у Којем ће "бити благословени сви народи на земљи" (комент. аут.).

¹⁷⁸ Ibid., 792.

Заједно са истоветним расположењем које открива верску увереност у реалност богооваплоћења, *христологија папе Лава потврђује и пневматолошку димензију спасења*. Он указује на то да је сједињење природā у Христу, то јест Христово преузимање човештва, омогућило нама људима као деци Божјој, да будемо оспособљени за рођење у Светоме Духу, да наш живот има карактер духовног живота "одозго" и да нас такав живот под вођством Светога Духа уводи у тајну богопознања:

Из овог, дакле, Христовог чудесног учествовања (de hac autem participatione mirabili) у двама природамā, тајинство поновног обновљења обасјало нас је, и посредством истога Духа (ut per ipsum Spiritum) Којим је Христос зачет и рођен, тако и ми, такође, који смо рођени од жеље телесне, можемо бити поново рођени ради духовног порекла (= племства, рода; spirituali origine). И, тога ради, јеванђелист говори о верујућима као о онима "који се не родише од крви, ни од жеље телесне, ни од жеље мужевљеве, него од Бога" (Јн 1, 13). И ове неизрециве милости није заједничар нити се може убрајати међу синове Божје неко ко из своје вере искључује оно што је најважнија тема нашег спасења.¹⁷⁹

У продужетку посланице Пулхерији исказано је жаљење због тога што један човек попут Евтиха дејствује на такав начин против праве вере, али се изражава и спремност да је "апостолска катедра" вољна да прихвати свачији покушај за исправком и корекцијом свог погрешног начина размишљања. Лав је, потом, изразио похвалу и поверење у Пулхеријину веру и побожност којом је она постала позната хришћанском свету; наиме, православна вера је увек била подржавана њеном ревношћу за истинским тумачењем светих догмата̄ вере. Такође, испољено је и сазнање да цар жели да се нови Васељенски сабор одржи у Ефесу, као и царско инсистирање да папа Лав присуствује сабору. Међутим, Лав моли да се и поред његове искрене жеље да физички буде присутан у Ефесу, узме у обзир да

¹⁷⁹ Ibid., 792-793.

социјалне и политичке околности у Риму и Италији не допуштају да он напушта своју родну земљу.¹⁸⁰

Лав је у наставку обраћања изнео мишљење да апостолска вера која је потврђена "одлукама најсветијег Никејског сабора (*decretis sacratissimi Nicaeni concilii*)" јесте довољна за сузбијане јеретичког кривоверја као и за пример јеретцима да се на основу Никејског учења отрезне од лажних учења и да приступе правој вери. Зато он саветује Пулхерију да, ако се јеретик Евтих покаје, и ако у потпуности прихвати теолошке импликације које су свети Оци донели путем одлука Никејског сабора, и ако се одрекне учења (монофизитског) које оспорава сотириологију и тајинство догмата о спасењу човека, потребно му је дозволити заједништво у Цркви. Али, само ако то његово покајање буде недвосмислено и искрено. Овде је интересантно направити поређење између светог Лава и светог Келестина Римског који је исто оставио период покајања Несторију у својој познатој *Посланици Несторију о заштити православне вере*. Лав, дакле, чини слично. Пастирска методологија је истоветна и према Евтиху: открити јерес, покушати помоћи јеретику да се приклони правоверју, а у случају да то није могуће, изопштити га из црквене заједнице како не би ширио кривоверје међу народом Божјим у Цркви и тиме штетио Цркви као оној која објављује Христа свету.

Истакнуто је да Лав пружа подршку својим ауторитетом свом "возљубљеном сабрату Флавијану" у његовом брижном старатељству за чистоту вере како би Флавијан имао сазнање да у том важном задатку није усамљен, те је Пулхерији, такође, упућена пастирска молба да, према својој побожности, пружи цариградском архиепископу истоветну врсту верске подршке. Ово обраћање Лавово са верским садржајем упућено царици сачувано је са датумом 13. јуна, за време конзула Астурија и Протогена. Заједно са тражењем подршке

¹⁸⁰ Ibid., 794. Ово је веома занимљив део за богословско – патристичко истраживање јер на овом месту Лав јасно показује да је он заиста латинско – италског порекла. Навешћемо тај део са текстуалног изворника: *Patriam et sedem apostolicam velle desedere (Отаџбину и апостолско седиште прикривено оставити)*.

царског ауторитета, римски епископ није занемарио ни своје пасторално (пастирско) обраћање истакнутим клирицима и сарадницима архиепископа цариградског Флавијана. Тако је Лав сматрао да је веома сходно да се обрати и константинопољским архимандритима Фаусту, Мартину и "осталим архимандритима" (*Ad Faustum, Martinum et reliquos archimandritas Constantinopolitanos*). Лав их обавештава да је због забуне коју је Евтих унео у црквену заједницу потребно одбранили чистоту вере, те их упућује на свој *Томос*, то јест *Догматску Посланицу*, на њен важан садржај са импликацијама учења о христологији, као и на долазаг легатā, односно представника Римске Цркве. Изричито је наговештено да је са становишта разматрања Римске Цркве Евтихово монофизитско учење већ осуђено (као што је и свети Флавијан исто урадио), јер, како Лав пише, онај човек који не исповеда да је Христос примио нашу човечанску природу, није члан Христове Цркве.¹⁸¹ Ипак, Лавово људско милосрђе подсећа на то да је Црква Христова према суштини своје мисије спасавајућа и човекољубива и према оним јеретицима који желе да одбаце своје верске заблуде и да прихвате учење католичанске Цркве. Христово истинско очовечење донело нам је истинско спасење: *А поводом тајне, дакле, велике побожности* (*pietatis magnaе*),¹⁸² *којом кроз оваплоћење Логоса Божјег* (*per Incarnationem Verbi Dei*) *долази нама наше оправдање* (*iustificatio*) *и искупљење* (*redemptio*),¹⁸³ *и у вези са тиме шта је наше мишљење о томе којим следимо речи предања Отаца* (*Patrum traditione sententia*), *сада је дошло детаљно објашњење према мом расуђивању у посланици коју сам послао епископу Флавијану: тако да можете знати, кроз исповедање вашег архипастира*

¹⁸¹ *Leo Magnus, Epistola XXXII Ad Faustum, Martinum et reliquos archimandritas Constantinopolitanos*, PL 54, 795.

¹⁸² Свакако, овде треба имати у мислима чињеницу да се Лав Велики позвао на речи светога апостола Павла у *1 Тим 3, 16*: *"И заиста велика је тајна побожности: Бог се јави у телу, оправда се у Духу, ..."*

¹⁸³ Код православног појма искупљења (*redemptio*) потребно је да истакнемо да се у смислу израза не разуме само отпуштање личних грехова, како то обично подразумева западна латинска и протестантска мисао, него појам искупљења у Православљу укључује превасходно коначни преображај света и човека, то јест давање благодатне бесмртности човеку и свету, што укључује превазилажење феномена смрти. Погледати Ј. Зизијулас, *Евхаристија и Царство Божје у "Црква у тајни пројављења – огледи из евхаристијског богословља"*, превео са јелинског Н. Милошевић, Пожаревац 2012, 54. Исто у *Беседа*, 6, Православни богословски часопис Епархије бачке, Нови Сад 2004., стр. 5- 40.

Флавијана, које следи Јеванђеље Господа нашег Исуса Христа, шта желимо да буде (поводом праве вере) утврђено у срцима верујућих. Дано 13. јуна, у време часних конзула Астурија и Протогена.¹⁸⁴

За наше проучавање христологије и сотириологије у Лавовој богословској мисли веома је важно споменути његов спис који је посвећен управо сједињењу двеју природā у Христу, спис који је Лав упутио епископу кенсемском Јулијану (*Epistola XXXV ad Iulianum episcopum Coensem*). У уводном обраћању је истакнуто да Евтихово кривоверје представља скуп разних јереси: Евтих је у свом кривоверју издвојио човечанску природу од Личности Логоса Божјег порекавши је, док је Несторије у раздвајању природā теоријски кривоверно дошао до одељених личности; међутим, Евтих је теоријски кривоверно од јединствене божанске Личности порекао човештво у Спаситељу. Стога, предочава Лав, ако неки јеретик пориче Христово човештво он следи погрешне стопе Аполинарија, Валентинијана и Манихеја јер ниједан од ових није веровао да је Христос дошао у истинском телу, односно да је очовечење Христово било истинито.¹⁸⁵ Лав одмах додаје да овако погрешна христологија покушава да порекне истинску сотириологију: да је Спаситељ у телу био распет, умро, био погребен и да је у трећи дан васкрсао, и да заиста седи са десне стране Оца, као и да ће опет доћи да суди живима и мртвима, да ће доћи у истом телу у којем је и сâм био осуђен и у којем је славно васкрсао.¹⁸⁶ Зато, потребно је говорити да се у Христу заиста налазе две природе. Међутим, Лав пита да ли божанска природа можда захтева само привидност човештва у Христу, то јест да ли човештво Христово на неки начин можда поништава присутност божанства у Христу? Лав изричито каже да нема места овој контрадикторности између присутности божанске и присутности човечанске природе у Христу. Нити Христово божанство искључује Христово човештво, нити Христово човештво поништава Христово божанство. Никако се не сме прихватити такво међусобно

¹⁸⁴ *Leo Magnus, Epistola XXXII Ad Faustum, Martinum et reliquos archimandritas Constantinopolitanos*, PL 54, 796-797.

¹⁸⁵ *Epistola XXXII Ad Faustum, Martinum et reliquos archimandritas Constantinopolitanos*, PL 54, 805.

¹⁸⁶ *Ibid.*, *ibid.*

искључивање. Јер, човештво у Христу не одузима ништа од Његовог божанства и божанство у Христу не поништава Његово човештво! Христос је вечан, пре свих векова, од Оца свог, а у времену се оваплотио од Дјеве, неповредив у својој моћи божанској (*in sua virtute inviolabilis*) и, истовремено, страдалан и пријемчив нашим непорочним слабостима (*in nostra infirmitate passibilis*), као Један од Свете Тројице са једном и истом суштином са Оцем и са Светим Духом (*cum Patre et Spiritu Sancto unius eiusdemque naturae*). Узимајући човештво (*hominis*) Себи сâмом (које није било део његове сопствености (до богооваплоћења)), остао је једна иста божанска Личност (Ипостас).¹⁸⁷ Лав, потом, поставља следеће питање: зашто би било немогуће да Логос и телом и душом (духом) буде један Исус Христос (*ut Verbum et caro atque anima unus Iesus Christus*) и да Син Божји и Син Човечји означавају исту, једну Личност Логоса оваплоћеног (*Verbi incarnatione Personam*),¹⁸⁸ када, исто тако, тело и душа (дух), који су од различите суштине (= мисли се на материјалност и нематеријалност, не на две људске природе, јер људска природа је једна), сачињавају једну Личност, чак и пре догађаја богооваплоћења? Зар није утолико много лакше за божанску суштину да буде сједињена са човештвом (= делатношћу Логоса, јер је Логос, као Личност и Носилац природā, тај који дејствује, коментар аутора)?¹⁸⁹ Лавова питања која у себи садрже и дедуктивни закључак и одговор о истинској могућности и реалности *сједињења двеју природā у једноме Христу* открива Лавово правоверно расуђивање о Христу као Носиоцу природā и о Њему истоме као Субјекту, то јест Вршиоцу радње, али би било умесно да навестимо да се, ипак, на експлицитнијем богословском језику може изнети учење о одношењу предикатā (природā), *communicatio idiomatum*, у једноме Христу очовеченоме у смислу да је потребно нагласити да се *communicatio idiomatum* не догађа изван Личности Христове самостално, него у Христовој Личности јер је Личност носилац природā.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid., 807. Ово место је један од значајних сведочанстава да је Лавова христологија наставак христолошке мисли светог Кирила Александријског по питању очувања правоверног учења о јединствености и целовитости Христове Личности као Личности Бога Логоса, Једног од Свете Тројице (комент. аут.)

¹⁸⁹ Ibid., *ibid.*

¹⁹⁰ На овом месту бисмо се подсетили на расуђивање епископа Игнатија Мидића који разговетно пише да *Орос вере* Четвртог васељенског сабора указује на чињеницу да је Тајна Христова заправо сједињење

Лав Велики пише: да се Логос није променио у телу и да се реалност људске природе није променила у Логосу, и обе природе остају у Једноме, и Један (Логос) остаје у двома природама (*ἐν δύο φύσεσιν*, ово ће касније бити прихваћено од стране Отаца Халкидонског сабора); Он, Логос, није подељен као Један од Оца, и посебно Други од Мајке Дјеве; не, Он Логос је Један Исти, неподељени, и од Оца (рођен у вечности) и од Мајке Дјеве (рођен у времену), на један начин Он Исти је од Оца пре сваког почетка, а на други начин Он Исти се јавио од Мајке Дјеве у последњим временима, тако да је Он Посредник, Ходатај, између Бога (Оца) и човека (*Mediator Dei et hominem*);¹⁹¹ Човек Христос Исус, у Којем обитава сва пуноћа божанства телесно.¹⁹² Овде је веома интересантно обратити пажњу и на христолошка размишљања немачког теолога Карла Ранера: по својој есхатолошкој нади и као, по одређењу, и историјског и есхатолошког бића, хришћанин има спознају о томе како вера у Христово очовечење и Његово Васкрсење исповеда иреверзибилни почетак доласка Бога као апсолутне будућности света и историје. Ход хришћанина који хода према будућности постоји стално настојање да креће од онога што он јесте према ономе што хришћанин жели и треба бити, то је ход човека ка светом човеку у заједници са оваплоћеним Спаситељем: стога, хришћанин упућује свој поглед ка Спаситељу као Ономе који води тај ход, будући да је Он Ходатај и Посредник, Логос, као и крајњи циљ, те је

божанске и човечанске природе у једној Личности Бога Логоса. У Њему, Христу као Логосу Божјем, је поред божанске, возглављена и човечанска природа. Природе које су сједињене нераздељиво и несливено, имају Носиоца који је Субјект и Вршилац радње. Зато се мора нагласити да је неизрециво ипостасно јединство божанства и човештва омогућено захваљујући Ипостаси, то јест Личности Христовој која је јединствена и сложена, али тако да природна разлика двеју суштина не изазива никакво умањење ове вечне Личности Логоса, него напротив, ова Личност Логоса гарантује да је сједињење могуће јер је Личност носилац природе (не обратно). Зато можемо рећи, као што верујемо, да је Господ Исус Христос и потпуни Бог и потпуни Човек, а при томе је једна јединствена Личност: зато што је *Личност као конкретно биће носилац постојања природе, у случају Христове Личности – двеју природā*. Упоредити са Еп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008, 35, 41.

¹⁹¹ 1 Тим 2, 5. Leo Magnus, Ibid., ibid.

¹⁹² Кол 2, 9.

тако сасвим омогућен есхатолошки догађај спасења делатношћу Христа као апсолутног и истинитог Спаситеља.¹⁹³

¹⁹³ Погледати К. Rahner, *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, Basel, Wien 2008, 283-285: *"Der Mensch hofft, er geht, planend und zugleich sich ins Unvorhersehbare aussetzend, seiner Zukunft entgegen. Sein Gang in die Zukunft ist das beständige Bemühen, seine inneren und äußeren Selbstentfremdungen und den Abstand zu verringern zwischen dem, was er ist, und dem, was er sein will und soll... Der Christ hat von dieser Hoffnung her ein Verständnis für das, was der Glaube in der Inkarnation und der Auferstehung Jesu Christi bekennt als den irreversiblen Anfang des Kommens Gottes als der absoluten Zukunft der Welt und der Geschichte... Von da aus kann Begriff des 'absoluten Heilsereignisses' und des 'absoluten Heilsbringers' (als die beiden Aspekte des einem Geschehens) erreicht werden..."* ("Човек се нада, он иде, планирајући и уједно се излажући непредвидивом излази у сусрет својој будућности. Његов ход је стално настојање смањивања унутрашњих и вањских растојања и самоотуђења између тога што он јесте и тога што жели и треба да буде... Хришћанин има на основу те наде разумевање за оно што вера у оваплоћење и Васкрсење Исуса Христа исповеда као иреверзибилни почетак доласка Бога као апсолутне будућности света и историје... На темељу тога може да се задобије појам 'апсолутног догађаја спасења' и 'апсолутног Спаситеља' (као два аспекта једног догађаја) као историјски посебан догађај" (који је реално потврђен есхатолошким самообезбеђањем (*eschatologische Selbstzusage*), то јест есхатоним; превео са немачког и превод појаснио И. Марчетић).

6. ВАСЕЉЕНСКИ САБОР У ХАЛКИДОНУ 451. ГОДИНЕ И ТЕОЛОГИЈА ОВАПЛОЋЕЊА БОГА. ЊЕГОВ ВЕЛИКИ ЗНАЧАЈ ЗА БОГОСЛОВЉЕ И ЖИВОТ ЦРКВЕ.

6. 1. Учење о Богочовеку као суштинска интенционалност Халкидонског сабора.

Када мислимо на Васељенски сабор у Халкидону који је одржан 451. године свакако разумемо да је у питању саборни глас Цркве који је одлучујуће изнео и пројавио учење о Богочовеку Христу имплементирајући целокупно православно теолошко наслеђе претходних векова и, што је још значајно, остављајући залог православног богословствовања будућим вековима, а тако и савременом добу. Потребно је да истакнемо да су сва три наредна сабора, Пети, Шести и Седми васељенски сабори, у директној повезаности са Халкидонским сабором. Јер, Пети и јесте наставак и још једна потврда сабора у Халкидону, а Шести и Седми сабори са свим њиховим теолошким импликацијама једино су разумљиви из перспективе халкидонског христолошког учења. Били бисмо помало смели да истакнемо да су и Паламитски сабори из XIV века, такође, разумљиви из перспективе халкидонске христологије. На основу претходних поглавља ове студије показали смо да је коначни пораз несторијанству учињен богословским споразумом постигнутим између светог Кирила и представника Антиохијске Цркве, споразумом који нам је познат под именом *Томос сједињења* из 433. године.

Ипак, овај богословски споразум није донео дугорочну стабилност у Цркви јер је миру у Цркви нашкодило евтихијанско монофизитство. Истакли смо да Евтих није био велики теолог нарочито ако се има при разматрању његово инсистирање да Христос има једну природу након сједињења природā у Христу, нарочито због Евтиховог неразумљивог и скоро фанатичног одбацивања учења о човечанској Христовој природи која је једносутна нашој људској природи. Не бисмо занемарили чињеницу да је Аполинарије у великој мери припремио пут за појаву евтихијанског монофизитства одбацивањем учења

да је Христос примио целокупну људску природу, укључујући и људски разум. Ипак, монофизити су сматрали да учење о "једној оваплоћеној природи" заиста осликава православну христологију не схватајући да је Кирило (невино мислећи да је сентенцу преузео од светог Атанасија Александријског) под овом теолошком сентенцом разумео да се оваплотила једна Личност Логоса Божјег, или чак да и није тако, у крајњем случају мислио је на *ипостасно јединство природā у једној Личности (Ипостаси Христовој)*, што је образложио у споменутом *Томосу сједињења* на посебан начин. То се данас заиста не може порећи, и поготово када се има у виду текст *Томоса сједињења*. Синонимна употреба термина *ὑπόστασις* и *φύσις* у смислу халкидонске христологије код Кирилове теолошке мисли се данас подразумева,¹⁹⁴ наравно, ту морамо имати у виду да је главна интенција Кирилова била у томе да сачува јединственост и једност Христове Личности. Ипак, ми смо свесни да кириловска христолошка терминологија није била довољна да пружи сасвим сигуран оквир за једну општу христологију јер није у довољној мери сачувала афирмацију човечанске природе у контексту сотириологије. Зато је био потребан Халкидонски сабор, али као сабор који ће потврдити и допунити, а тиме и афирмисати кириловску христологију о једној Личности Богочовека.

Пре него што се посветимо разматрању Халкидонског сабора и његовим теолошким импликацијама у светлу христолошког доприноса светог Лава Великог, било би целисходно да се извесно време посветимо важности појединих термина који су значајни за општу христологију светог Максима Исповедника. Ту бисмо обратили пажњу на појам *енергије као суштинске пројаве природе* што је значајно за Максимову христологију. Логос сваког бића подразумева сврху и циљ који му је саобразан. Такође, Х. Урс фон Балтазар подразумева да је природа настројење, логос као нацрт и систем кретања,¹⁹⁵ што заправо представља мисао светог Максима о томе да одређење свеколике природе јесте логос њене суштинске делатности.¹⁹⁶ Овде се подразумева и то да природна сила сваког

¹⁹⁴ J. Мајендорф, *Христос у источно – хришћанској мисли*, превео с енглеског Б. Лубардић, Хиландар 2003, 25.

¹⁹⁵ H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique*, Paris 1947, 98.

¹⁹⁶ J. Мајендорф, *Ibid.*, 133.

бића, према речима светог Максима, није ништа друго до непреиничиво кретање од природе до дејства.¹⁹⁷ Свакако, разликујући две природе у Богочовеку, у тој христолошкој мисли се долази и до две енергије. Сама идеја о логосу бића подразумева дејство божанског Логоса Христа, дакле Његову Личност, јединствену. Ту бисмо, наравно, повезали мисао светог Кирила са мисленим разматрањима светог Максима о Богу Логосу као једином Субјекту у оваплоћеном Христу. Логос човека претходи стварању човека што, свакако, не имплицира учење о препостојању сâмих бића будући да су бића створена ни из чега; речено о логосима бића се односи на постојање њихових логоса унутар божанског Логоса. Исти божански Логос, Христос, ствара и пројављује логосе у бића и то од Њега, кроз Њега и ради Њега (уп. *Рим. 11, 36*), јер је Тајна Христова да кроз Његову Личност све буде сједињено са Њим и са Богом Оцем. Христова јединствена Личност садржи у Себи разноврсност творевине, човечанство је садржано у Личности Христовој према образу и подобију (упоредити са учењем светог Максима о четири божанска својства којима Бог одржава, чува и спашава бића: биће, вечнобиће, благод и мудрост; коментар аутора)¹⁹⁸, али ће тек приликом богооваплоћења човештво бити примљено од стране Бога у ипостасном сједињењу природâ које се десило у Личности Христовој. Када разматрамо ту тему можемо слободно говорити о томе да је Христос прославио људску природу. Притом је потребно истаћи да је Христос примио човечанску природу, а не нову човечанску ипостас, то јест личност. Христова Личност је Личност предвечног Бога Сина.

У православној христологији се беседи о Христовој Личности као *сложеној Личности* из разлога што Христос као Личност (Ипостас) има две природе и две енергије. У складу с тим, потребно је истаћи да је примањем људске природе Спаситељ као Богочовек прославио све спашене људске ипостаси и пројавио их као испостаси (личности) живота, а такође, прославио је у општем смислу и људску природу (свакако, та природа може постојати сако кроз људске ипостаси). Када говоримо о Христовом Васкрсењу мислимо и на то да је Васкрсли Христос пројавио нов начин постојања човечанске природе која постоји на начин *нестворенога*, односно на *божански начин постојања*. То су еминентни закључци из богословско – антрополошке онтологије; јер, и човекова природа коју он

¹⁹⁷ Ibid., ibid. Такође, PG 91, *Amb. col.* 1237 b.

¹⁹⁸ Ibid., ibid. Idem PL 91, *De Char.*, III, 25, col. 1024 bc.

(човек) носи, иако наставља да црпи постојање и животност из својих биолошких функција, она (човекова природа) је и једносуштна Телу Васкрслога Христа, мада ће начин постојања нестворенога она стећи у потпуности доласком будућег Царства Божјег. Следствено томе, можемо експлицитно тврдити да је и могуће за човека да након Христовог Васкрсења и захваљујући Христовом Васкрсењу преокуси и начин постојања нестворенога иако ће му такав начин постојања у пуноћи бити доступан у Божјем Царству, када оно дође. То је зато што је Литургија пројава будућег Царства Божјег а човеку је омогућено да буде део лаоса – народа Божјег у литургијском сабрању. Поставља се питање како је то могуће? Одговор је у томе што у Христовој Личности људска природа има исти однос са Богом Оцем који има и Христос као Син Божји са Богом Оцем! Или, да будемо још прецизнији: људске ипостаси као синови Божји у Исусу Христу имају према дару усиновљења и прилику да остваре са Богом Оцем синовски однос. Богооваплоћење је сведочанство те дивне Божје замисли.

Када разматрамо христолошку терминологију Халкидонског сабора веома је интересно размотрити једну теолингвистичку импликацију о коришћењу термина *ὑπόστασις* у односу на Личност Христову. Грилмајер је приметио у својим истраживањима да је Халкидонски сабор користио термин *ὑπόστασις* више у смислу на оваплоћеног Логоса, то јест на Логоса који је већ био примио људско тело, док се у каснијој христолошкој мисли, на пример, код Леонтија и светог Максима, термин *ὑπόστασις* користи у подједнакој мери у смислу да означава и божанску Личност Логоса пре богооваплоћења као и божанску Личност Логоса након богооваплоћења.¹⁹⁹ То није случајно јер је халкидонска терминологија имала интенцију и да потврди реалност Христове људске природе. Било би целисходно рећи да *Халкидонски орос* који ћемо детаљно проучити представља синтезу александријских, антиохијских и латинско – западних христолошких богословских импликација, али целокупна та синтеза је остварена у оквиру кириловске христологије, или *логос – христологије!* Свакако, овде се подразумева *преегзистенција Христа као Бога Логоса*. Пролог *Јеванђеља по Јовану* нам већ открива такву христологију, као и Христове сентенце, попут оне из *Јн 8, 58 – "Пре него Авраам*

¹⁹⁹ A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition, volume I – from The Apostolic age to Chalcedon (451)*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1975, 552, 553.

настаде, Ја јесам" (πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἶμι). Веома је интересантно обратити пажњу на чињеницу који је термин у Јовановом Јеванђељу најчешће употребљен за означавање Христове Личности: то је термин "Син", и то није случајно јер је било неопходно да се искаже најприснија веза Христа са Богом Оцем, веза која Христовој Личности даје идентитет што ћемо касније посебно описати у наредним поглављим ове студије. Термин "Син" без придева је употребљен седамнаест пута, "Син Човечји" тринаест пута, "Син Божји" осам пута, "Јединородни Син" трипут, "Јединородни Син Божји" једанпут, са интенцијом да се назначи посебност Христовог синовства у односу на Бога Оца, али и да се нагласи разлика између Христовог "јединородног" синовства и синовства које човек може да оствари у односу на Бога Оца. Сви ови лексички термини се увек имају у разматрању из перспективе вечности Сина Божјег, односно из перспективе логос – христологије како ју је и разумео свети Кирило, а Халкидонски догмат употпунио и потврдио. Стога, засигурно можемо тврдити, да не би требало да постоји неко радикално раздвајање између теологије Ефеског и Халкидонског сабора, јер христологија светог Кирила и *Томоса папе Лава*, и *Ороса халкидонских Отаца* је истоветна христологија.

Када смо размотрили и потврдили да је Халкидонски сабор био сабор орјентације кириловске христологије – и у том смислу је и сâм сабор био "кириловски" – можемо слободно рећи и да је за већину Отаца на Сабору у Халкидону свети Кирило био превасходни ауторитет по питању христологије. То истичу значајни писци данашњице који се баве овом темом: Патрик Греј,²⁰⁰ Анри Хало,²⁰¹ Георгије Марцелос, Димитриос Батрелос,²⁰² и други. Ми ћемо навести мисли Г. Марцелоса:

Стога, не само да су изрази који су дошли непосредно од Кирила, већ и они који су променама и додавањем доспели у Орос, сведоче да је Халкидонски Орос у потпуности кириловски по свом карактеру. Свакако, Орос је синтеза

²⁰⁰ Patrick Gray, *The Defence of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden: Brill, 1976, 7-16.

²⁰¹ André de Halleux, *La Definition christologique   Chalcedoine*, Revue theologique de Louvain, 7, 1976, 3-23; 155.

²⁰² Д. Батрелос, *Византијски Христос: Личност, природа и воља у христологији светог Максима Исповедника* ('The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor'), Крагујевац 2008, 37.

*αλεξανδριјских, αντιοхијских и западних христолошких елемената, али је та синтеза у потпуности остварена унутар оквира кириловске христологије.*²⁰³

Од есенцијалне важности је разумети да халкидонски догмат инсистира на томе да је Христос истинити Бог Логос, односно да се Личност Христова поистовети са Личношћу Бога Логоса као једна те иста Личност. Други део халкидонског догмата, следствено томе, упућује на разумевање Личности Христова као о "једном и истом Сину, Јединородном, Богу Логосу, Господу Исусу Христу..." (ένα και τον αυτόν υιόν, μονογενή, Θεόν Λόγον, Κύριον Ιησούν Χριστόν... γνωρίζομεν; unum eudemque Filium et unigenitum, Deum Verbum, Dominum Iesum Christum... agnoscendum; Mansi VII, 116)²⁰⁴, што значи да Онај који је "постао познат у двама природама" јесте сâм Бог Логос!²⁰⁵

²⁰³ George D. Martzelos, *Γένεση και πηγές του όρου της Χαλκηδόνας: Συμβολή στην ιστορικοδογματική διερεύνηση του όρου της Δ' οικουμενικής συνόδου*, abstract, Thessalonica, 1986.

²⁰⁴ « Επόμενοι τοίνυν τοις αγίοις Πατράσιν ένα και τον αυτόν ομολογούμεν Υιόν τον Κύριον ημών Ιησούν Χριστόν συμφώνως άπαντες εκδιδάσκομεν, τέλειον τον αυτόν εν θεότητι και τέλειον τον αυτόν εν ανθρωπότητι, Θεόν αληθώς και άνθρωπον αληθώς τον αυτόν εκ ψυχής λογικής και σώματος, ομοούσιον τω Πατρί κατά την θεότητα, και ομοούσιον ημίν τον αυτόν κατά την ανθρωπότητα ... ένα και τον αυτόν Χριστόν, υιόν, κύριον, μονογενή, εν δύο φύσεσιν ασυγχύτως, ατρέπτως, адιαιρέτως, αχωρίστως γνωρίζομεν, ουδαμού της των φύσεων διαφοράς ανηρημένης δια την ένωσιν, σωζομένης δε μάλλον της ιδιότητος εκατέρας φύσεως και εις εν πρόσωπον και μιαν υπόστασιν συντρεχούσης, ουκ εις δύο πρόσωπα μεριζόμενον ή διαιρούμενον, αλλ' ένα και τον αυτόν υιόν, μονογενή, Θεόν, Λόγον, Κύριον Ιησούν Χριστόν...» (Όρος Δ' Οικ. Συνόδου, παρά Ι. Καρμίρη, τα Δογματικά και Συμβολικά μνημεία, Αθήναι 1952, σελ.165; Idem Mansi VII, 116.).

Латински превод, на основу Mansi VII, 116: « Sequentes igitur sanctos Patres, unum eudemque confiteri Filium et Dominum nostrum Iesum Christum consonanter omnes docemus, eundem perfectum in deitate, et eundem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum eundem ex anima rationali et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem,... unum eudemque Christum, Filium, Dominum, unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum ; nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente : non in duas personas partitum aut divisum, sed unum eudemque filium et unigenitum, Deum Verbum, Dominum Iesum Christum...»

Битно је приметити да је увођењем нове адекватне терминологије Халкидонски сабор достигао и значајно повезивање између "теологије" и "икономије", доприносећи развоју теолошке терминологије која се тиче дијалектике "створено – нестворено". Касније, у потоњим вековима, а нарочито у теологији светог Максима, ово повезивање ће бити успешно искоришћено за утврђивање повезаности тријадологије и христологије, и, на основу тога, антропологије и еклисиологије. Али, веома је важно да у овом поглављу студије потврдимо закључак који је толико важан за теологију, и следствено томе, за христологију: саборска теологија је уочила разлику између природе и личности – ипостаси (халкидонски Оци у *Оросу вере* користе оба термина (!): *καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μὴν ὑπόστασιν συντρέχούσης*, коментар аутора); такође, ми можемо бити сигурни да је халкидонска христологија усаглашена са Кириловом. У складу са тиме, било би уместо да обратимо пажњу на токове сабора и на то како је дошло до усаглашавања вере на самом Халкидонском сабору.

Раније смо констатовали да су поједини непросвећени ученици Александријске Цркве, сматрајући да негују кириловску христологију, почели да говоре да је Христова човечност у јединству с божанском природом постала "обожена" и, самим тим, није једносушна, односно идентична (једнобитна) људској човечности. Евтих, који је нарочито наглашавао претходно учење, нажалост, погрешно се позивао и на догматске одредбе Никејског сабора за који су монофизити тврдили да јесте потврдио Христову једносушност са Богом Оцем, али не и Христову једносушност са људима. Тако је текст *Никео – цариградског Символа вере* био коришћен и од стране монофизитских присталица. Патријарх цариградски, свети Флавијан, је осудио евтихијево монофизитство на локалном црквеном сабору 448. године. На несрећу, наследник архиепископске катедре у Александрији након Кириловог пастирства, Диоскор, подржао је Евтихово учење. "Разбојнички сабор" у Ефесу 449. године је рехабилитовао осуђеног Евтиха и незаконито су свргнути свети Флавијан Цариградски, Домнин Антиохијски, Теодорит Кирски и други. Свети Флавијан, како је већ истакнуто, због претрпљеног насиља на овом сабору се

²⁰⁵ Сасвим је евидентно да су Халкидонски Оци термином *ὑπόστασις* додатно изражавали и Личност Христову након богооваплоћења са намером да потврде и реалност људске природе у Личности оваплоћеног божанског Логоса - Христа.

разболео и преминуо. Папски легати су се вратили у Рим након одбијања представника монофизитства да се прочита догматски *Томос* папе Лава који је упућен светом Флавијану. На тај начин успостављена је, могли бисмо рећи, извесна врста диктатуре представника евтихијанског монофизитства на хришћанском Истоку. Црква је врло брзо увидела недовољност текста *Томоса сједињења* из 433. године и било је потребно да се поново испитају и провере богословске терминологије како би се успоставио католичански консензус по питању учења у вези са православном христологијом. Царица Пулхерија која је склопила формални брак са побожним сенатором Маркијаном настојала је да допринесе миру у црквеној заједници. Нови хришћански царски пар ће, дакле, учинити много богољубиве корисности за сазивање новог, репрезентативног васељенског сабора. Цар Маркијан је одлучио да се нови сабор одржи у Халкидону – извесном предграђу Цариграда. То, свакако, није било случајно, јер цар је имао намеру да адекватно надгледа ток саборских седница. Веома је интересантно споменути да је западни цар, Валентинијан III, имао одлучну намеру да преко папе Лава утиче на то да се нови сабор одржи на хришћанском Западу, а не на хришћанском Истоку. Ова чињеница је вероватно била имплицирана несрећним догађајима на "Разбојничком сабору" у Ефесу, те је западни цар хтео да осигура миран и неометан нови сабор. Ипак, свети Лав је прихватио, ради добра Цркве, да преко својих легата учествује на новом сабору, на хришћанском Истоку.²⁰⁶

Нови сабор који је координиран у преписци са папом Лавом одржан је 451. године са изузетном бројношћу епископа: број присутних епископа, према новијим истраживањима, се различито наводи, али је сигурно да тај број чини од 510 па чак до 630 присутних епископа и легата.²⁰⁷ Свакако, у великој већини тај број су чинили епископи са хришћанског Истока. Иако није сасвим извесно, претпоставља се да је Халкидонски сабор имао или петнаест или деветнаест саборских заседања. Иако су папа Лав, цар Валентинијан и Гала Плакидија инсистирали на томе да се осуде декрети са "Разбојничког сабора", бивши цар Тодосије II није то прихватио пре Маркијановог доласка на царски престо. Такође, како су се представници евтихијанског монофизитства позивали на

²⁰⁶ J. Мајендорф, *Империјално јединство и хришћанске деобе: Црква од 450. до 680. године*, Крагујевац 1997, 149.

²⁰⁷ V. Laurent, *Le quatrième concile où de Chalcedoine*; V. Laurent, *Le nombre des Pères du Concile de Chalcedoine (451)*, *Academie roumain, Bulletin de la section historique* XXVI, 1 (1945), 33-46.

погрешно тумачење догматских импликација Никејског сабора било би умесно успоставити један осврт на одношење догматских импликација Никејског и Халкидонског сабора.

6. 2. Халкидон и Никеја

Богословски закључци Халкидонског сабора се у великој мери позивају на догматске импликације и ауторитете Отаца Првог васељенског, Никејског сабора. Исто одношење је присутно и код преникејских учитеља Цркве који су исповедали никејску веру пре Никејског сабора. Верност Никео – цариградском *Символу вере* био је "лајтмотив" (leitmotif) Халкидонског сабора који је инсистирао да Никејски сабор у потпуности садржи целокупно православно вероисповедање у Бога. Поједине импликације које сведоче о претходно наведеном од стране значајнијих ауторитета који су потврдили халкидонско вероисповедање можда су најевидентније присутне у *Codex Encyclius* источноромејског цара Лава I. Године 457. је дошло до промене власти након што је преминуо цар Маркијан који је својим царским ауторитетом подржао халкидонски догмат шест година раније.

Ситуацију око промене власти су искористиле антихалкидонске струје у Александрији које су почеле да делују против прохалкидонског патријарха Протерија како би довели монофизитског кандидата Тимотеја Елорусија, непомирљивог антихалкидонског мислиоца (био је истовремено и делимичан противник крајњег евтихијанског монофизитства).²⁰⁸ Представници обеју страна у Египту, и прохалкидонске и антихалкидонске, обраћале су се хришћанском свету ради подршке. Делатност новог цара Лава кретала се у следећем правцу: он се обратио папи Лаву и свим митрополитима који су били под његовом ингеренцијом тражећи прикладно саветовање са чистом одговорношћу и искреном савешћу – шта је, ради добра Цркве, потребно урадити поводом предлога кандидата Тимотеја Елорусија за александријског архиепископа? Нажалост, догодило се насиље против прохалкидонског архиепископа Протерија који је био линчован

²⁰⁸ R. Price, M. Gaddis, *The Acts of the Council of Chalcedon*, , Liverpool 2005, 56.

од насилних антихалкидонаца. Халкидоски епископи су били веома ожалошћени и запрепашћени, приближно 470 прохалкидонских епископа је потписало посланицу цару Лаву да не подржава Тимотеја Елорусија за новог предстојатеља Александријске Цркве, а цар Лав је декретом подржао мишљење прохалкидонских епископа документом који је познат под именом *Codex Encyclius*. Више од половине текста документа је сачувана према ранолатинском преводу.²⁰⁹ Овај царски документ има изразиту тежњу да повеже догмат Халкидонског сабора са Никејским сабором, међутим, документ не обилује посебно значајним христолошким дефиницијама осим што потврђује Халкидон и то на основу његове доследности Никеји. Епископи који су у време цара Лава учествовали у писању документа нису умали намеру да дискутују о богословским дилемама, што читаоцу може деловати помало разочаравајуће. Али, разлог због којег уопште спомињемо овај документ налази се у следећој чињеници: сви ови епископи посматрају Халкидонски догмат преваходно као догмат који је имплициран и који проиходи из верског учења Никејског сабора. То значи да је веза и релација посматрања и разматрања на линији Халкидон – Никеја веома снажна. Документ, следствено томе, и почиње наводима Никејског вероисповедања са особитим освртом на седми канон Ефеског васељенског сабора који изричито забрањује да се у Цркви користи било који други символ вере осим *Никејског символа вере*. Овај канон је написан из разлога што се на Трећем васељенском сабору појавило јеретичко несторијанско вероисповедање које је произнео извештач презвитер Харисије из Филаделфије и сматрало се да је аутор овог јеретичког вероисповедања био заправо Теодор Мопсуестијски. Стога, канон је скренуо пажњу на то да је једини символ и исповедање за Цркву који су прихватљиви *Никејски символ вере* из 325. године.²¹⁰

Указано је на чињеницу да ниједна инославна христологија не може бити прихваћена за црквену заједницу јер је једина христологија коју као православну прихвата васељенска Црква – христологија Никејског сабора како ју је потврдило кириловско богословље: Логос Очев је постао човек. Следствено томе, може се закључити да је веза Халкидон – Никеја толико блиска јер никејска христологија је заиста већ решила христолошко питање

²⁰⁹ АСО 2.5 pp. 24-98.

²¹⁰ R. Price, M. Gaddis, *Ibid.*, 57.

богооваплоћења. Никејски лексички корпус заиста садржи одељак о оваплоћењу Јединородног Сина Божјег. Епископи који су учествовали у писању споменутог документа су заиста разматрали да је никејска христологија већ и пре Халкидонског сабора имплицитно осудила будуће Несторијево и Евтихијево кривоверје што је Халкидонски сабор даље развио на један богословско – лексички узвишенији ниво потврђујући никејску христологију: Халкидон је афирмација никејске христологије о томе да се Христос ради нас оваплотио, сишавши са небеса, и постао реални човек, док је Његово оваплоћење било од Светога Духа и Марије Дјеве, што, свакако, јесте афирмација тога да Христос јесте постао истински савршени човек.²¹¹ Ради експлицитне потврде такве христологије Оци сабора су на, вероватно седамнаест одржаних саборских заседања, у периоду од 8. октобра до 1. новембра 451. године, проучавали такве ауторитативне списе као што су *Никео – цариградски Символ вере*, *Друго Кирилово писмо Несторију*, *Томос сједињења* из 433. године и догматски *Томос папе Лава Великог* упућен патријарху Флавијану, који смо детаљније већ анализирали у посебном студијском одељку. Најзначајније саборско догматско – књижевно дело је, свакако, *Халкидонски Орос* који је формулисала двадесеттточлана Комисија на Сабору предвођена константинопољским патријархом Анатолијем. Због своје изузетне важности за православно богословље *Халкидонски Орос* је једнак по важности *Никео – цариградском Символу вере*.

Халкидонски Орос је толико значајан јер на посебан начин дефинише учење Цркве о начину сједињења двеју природā у једној Личности Господа нашег Исуса Христа: оне су сједињене *неливено, нераздељиво, неразлучно и неизменљиво*. Из тог разлога целисходно је приказати упоредо јелинско – српски текст квинтеценцијалне верске терминологије *Ороса вере* који се у сачуваним писаним изворима налази након навођења *Никео – цариградског Символа вере*:

²¹¹ Ibid., ibid.

Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἀγίοις πατράσιν	Следујући тако светим Оцима
ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν	исповедајући једног и истог Сина
τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν	Господа нашег Исуса Христа
συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν,	сагласно сви поучавамо,
τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι	Њега савршеног по Божанству
καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι,	и Њега савршеног по човештву (човечанству),
θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς	(Њега истог) Бога истинитог
	и Човека истинитог
τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος,	Њега истог из разумне душе и тела,
ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα,	једносуштног Оцу по Божанству,
καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,	и Њега истог једносуштног нама по човечанству
κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας·	у свему подобног нама осим греха,
πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα,	од вечности од Оца рођеног по Божанству,
ἐπ' ἔσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν	у последње дане
τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν	Њега истог ради нас и ради нашег спасења
ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα,	од Марије Дјеве Богородице по човештву;
ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ,	Једног и Њега Истог Христа, Сина,
	Господа, Јединородног
ἐν δύο φύσεσιν,	у двема природама,
ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαφέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον·	несливено, неизменљиво, нераздељиво,
	неразлучно познатог.

οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν,	такo да разлика природā није нарушена
	сједињењем,
σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως	већ је (штавише) сачувано својство сваке
	природе,
καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης,	и у једно Лице и једну Ипостас сједињује се, ²¹²
οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον,	- не у два лица раздвојена или раздељена -
ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ,	него Једног и Њега Истога Сина и Јединородног
θεὸν, λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν·	Бога, Логоса, Господа Исуса Христа,
καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ	као што испрва пророци о Њему (објавише)
καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν	и (као што) нас Сām Господ Исус Христос научи,
καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον. ²¹³	и предаде нам Символ Отаца.

6. 3. Богословски ауторитет светог Кирила Александријског на Халкидонском сабору

Пре него што размотримо редослед рада сабора на саборским седницама, било би целисходно, ради наслова наше студије навести са богословско – пастирског становишта још понека писма папе Лава која су у вези са Халкидонским сабором. Пошто смо проучили богословске импликације догматског *Томоса* папе Лава, било би умесно навести, ради описа сāмог сабора још и следеће сачуване писане документе које је папа Лав наменио саборским Оцима ради заштите православне христологије као и списе сāмих Отаца папи

²¹² Смислено богословски подразумева се и може се и превести и са "и у једном Лицу и једној Ипостаси сједињује се", коментар аутора.

²¹³ Mansi VII, 116 (108 – 117).

Лаву писане са истом интенцијом: *Посланицу папе Лава Халкидонском сабору* (Epistola XCIII), *Посланицу Халкидонских саборских Отаца папи Лаву* (Epistola XCVIII) и *Посланицу цариградског патријарха Анатолија папи Лаву* (Epistola CI).

Ипак, и тема богословског ауторитета светог Кирила на Халкидонском сабору може бити веома целисходна макар за извесно разматрање. Халкидонски Оци су истакли своју богословско – догматску верност богословском ауторитету светог Кирила Александријског. Чак и када се расуђивало о *Догматском Томосу* папе Лава (изврсном западнохришћанском богословско – књижевном делу, прихваћеном од стране Халкидонских Отаца) *критеријум православности* је било усаглашавање текста *Томоса* са богословским учењем светог Кирила.

На другој седници поједини Оци су захтевали додатно појашњење на лексичке изразе из *Томоса* које су описивале да Христос има човештво преузето од нас, човештво које је по достојанству ниже у односу на Бога Оца, и да Христос има од Бога Оца божанство које је истоприродно, то јест једносушно Оцу. Теодорит Кирски, представник антиохијске стране, је појаснио да слична православна разматрања постоје и код светог Кирила који је иповедио да је Христос постао човек задржавајући оно (Божанство) што је био (пре оваплоћења) јер је Он остао Онај који је и био. Веома је индикативно и интересно расположење на сабору где Теодорит, представник антиохијске стране, користи Кирилово богословље одобравајући Лавов *Томос*. Тако је Теодорит, ипак, признао ауторитет Кириловог богословља. Због тога што је осудио Несторија на десетој седници сабора Теодориту је враћена епископска катедра. Поред тога, постојале су примедбе које су углавном стизале од епископа из области Илирика и Палестине. У питању се били следећи делови текста *Томоса* који су описивали да је ради откупа грехова људске природе, божанска нестрадална природа се сјединила са страдалном природом, да би један и исти Посредник (Ходатај) Бога и људи, човек Исус Христос, могао умрети по једној (природи) и да не би могао умрети по другој (природи). Овај теолошки део *Томоса* објашњен је садржајем Кирилових писама Несторију тако што је вероисповеђено да се у Личности Логоса Божјег сјединила нестрадална са страдалном природом. Потом, а опет на основу ауторитета Кириловог богословља била је објашњена и примедба на текст из Лавовог

Томоса који је описао да свака природа у Христу дејствује оно што је њој својствено, односно, Логос извршава оно што је Логосово, а тело испуњава оно што је од тела, то јест што је својствено телу. Православност овог дела *Томоса* је објашњена на основу кириловске *логос – христологије*, односно на основу тога да је Логос носилац обеју природā. Ми смо, свакако, овом делу *Томоса* посветили посебну пажњу у одељку посвећеном особито христологији светог Лава Великог где је указано да се овај део *Томоса* може православно прихватити само у смислу да је Логос као Субјект делања једини Субјект који делује кроз природе које су сједињене!

Веома је значајно споменути и да је на извештан начин и Теодорит Кирски био ауторитет на саборским заседањима где су цитиране његове мисли да је Логос поставши човек остао оно што је био, обитавајући у другом (не у другој особи, него природи!), односно да је божанска природа наставила да обитава сједињена с човечанском. Следствено напред наведеном, Кирилов ауторитет на сабору је био превасходан те је заједно са Лавовим богословско – књижевним умећем чинио основу од којег се полазило за доношење халкидонског богословског догмата о Богочовеку. Свети Кирил је константно био уважаван као ауторитет и није постојала никаква сумња да се сједињење двеју природā догодило у предвечној и пре-егзистентној (претпостојећој) божанској Личности Логоса Божјег који је примио људску природу: *једна Личност Христова, за Кирила и за Халкидонске Оце, није била продукт сједињења природā него Субјект у Којем су се природе сјединиле!* Експлицитно јасно, та једна Особа и једна Ипостас је препозната и идентична једном и истом Сину, Господу нашем Исусу Христу, Који јесте на славу Бога Оца. Следствено томе, можемо говорити о халкидонској потврди кириловског богословља. Опште гледано, сабор се на својим седницама бавио и са црквено – дисциплинарним питањима иако је главна интенционалност била усмерена на догматско исповедање вере. Било је потребно прво осудити Диоскора Александријског као недостојног јерарха у црквеној заједници, и то питање је решавано на првој и другој седници сабора одлуком о једногласној осуди Диоскора и његовом свргавању са епископске катедре. На трећем заседању је дошло до разматрања питања христолошког догматског садржаја, био је прихваћен *Томос* папе Лава, али је било прикладно и да сабор донесе свој *Орос вере*. На

потоњим седницама су решавана и питања Тирске митрополије где су се у једној митрополији због уздицања другог града (Бејрута) на достојанство метрополе, појавила двојица митрополита (у Тиру и Бејруту), што је сабор решио тако да у једној митрополији не могу бити двојица митрополита, а ако се деси да царска администрација неки град у митрополији прогласи метрополом, епископ те нове метрополе има само част митрополита док се истинском митрополиту имају сачувати сва црквена достојанства (12. канон).

Посебно је значајна саборска седница од 22. октобра 451. године када је разматран халкидонски *Орос вере*, предложен од стране саборске Комисије састављене од двадесет и три члана, при чему је *Орос вере* усвојен. На заседању од 25. октобра били су присутни цар Маркијан и царица Пулхерија и том приликом је прочитан *Никео – цариградски символ вере*, после царевог обраћања Сабору које је са латинског било превођено на грчки језик. Град Халкидон је уздигнут на ранг митрополије. На седници од 26. октобра Теодориту Кирском, након што је осудио несторијанство, враћена је епископска катедра. Разматран је и проблем питања Иве, епископа едеског, који је био велики противник кириловског богословља, али је био рехабилитован као личност која је остала у јединству са Црквом. Проблематичног садржаја је било његово писмо упућено епископу Мари Персијанцу што ће, касније, након Халкидонског сабора, проучавати наредни Пети васељенски сабор 553. године када ће ово писмо Иве Едеског бити осуђено са теолошког становишта. Ради подсећања, довољно је присетити се да је *Посланица Иве Едеског* садржавала непристајање уз Кирилово вероиповедање, али такође и исповедање у Једно Лице и две природе. Кирило је у овој посланици оптужен за аполинаријевство. На тај начин, може се приметити да је ова посланица, на известан начин, амбивалентна у односу на халкидонски догмат: у њој је описана вера у Сина Божјег као Једну Личност, и постојање двеју природā у оваплоћеном Сину Божјем, међутим, Кирилово вероисповедање да је Син Човечји уистину вечни Син Божји погрешно је тумачено. Посланица је веома недоследна по питању православне христологије јер не излаже јасно учење да ли је Христова Личност заиста Личност вечног Сина Божјег како поучава Халкидонски сабор, или пак, погрешно посматра питање Христове Личности као ипостасни продукт након оваплоћења Божјег Сина, што се као теолошко мишљење (теологумена) никако није могло

допустити. Зато је *Посланица Иве Едеског* одбачена на Петом васељенском сабору који је представљао још једну потврду халкидонског догмата о Богочовеку, кириловске христологије тумачене про-халкидонски, а представљао је и извесну допуну Халкидонском сабору. Наиме, у питању је то да је основни задатак Петог васељенског сабора био да још једном провери и затим потврди халкидонске богословске одреднице као и друга питања која су остала недоречена на Халкидонском сабору, а тицала су се живота Цркве. То су, свакако, била питања у вези са личностима и списима који су представљали саблазан за одржавање јединства Цркве: личност и учење Теодора Мопсуестијског, списи Теодорита Кирског и Иве Едеског, као и проблематично питање оригенизма, које је након Халкидонског сабора потресало извесне богословске кругове васељенске Цркве.

6. 4. Халкидонски христолошки догмат, кириловска христологија и богословско учење о теопасхизму

Било би целисходно размотрити једно веома важно питање које се тиче теме "кириловског" приступа халкидонској христологији, а то је питање *теопасхизма* које ће бити разматрано и потврђено као православно учење на Петом васељенском сабору. Епизода која је позната у историји Цркве као "афера скитских монаха" почела је да даје разјашњење о утврђувању "про-кириловског" разумевања халкидонског учења о Богочовеку, о томе да је Христова Личност – предвечна Личност Бога Логоса и да се та Личност оваплотила. Група скитских монаха са беспрекорним халкидонским богословским акредитивима хтела је да се реши питање да ли је "Један од Свете Тројице страдао у телу". То је, дакле, питање одношења, христологије, тријадологије и сотириологије. Богословско учење о теопасхизму, о томе да је Бог Син као Један од Свете Тројице страдао на Крсту, није постављало никакво христолошко учење различито од оног које се тицало и назива Θεοτόκος: само Неко (а, не нешто) може бити рођен од девојке и само Неко (а, не нешто) може да страда. У Спаситељу Христу није постојао други субјект осим предвечног Бога Логоса, Који је ипостасно остао исти и непроменљив и када је

примио људско тело и када је страдао на Крсту. Почетком VI века један део скитских монаха је отпутовао у Рим да убеди папу Хормизду да је потребно, ради утемељења халкидонског богословског догмата, прихватити и богословско учење о теопасхизму. Источноромејски цар Јустинијан је био узнемирен због њихове мисије јер се плашио да би она могла да угрози црквени мир постигнут, након Акакијевог раскола, са Римском Црквом, те је инсистирао на томе да их папа протера и не укаже аудијенцију овим монасима. Ипак, ова група монаха је у Риму добила подршку од стране свог сународника и познатог црквеног канонисте Дионисија Малог (Егзигуја). У истоветном периоду, цар Јустинијан се предомислио те је тражио од папе Хормизде да поступи онако како он мисли да је најбоље за јединство црквене заједнице, и да изађе у сусрет групи монаха чији вођа је био Јован Максентије. Међутим, папа Хормизда није сматрао да је ради потврде халкидонског догмата неопходно разматрати учење о теопасхизму и са тим изговором је протерао монахе. Веома је индикативно приметити да је црквена историја показала да од тада па надаље, царска верска политика постаје усредсређена на теопасхијску одредницу као важно христолошко питање, притом, са сталном жељом за верским јединством између римског епископа, Константинопољске Цркве и антихалкидонског Истока.

Цар Јустинијан, који је 527. године као искусан човек од 45 година постао спреман да започне личну владавину, сматрао је да хришћани халкидонског православног вероисповедања имају обавезу да размотре питање теопасхијске богословске одреднице ("Један од Свете Тројице је страдао у телу") и зато је исту богословску одредницу унео у исповедање вере које је служило као преамбула Јустинијановом "Кодексу закона" који је објављен 528. године. Након победничких ратова у којима је Источно ромејско царство тријумфовало, настала је атмосфера оптимистичке антиципације у којој је Јустинијан организовао конференцију између халкидонаца и монофизита. Следбеници умереније монофизитске странке предвођене Севером Антиохијским су се сагласили да је Евтих јеретик и да је Диоскор Александријски учинио грешку што га је примио у заједницу те је стога цар Маркијан имао потребне разлоге да сазове сабор у Халкидону. Представници халкидонског богословља су у потпуности прихватили теопасхијску богословску одредницу. Међутим, на конференцији је још увек постојало неслагање у вези са

терминима који су се користили у халкидонској дефиницији вере. Само се један епископ из северијанске монофизитске групе прикључио халкидонцима. Јустинијан је сматрао за сходно да се писмено изјасни према датим и постављеним питањима те је објавио два царска писма која су исразила његов поглед на дату верску ситуацију. Сагласивши се још једном са осудом Несторија, Евтиха и Аполинарија, цар је свечано прогласио и потврдио валидност сва четири Васељенска сабора. Јустинијан је, следствено томе, још једном потврдио одлуке Халкидонског сабора истовремени потврдивши и православну теопасхијску одредницу (формулу) – "Један од Свете Тројице је страдао у телу". Химна *Јединородни Сине* посвећена Христу, која је укључена у поредак евхаристијског синаксиса у Константинопољу, садржавала је теопасхијску одредницу. На тај начин, као и својим богословским указом јерархији, може се рећи, да је цар Јустинијан први осмислио начин за будуће остварење одржавања Петог васељенског сабора 553. године. Пошто је Пети васељенски сабор природни наставак Халкидонског изражаја вере, било би умесно, обратити пажњу и на његов значај. За религиозни психолошки портрет екстремнијих монофизита заслуге папе Лава Великог као и халкидонска хринологија биле су нејасне, туђе и далеке. Монофизитска опозиција према Халкидонском сабору није престајала: углавном, Четврти васељенски сабор је осуђиван од стране монофизита због наводног несторијанства, али је главни проблем постојао у монофизитском неразумевању перцепције појма личности: личност је као конкретно биће носилац природе, а никако обратно, и због тога Личност Божјег Сина може да буде Носилац двеју природā. Тему, односно питање појмова личности и природе, као и Субјекта хтења (делатности) у Спаситељевој Личности, у контексту халкидонске богословске терминологије, већ смо имали прилике да истражимо у посебном поглављу посвећеном хринологији светог Лава Великог при чему смо нагласили да је Личност Спаситељева Носилац двеју природā и да је Христос, будући јединствена Личност – једини Субјект хтења (ὁ θεῶν) и делања (ὁ ἐνεργῶν), јер је Он предвечни Бог Логос који је постао савршени човек, Богочовек.

7. БОГ У ТЕЛУ: БОГОСЛОВЉЕ ХАЛКИДОНСКОГ САБОРА У ОДНОСУ НА ХРИШЋАНСКИ ЖИВОТ У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ. ОНТОЛОШКЕ ИМПЛИКАЦИЈЕ ВЕРЕ У ХРИСТА КАО БОГОЧОВЕЧАНСКОГ СПАСИТЕЉА СВЕТА.

На основу претходно изложене теологије, у свим претходним поглављума студије, могли смо упознати исконско учење Цркве о томе да је христологија онтолошки повезана са антропологијом и, свакако, са сотириологијом. Зато је потребно опширно одговорити и на питање: какве су онтолошке импликације оваплоћења Божјег Сина по живот хришћанина, нарочито за живот хришћанина у добу постмодернизма. Како је Син Божји дошао човеку као Први, са својом сопственом иницијативом, о чему говори и апостол Јован у *1 Јн 4;19*,²¹⁴ логично је закључити да је човек створен са циљем и интенционалношћу да оствари себе у Сину Божјем Који му је први дошао у сусрет загрљајем своје спаситељске богочовечанске љубави. И, управо тај прилазак оваплоћеног Сина Божјег, Бога Сина, означава и проглашава нешто ново за шта јелинско – римски незнабожачки свет није знао, а то је да се Царство Божје, есхатон, кроз оваплоћење Божјег Сина пројављује као заједница и са човеком и са целокупном природом као истинско постојање и човека и природе. Следствено томе, можемо рећи и да је икона Божја у човеку посебан дар Божји човеку, али и природи кроз личност човека, будући да природа (козмос) само у личности спашеног човека, а овај кроз Личност Богочовека Христа, долази у заједницу са Богом Оцем.

Та дивна иконичност Божја у човеку може се посматрати и кроз појам слободе која је човеку дарована како би човек остварио своје бесмртно постојање путем обожења као члан евхаристијске заједнице.²¹⁵ Како бисмо се подсетили на важност ове тематике потребно је да обратимо пажњу на теолошку мисао светога Максима Исповедника који јасно говори о

²¹⁴ "Ми љубимо њега (ἀγαπῶμεν αὐτόν, diligamus eum), јер Он први заволи нас (αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς, (Deus) prior dilexit nos)" (1 Јн 4, 19, грчки и латински библијски текст према издањима Nestle-Aland и латинске *Вулгате*, комент. аут.)

²¹⁵ Еп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац, 2008, 81. Такође, упоредити са свети Максим Исповедник, PG 91, 1076abc.

истинском постојању човека у Христу. У тој дивној христолошко – антрополошкој теми свети Максим природно наставља претходна размишљања светих Отаца: његова мисао прати, на пример и теолошку тему светог Иринеја Лионског о томе да је човек створен (као дете, младић) да узраста и достигне савршенство.

Описано савршенство човека, које би он требало да достигне и постигне, могуће је остварити у личној и слободној заједници човека са оваплоћеним Богом Логосом, и то је управо омогућено у силаску Бога Логоса, Исуса Христа, у човеков материјални свет, при чему се, како смо истицали у претходним поглављима, Логос сјединио са човечанском природом и постао човек (при чему, истичемо, нема нове личности, него је једина Личност у Оваплоћеном *дејствујућа Личност предвечног Логоса*). Оваква аутентична заједница човека са Богом омогућена је, опет, Божјом иницијативом, Божјим љубавним позивом човеку да се одазове позитивним одговором кроз сопствено слагање са Божјом вољом како би човек могао да се обожи и ради остварења Тајне Христове (ради чега је човеку дат дар слободе и зато можемо тврдити да човек у заједништву са Богом може постати онтолошки слободно биће). Тако долазимо да есенцијалног закључка: *човеку је омогућена онтолошка слобода иако је човек створено биће (изражавањем своје слободе као облика љубави према Богу)*.²¹⁶ Божански позив да оствари себе као онтолошки слободну личност долази човеку сваке епохе па и човеку постмодернистичког савременог доба. Стога, задатак савремене теологије по питању односа христологије и антропологије је у смислу одговора на питање како се христолошки халкидонски догмат односи према питањима и конкретним одговорима на текуће проблеме савременог човека. То је превасходни циљ овог поглавља студије која ће покушати да произнесе закључке на основу евидентних чињеница које проналазимо из области христологије, пнеуматологије, антропологије, еклисиологије, онтологије и егзистенцијализма. Све напред речено, да би било истински православно разумевано и схваћено, мора бити маркирано импликацијама есенцијалне сентенције светог Максима: *Тајна оваплоћења Логоса је кључ за сав тајинствени символизам и типологију у Писмима, и у суштини пружа нам сазнање о створеним бићима, и видљиво и разумљиво... Онај ко је уведен у разумевање неисказиве силе Васкрсења разуме циљ за који је Бог првобитно све установио. Помоћу таквог духовног*

²¹⁶ Ibid., 80.

компаса доћи ћемо до истинског разумевања појмова које постмодернистичком човеку доносе епистемолошко - искуствене импликације које проистичу из разумевања појмова вечног живота, козмичке Литургије, евхаристијске космологије и есхатона као будућег сједињења човека и свега са Христом чијим оваплоћењем је то сједињење и омогућено.

Христологија која сведочи о Христу као богочовечанском Спаситељу човека и целе творевине, сведочи тако о *козмичком Христу*. Зашто можемо оправдано користити термин "космички Христос" (the cosmic Christ, ο κοσμικός Χριστός)? Одговор је у томе зато што је Христос у Својој сопственој Личности донео гаранцију за вечни живот човека и творевине, донео победу над феноменом смрти и донео сједињење и човека и целокупне природе са Богом.²¹⁷ Зато не говоримо толико о томе да је Христос оваплоћењем донео нови етички кодекс, него *више о томе како се онтолошки одражава Његово оваплоћење и "Тајна Христова" за човека*. То духовно обележје је потребно пружити човеку данашњице који се налази у добу привидно задовољавајућег, али лажног индивидуализма, где је потребно благовестити том истом човеку значење духовног живота и пуноћу спасења која је омогућена христологијом и Евхаристијом, при чему ће он моћи да види себе као истинског сина Божјег у Христу, већ спашеног, и помоћи му да и свог ближњег прими као свог брата, а не као странца, према савету апостола Павла: *Примајте један другог као што је и Христос примио вас на славу Божју* (Рим 15, 7).

²¹⁷ Упоредити са Еп. М. Васиљевић, *Chalcedon's Christology, Theological, Historical and Cultural Significance*, у "Annual 2009", Western American Diocese, 22.

7. 1. Личност оваплоћеног Сина Божјег омогућила је да човек оствари бесмртност у Њему, оваплоћеном Логосу Божјем.

Бог Отац је приликом стварања човекове личности као и приликом стварања целокупне творевине замислио да се и човек као и сва створена бића сједине у Личности Његовог Јединородног Сина, односно да човек стекне сједињење са Христом, и следствено томе, да и створена бића стекну исто сједињење са Христом. Јер, човек је осмишљен као свештеник и приносилац творевине њеном Творцу. Човек као личност је једини истински посредник између нествореног Бога и створене природе, иако, свакако, и наспрам човека постоје и друга слободна бића која имају могућност да остваре заједницу са Богом, попут светих ангела. Међутим, иако ангеоска бића имају и дар слободе и заједништва са Богом, за разлику од њих, човеково биће, поред духовне, садржи у својој личности и створену материјалну природу. Зато можемо рећи да је човек психофизичко биће, и ово је веома важно по питању изучавања нашег студијског потпоглавља о остварењу бесмртности, то јест превазилажењу смртности што је опет имплицирано очовечењем Божјег Сина. То је нагласио и свети Атанасије Велики својим реченицама: *Бог је све створио да буде причасник Његовог вечног живота; Онај Логос кроз Кога је Отац саздао творевину, такође остварује и њено спасење; Ми смо разлог Његовог отеловљења.*²¹⁸

Дакле, једино човек, од свих створених бића, сједињује у својој личности и духовну и материјалну природу, то јест целокупну двоједну створену природу (ή ψυχή и τὸ σῶμα), или пак, како је изражено у *Првој Посланици апостола Павла Солуњанима* 5, 2 – 3, троједну створену природу (τὸ πνεῦμα, ή ψυχή и τὸ σῶμα).²¹⁹ Оваплоћење Логоса, Сина Божјег, било би остварено слободно према замисли Божјој, односно сједињење Христа са човечанством остварило би се слободно у Личности Христовој. Човек би се толико

²¹⁸ Свети Атанасије Велики, *Против идола, О очовечењу Бога Логоса*, Нови Сад 2003, 126, 132.

²¹⁹ "Α σάμ Бог мира да вас посвети потпуно, и васцијели дух ваш и душа и тијело да се сачува без порока за долазак Господа нашега Исуса Христа." (1 Сол. 5, 23); "Αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἀγιάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖν." (Προς Θεσσαλονικεῖς Α' 5:23).

обожио, притом, остајући у потпуности истински човек, да би било могуће га назвати богом по благодати, како истиче свети Максим Исповедник.²²⁰ У заједници са Богом Логосом човек би као задато бесмртно биће (потенцијално бесмртно биће) постао остварено бесмртно биће (по благодати бесмртно биће), син Божји по благодати, односно бог по благодати. То значи да би човек постао оно што је Бог и желео да човек постане када га је створио као своју икону, постао би подобан Богу јер би се икона сјединила са Прототипом.²²¹

"Свима је, дакле, јасно да тајна која се испунила у Христу на крају овог века јесте несумњива потврда и испуњење тајне која је промашена у нашем праоцу на почетку века", сведочи свети Максим.²²² Пре него што се и сâм сједини са Сином Божјим, човек је требало да створени свет сједини са собом, и да на тај начин оствари план Божји о свету и о оваплоћењу Сина Божјег са Којим би и сâм Адам постао син Божји, односно уподобио би се Јединородном Сину Божјем. То би било могуће јер би сâм Син Божји, Логос Очев, сишао ка првоствореном човеку; Јединородни Син Божји сишао би ка првоствореном сину Божјем, Адаму, и кроз то истинско онтолошко сједињење са Логосом Очевим, човек Адам би са Богом сјединио и сва створена бића. Сједињење са Творцем и задобијање бесмртности је, следствено томе, везано за Христа као што је за Христа везано и у Цркви, у којој су, такође, сва створена бића зависна од Личности Христове. Христова Личност је, стога, Источник (извор) бесмртности за сва створена бића, за све људе, за цео свет и човек као икона Божја (једино биће на свету које је икона Божја), а то значи као личност, има апсолутну могућност да себе сједини са Богом Оцем у Христу, као и да читаву творевину тако сједини са Богом (при чему се не укида њихова природна различитост), и то на тај начин да и човек и природа у јединству са Христом постоје вечно и бесмртно. Зато је слободно и човека назвати могућим посредником између Бога и природе будући да је то посредништво осликано у чињеници да је Адам створен по икони и подобију Божјем, односно створен је као слободна личност. И, сâм човек преко сопствене створене

²²⁰ Упоредити са PG 91, 1085 abcd. Следствено, упоредити и са Еп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008, 85.

²²¹ Еп. И. Мидић, *Ibid.*, *ibid.*

²²² PG 91, 1097 d. Такође, И. Мидић, *Ibid.*, 87.

материјалне природе има заједницу са створеним светом. Зато можемо рећи да би кроз обожење човека и створени свет он осигурао вечно постојање јер би и човек као обожени човек остварио своје вечно постојање у заједници са Божјим Сином од Којег се дар бесмртности излива као вечни и истински извор благодатног постојања. Стога, било је потребно да човек правилно употреби дар који му је предат и који га, заједно са многим другим даровима, чини сличним Творцу, а то је дар слободе.

7. 1. а) Човек као личност (ипостас)²²³ догађаја слободног и праштајућег самосаопштења Божјег (der freien und verbegenden Selbstmitteilung Gottes)

Већ смо истакли да је човек створен као иконично биће Очинске љубави Божје са посебним даром слободе ради остварења Тајне Христове. Такође, Божје очекивање је било такво да ће човек тај дар пројавити тако што ће га изразити као сопствено слагање са Божјом вољом – да се човек кроз Личност Христову обожи и на тај начин постане бесмртни син Божји по благодати. Дакле, дар слободе се јавља као она особеност човечја која има егзистенцијално значење и онтолошку импликацију по човеково постојање. Бог је слободна Личност те је и човек, као икона Божја, такође, слободна личност. Због тог богоданог дара слободе као дара Божјег, који човек носи у доменима сопствене личности, човек се разликује од остале творевине. Једино човек може да постане личност (ипостас) кроз заједницу са другим људима и кроз заједницу са Богом, и ту заједницу може аутентично да оствари не само на основу своје природе (као што то остварују друга бића), него, првенствено, на основу споменутог дара слободе. Једино у заједници такве слободе са другим човеком и сâм човек постаје личност, а и тај други човек постаје личност, односно обојица постају јединствена и непоновљива бића – личности. Међутим, пошто створена бића, а тиме и човек, није у могућности да сâм, без дара Божје милости, обезбеди себи (па, и другим створеним бићима) такву егзистенцију која ће бити у апсолутном контексту спашена од опасности смртности, потребно је да човек у својој победи над смртношћу природе (то је, заправо, Христова победа за човека) стекне заједницу са бесмртним Творцем који му је и упутио позив на вечно постојање. На тај начин, то јест

²²³ Реч "ипостас" и придев "ипостасни" употребљавамо у значењу који су имали у контексту употребе Кападокијских Отаца, односно, у смислу значења конкретне и потпуног бића – личности (комент. аут.).

уласком човечјим у заједницу са бесмртним Богом, и све човекове личносне заједнице, будући да су положене на заједницу са Творцем, стичу кредибилитет и квалитет вечности, односно ослобођења од смртности и стицање бесмртности. Зато свака заједница, било пријатељске, или брачне, или родитељске љубави, итд. кроз призму утемељења на онтолошком искуству сједињења са Богом стиче аутентичност и реалност бесмртности. О томе пише и апостол Павле, да ако је нешто утемељено, то јест ако има извор свог идентитета у Личности Христовој, то постаје и вечно.²²⁴ То јединство човека са Богом темељи се, дакле, превасходно на заједници. У тој заједници Бог прима човека у заједничарење у Себи, док сâм човек у тој заједници заједничари, одазива се Богу на заједницу са Њим. Заједница са Богом је благодатни дар Божји који се налази у тој заједници и потиче од заједничарења у божанској енергији. Том заједницом са Богом се обезбеђује за човека истинско битије (биће) и истински бесмртни живот, управо у божанској енергији која човеку дарује биће (τὸ εἶναι, постојање, битије) и *трајно га одржава и води.*²²⁵

Следствено томе, са сигурношћу можемо сведочити о оптимизму православне антропологије и импликацијама христолошког богословља по исту антропологију. Нарочито у доба постмодернизма када је философска мисао о човеку и његовом битију пала у искушење мисаоног песимизма који је илустрован у речима Ода Маркварда, антрополога, а које представљају општу климу у постмодерној философској антропологији:

Човек... није носилац жуте мајице на tour de l' evolution. Он не води трку, он се само креће у истом смеру. Он је свестан своје смртности, својих недостатака, својих мука као homo patiens, и сталног отпора историје с којим се сусреће. Философска антропологија описује човека као разочараног и скептичног, не

²²⁴ Посл. Римљанима 8, 37-39: "Али у свему овоме побјеђујемо кроз Онога који нас је заволио. Јер сам увјерен да нас ни смрт, ни живот, ни анђели, ни поглаварства, ни силе, ни садашњост, ни будућност, ни висина, ни дубина, нити икаква друга твар неће моћи одвојити од љубави Божије, која је у Христу Исусу Господу нашем."

²²⁵ Н. Мацукас, *Свет, човек, заједница (по светоме Максиму Исповеднику)*, превео са грчког С. Јакшић, Нови Сад, 2007, 83.

*толико као биће које стреми циљу колико као биће које бежи од својих недостатака. Она се бави човеком свуда где он нешто потребује, мора или чини. Због тога, као снага која се супротставља недостацима грађанског друштва, она је и антиутопија.*²²⁶

Међутим, овакав антрополошки песимизам, превасходно натуралистичке природе, уступа место пред православним поимањем тео – антропоцентричности према којем је човек као биће макрокосмос у микрокосмосу, не обратно. То је дидактична киригма православне *теантропологије* (божанске антропологије). Али, како је то могуће да човек буде уистину на онтолошком нивоу значајно, велико биће у односу на цео свет који га окружује? Одговор лежи у православном схватању тријадолошке и христолошке теолошке мисли, што води ка једној аутентичној и истинској *еклисијалној антропологији*, како истиче Х. Јанарас:

*У писаном предању откровења Божјих, Светоме Писму Цркве, Бог се потврђује као лично Биће, те тако и човек, иако је створена природа, али будући да је створен по образу Божјем, бива лично биће. Тај почетни однос човека са Богом, који представља и сâм начин на који човек постоји, осликан је на првим страницама Старога Завета, ... одакле хришћанска мисао увек црпи темељне претпоставке еклисиолошке антропологије.*²²⁷

Према томе, еклисиолошка антропологија која препознаје човека као личност, што значи као биће заједнице, управо упућује на антрополошки оптимизам, на могућност личног (личносног, ипостасног) постојања човека који је Бог утиснуо и у човечје биће и природу. Иако је човечја природа створена, то јест дата, та иста природа може постојати али само као лична ипостас живота (може постојати само кроз оживотворену личност). То значи да је сваки човек личносно биће које може да ипостазира живот кроз љубав, односно слободу као љубав која превазилази детерминизам сопствене створене природе, а то је управо слобода као љубав која води ка ослобођењу од сваке нужности. Слобода која се пројављује

²²⁶ На основу Б. Лубардић, *Шта је то људско биће? – Савремена православна антропологија: просополошки правац*, Богословље 1-1/2010, Београд 2010, 147. Idem, Odo Marquard, *Philosophische Anthropologie, у Orientierung durch Philosophie, Ein Lehrbuch nach Teilgebieten*, Tübingen 1991, 29.

²²⁷ Х. Јанарас, *Азбучник вере* (Ἀλφάβητάρι τῆς πίστεως), превео са грчког С. Јакшић, Нови Сад 2004, 83.

као љубав је, ако се вратимо на просополошке категорије размишљања, истинска категорија идентификације човека као личности, као јединствене личности. Потребно је да неког заволимо да бисмо уопште имали прилику и могућност да он буде за нас личност. Та љубав је увек слободна, што значи да је потребно остварити заједницу слободе са тим Другим, којег желимо да спознамо. Упућеност ка заједници и чини основну претпоставку елисиолошке антропологије што је неизоставно повезано, како је истакнуто напред у тексту, са тријадолошком и христолошком теологијом. На прву (тријадолошку) јер и човек, попут Бога, има личност и природу (с тим да код Бога Личност претходи природи), а на другу (христолошку теологију) упућена је антрополошка мисао јер се у Христовој богочовечанској личности превазилази разлика између природā (божанске и човечанске), превазилази се разлика између нествореног и створеног, што је омогућено *оваплоћењем Бога Сина* о чему и Халкидонски богословски догмат својим теолошким одредбама сведочи.

Свакако, да би постојала могућност таквог позитивног исхода православне антропологије, морали бисмо истаћи да је тај оптимистички резултат просополошке теологије, то јест да човек од датог и задатог бића постаје личносно биће (превазилази индивидуалност као егоизам), омогућен је призивом Божје љубави, Његовим Откривењем, и како би се још могло рећи, Његовим самосаопштењем (*Selbstmitteilung Gottes*). Захваљујући милости, односно дару Божје љубави, чињеници да Бог љуби човека једном и јединственом љубављу, човек јесте личност јер постоји као могућност одговора на позив еросне љубави Божје. Целокупна библистичка киригма пружа читаоцу етос такве жарке љубави Божје: однос Божје љубави и Израилља у Светоме Писму је већ икона и предобраз јединства које је остварио Бог Син Својим оваплоћењем, то јест Бог Отац је остварио своју љубав очовечењем Личности Свог љубљеног Сина, у Личности Христовој и кроз Његово мистично Тело које је Црква Његова. Ову христолошко – елисиолошку Тајну описује апостол Павле у *Посланици Ефесцима: Мужеви, волите своје жене као што и Христос заволе Цркву и себе предаде за њу, да је освети, очистивши је крштењем у води ријечју,...* *Тога ради оставиће човјек оца својега и матер и прилијепиће се жени својој, и биће двоје једно тијело. Тајна је ово велика, а ја говорим о Христу и о Цркви* (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν; *Sacramentum hoc magnum est*

ego autem dico in Christo et in Ecclesia).²²⁸ Слично, и јеванђелске параболе говоре о присној божанско – човечанској љубави и еросној или агапалној тежњи сликовитим епизодама са свадбених свечаности и гозби. Следствено томе, христолошки посматрано, према библијској егзегези Христос је Женик Цркве (ο Νυμφίος της Εκκλησίας, Sponsus Ecclesiae) и истовремено Женик душе, личности сваког хришћанина (ο Νυμφίος της ψυχής, Sponsus animae), свакога од нас, те можемо говорити о присној заљубљености Бога у личност човека.²²⁹

Та "заљубљеност", односно "животворна љубав" (љубав која доноси живот и то вечни живот) доводи до истинског познања, односно богопознања. Човек може да позна Бога! Ето наставка епистемолошких мисли које се протежу од апостола Јована, Игњатија Богоносца, Јустина Философа,²³⁰ преко мисаоних дубина Кападокијских Отаца до

²²⁸ Потпуни текст из *Посланице Ефесцима* 5, 25-32: "Мужеви, волите своје жене као што и Христос заволе Цркву и себе предаде за њу. Да је освети, очистивши је крштењем у води ријечју, да је стави преда се, славну Цркву, која нема мрље ни боре, или што томе слично, него да буде света и непорочна. Тако су дужни и мужеви да воле своје жене као своја тијела; јер који воли своју жену, самога себе воли. Јер нико никад не омрзну на своје тијело, него га храни и његује, као и Господ Цркву. Јер смо удови тијела његова, од меса његова, и од костију његових. Тога ради оставиће човјек оца својега и матер и прилијепиће се жени својој, и биће двоје једно тијело. Тајна је ово велика, а ја говорим о Христу и о Цркви."

²²⁹ Упореди са Х. Јанарас, *Ibid.*, 107.

²³⁰ Свакако, у вези за гносеологојом светог Јустина Философа полазно гледиште у теолошкој мисли представља уверење да човек може својим умом истински да размишља о богопознању, али је потребно, притом, да се ослони и на дар, харизму Божје милости. Будући религиозни философ по образовању, Јустин је, на тај начин, поставио питање заједништва човека и Бога, односно питање теолошке антропологије, као суштину философије као науке. Међутим, ту је потребно истаћи да када говоримо о познању умом то не искључује логику љубави, будући да ум постављамо изнад разума који није искључен, али је оплемењен росном и благотворном енергијом љубави и духа који и јесте ум. Зато свети Јустин и говори о умном познању, а не само о разумском познању, будући да је разумско познање делимично, а умно познање целовито и сврсисходно, то јест доноси духовну спознају ономе који спознаје. Следствено истој тематици, пише и свети Григорије Палама у одбрану светих исихаста. У *Другој тријади* (Тријаде 2, 1, 35) он пише да је благородан труд и тврђење сматрати да ум стреми ка једнообразном самосабирању изнад бављења многообразних наука с интенционалношћу да се узвиси изнад делимичних сазнања (разумских!) на свом путу богопознања. (Свети Григорије Палама, *Слова у одбрану светих исихаста*, превео са грчког С. Јакшић, Беседа, Нови Сад 2012, 250.)

христолошког правоверја Отаца IV и V века (укључујући потоње векове Васељенских саборā) до гносеолошке спознаје Паламитских сабора у XIV веку који на посебан начин ову спознају Бога конституишу и текстуално, те, без претеривања, можемо тврдити да заслужују у великој мери епитет Васељенских саборā, иако долазе историјски позније у односу на епоху Васељенских саборā (наиме, позната је тежња појединих мислилаца да је VII Васељенским сабором завршена ова епоха као да неко може сасвим бити сигуран да богословска питања више нису потребна да се разматрају ради добробити верника, па тако и верника постмодерног доба). Али, потребно је да се вратимо на започету тему односа љубави и познања, нарочито с обзиром на то да је *Јеванђеље по Јовану* квинтесенција за беседу о овој теми. Ради се о томе да *Првосвештеничка молитва Христова* управо повезује истинско познање, познање слободном љубављу, са реалношћу феномена вечнога живота:

А ово је вечни живот, да познају тебе једног истинитог Бога и Кога си послао, Исуса Христа (Αὕτη δέ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν, Јн. 17, 3).

Како можемо приметити, овај вечни живот који нам је дарован Христовом Личношћу одређен је у библијском тексту глаголом *познати* (γινώσκω, латински cognosco²³¹), глаголом којим се у библијској лексикологији означава и присна комуникација између мушкарца и жене, што говори, када се има приликом разматрања Божја љубав према човеку, о целокупности љубавног божанског ероса, односно божанске љубави као безгрешне чежње према човековој личности, не као нужне и потребите за Бога који је довољан Себи у Свом постојању, него као оне љубави која приказује Божју слободу: Бог

²³¹ "Haec est autem vita aeterna **ut cognoscant** te solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum.", *Vulgata. Novum Testamentum Graece et Latine*, Nestle – Aland: Textum Graecum post E. et E. Nestle communiter ediderunt B. et K. Aland / J. Karavidopoulos / C. M. Martini / B. M. Metzger; Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993., 305.

жели слободно да љуби човека и то као личност – јединствену и непоновљиву. То је, дакле, *познање слободном љубављу*, о чему смо напред писали. Штавише, и када говоримо о љубави Бога према свету као козмосу, можемо говорити да Бог воли свет као једну личност наспрам Себе, иако, свакако, само је човеку дата у том козмосу ипостасност, односно категорија бића које је личност и поседује личност (и у себи сједињује свет у смислу да свет може бити спасен кроз човека, односно Богочовека, пошто свет достиже спасење у Новом Адаму, Христу Богочовеку). Човек има ту категорију бића које јесте личност и поседује личност и она је загарантована, и то трајно, у односу љубавне заједнице са Новим Адамом – Христом. Како је слободан избор човеков једна од компоненти за остварење те заједнице, а тиме и за постојање човека као личности, покушаји остварења егоистичне индивидуалности јављају се као препрека препознавања човека као личности (ипостаси) ослобођене од индивидуалистичке самосталности. Веома је значајна тема како је могуће описати човека као ипостас ослобођену индивидуалистичког ограничења! Превасходно постављамо питање да ли је то могуће? Да ли је то могуће описати у емпиријском контексту? Дескрипција овог препознавања заиста превазилази класичне нормативе дескрипције, али је, ипак, могуће рећи да је то препознавање личности ослобођене индивидуалистичке самосталности резултат доживљаја, импликација осетā који су изнад категоризамā емпиријске дескрипције. Стога, потребно је за потврду наших претходно изнесених тврдњи узети неки догађај који нам најбоље може помоћи у сагледавању задате теме, а то је *Догађај Васкрсења Христовог*: наиме, када говоримо о Васкрслем Спаситељу и у том контексту разматрамо и Његову васкрслу човечанску природу, то јест Тело Васкрслога Христа, ми можемо видети, и то на основу новозаветних библијских извештаја, да је Спаситељева човечанска природа након Његовог Васкрсења слободна од сваког ограничења и од сваке нужности; то јесте људска природа и материјално људско Тело, али се оно у истинско постојање (дакле, као људска природа) ипостазира захваљујући личном Христовом Синовском односу са Богом Оцем, односно захваљујући општењу (*communicatio idiomatum*) људске природе Христове са Васкрслим Субјектом – Христом Који је њен Носилац. Свакако, ми говоримо и о међусобном одношењу двеју природā, како је и *Томос паве Лава* предвидео, али увек у контексту да је *Субјект, то јест Личност Христова Вршилац радње*. То значи, што посебно истичемо, да природе не могу дејствовати независно од Личности Христове, саме

за себе, него у контексту њиховог сједињења у Христовој Личности. Тако добијамо одговор да је могуће претпоставити човека као ипостасно биће ослобођено индивидуалистичке самосталности и ограничења саме човекове природе. Но, ту је потребно додати још једну веома важну чињеницу о човечанској природи Христовој, а то је да она, након Његовог Васкрсења, постоји *на божански начин*, остајући човечанска природа. То нам сведоче и извештаји Јеванђелиста, они исказују промену у начину постојања Христове човечанске природе после Његовог Васкрсења, али ту промену не стављају под лупу категорија световног емпиризма, или пак категоризмима позитивистичких наука. Према јеванђелским извештајима, Христос је након свог Васкрсења препознатљив као Син Човечји, али у "другом обличју" (Мк 16, 12), то је Христос, али се Он јавља на другачији начин. Ученик Клеопа и други, неименовани ученик (вероватно Лука, према светоотачкој традицији) су, сусревши Христа, у почетку мислили да причају са случајним путником (Лк 24, 13 - 35), Марија Магдалина је мислила да разговара са градинаром приметивши касније да разговара са сâмим Спаситељем (Јн 20, 11 - 18), апостоли крај Галилејског мора слушају да Христос тражи нешто за јело, али тек касније примећују да је "то Господ" (Јн 21, 1 - 14). Такође, значајни су јеванђелски записи о томе да Васкрсли Христос долази код апостола иако су врата била закључана, као и то да Христос, након разговора са Клеопом и другим учеником, према својој човечанској природи постаје невидљив за њих, после ломљења хлеба (Лк 24, 29 - 34); да ли би то значило да Спаситељ, након Васкрсења, може да се са својом човечанском природом, како бисмо рекли савременим језиком, "телепортује" на друго место, остаје дидактична тема за размишљање, али, свакако и у вези с тим да се Христос у потоњим вековима јављао многим светима, светом Симеону Новом Богослову, Серафиму Саровском, Силуану Светогорцу и другима). Закони физике, времена, места и простора се укидају када је у питању делатност и јављање Васкрслог Сина Божјег!

Одговор на питање како је то тако извесно могуће, односи се и на наш личносни начин постојања данас. Могуће је да Христос након свог Васкрсења пројави да Његова човечанска природа постоји на божански начин, зато што она (човечанска природа) од часа Васкрсења постоји на начин *нествореног*, а не на начин створеног! Христова реална људска природа након Његовог Васкрсења постоји на начин слободе од сваке природне условљености, Христово Тело је заиста људско (Он једе мед и рибу пред апостолима), али

оно постоји на божански начин (Христос се јавља апостолима, потом мистериозно одлази, постаје својом природом "невидљив", и друго). Нов начин постојања Христове људске природе је, свакако, ипостазирани Христовом Личношћу, јер Она, Личност Сина Божјег, је Носилац те природе, односно обеју природā. Сагледавајући све напред речено можемо одговорити на тему прослављења човечанске природе у Личности Васкрслога Христа.

7. 1. б) Прослављење човечанске природе у Личности Васкрслога Христа. Човек као прослављено личносно биће у Богочовеку Христу и дијалошка онтологија љубави.

Поднаслову наше истраживачке теме смо дали почетни номенолошки исказ "*прослављење човечанске природе*" из разлога јер је Христос примио човечанску природу, а не нову човечанску ипостас, то јест личност. Христова Личност је Личност вечног Бога Сина. Христолошка терминологија може говорити ортодоксно о Христовој Личности као *сложеној Личности*, или *комплексној Личности* зато што је Христос Личност која има две природе и две енергије. Следствено томе, оно што бисмо били дужни истоветно истаћи јесте чињеница да је Христос као Спаситељ прослављењем своје човечанске природе заједно прославио све спашене људске личности и пројавио их као испостаси (личности) живота, а такође, прославио је у општем смислу и људску природу (наравно, та природа може постојати само кроз људске личности). Описали смо да је Својим славним Васкрсењем Христос пројавио нов начин постојања човечанске природе која постоји на начин *нестворенога*, односно на *божански начин постојања*. То је веома значајно за нашу тему, јер се тиче антрополошке онтологије; јер, и човекова природа коју он (човек) носи, иако наставља да црпи постојање и животност из својих биолошких функција, она (човекова природа) је и једносушна Телу Васкрслога Христа, мада ће начин постојања нестворенога она стећи у потпуности доласком будућег Царства Божјег. Али, ту је потребно истаћи да је човеку, као носиоцу сопствене природе, то исто Царство доступно у предокусу (предокушавању) и пре доласка Царства у његовој пуноћи, стога, следствено томе, можемо експлицитно тврдити да је и могуће за човека као личност, након Христовог Васкрсења, да предокуси и начин постојања нестворенога иако ће му такав начин постојања у пуноћи бити доступан у Божјем Царству, када оно дође. Зашто то можемо слободно веровати? Зато што у Христовој Личности човечанска заједничка природа има исти однос са Богом Оцем који има и Христос као Син Божји са Богом Оцем! Наравно, ми

овде мислимо да спашено човечанство има тај исти однос са Богом Оцем, јер природа не може сама, без субјекта да учествује у одношењу с Неким (Субјект је Вршилац радње, а природа кроз Субјекат, односно Субјектом има одношење с неким Другим).

Љубав Бога Оца према Христу, оваплоћеном Сину Божјем, представља животворну и суштинотворну енергију која се тиче свега што постоји зато што је све постојеће саздано и створено кроз Христа и за Христа. Присећамо се, у складу с тим умственим расположењем, и дидактичких библијских христолошко – космолошких порука апостола Јована Богослова и апостола незнабожаца, Павла, а односи се на онтолошку повезаност створених бића са Христом: *Све кроз Њега постаде, и без Њега ништа не постаде што је постало. У њему бјеше живот, и живот бјеше свјетлост људима* (Јн 1, 3-4); *Јер Њиме би саздано све, што је на небесима и што је на земљи, што је видљиво и што је невидљиво, били пријестоли или господства, или началства или власти: све је Њиме и за Њега саздано* (Кол. 1, 16). Стога, можемо бити сигурни да се кроз Христову Личност Божја љубав односи на створеног човека и то не само као субјективни доживљај него као животворна и суштинотворна енергија. Човек је усиновљен у Новом Адаму – Христу, и он је сунаследник са Христом у будућем Царству. Прослављење човечанства омогућено је Богооваплоћењем, Страдањем и Васкрсењем Бога Сина. У том контексту човекова створена личност постиже сједињење са животворном и суштинотворном божанском енергијом која јесте љубав Божја; човекова тварна ипостас се сједињује са енергијом божанског живота која протиче кроз људску природу ослобађајући је начина постојања створенога и чинећи је подобном (и личност и природу) начину постојања нестворенога. Тај истински и животворни процес омогућен је управо ипостасним сједињењем човечанске природе са Божанством у Личности Христовој.²³² Дивна су размишљања која нас упућују на потпуно прослављење човека у Христу: Логосом је човек створен на почетку постанка, у оваплоћеном Логосу је човек обновљен, васпостављен и прослављен. Зато и апостол Јован пише да живот беше у Христу (ἐν Αὐτῷ ζωὴ ἦν) и да је тај и такав живот светлост људима (τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων).

²³² Упоредити са Х. Јанарас, *Азбучник вере* (Αλφαβητάρι τῆς πίστεως), прево са грчког С. Јакшић, Нови Сад 2004, 174.

Следствено томе, Црква поучава да се у Личности Христовој оживотворавају за трајно постојање и човек и природа, будући да природа у охристовљеном човеку добија, такође, дар спасења, то χάρισμα της σωτηρίας. Христос Спаситељ спашава човечанство; спашени и обожени човек, бивајући сарадник Новог Адама, Христа, уводи природу у заједницу са Христом. О томе пише и апостол Павле када каже да природа (творевина) нестрпљиво чека да се јаве синови Божји, спашени, који су то постали Личношћу Христовом, сарадници Божји и санаследници са Христом, што је омогућено садејством и савршењем спасоносне делатности треће божанске Личности, Светога Духа:

Јер, које води Дух Божији они су синови Божији. Јер не примисте духа ропства, да се опет бојите; него примисте Духа усиновљења, којим вичемо: Ава, Оче! Овај Дух свједочи нашем духу да смо дјеца Божија. А кад смо дјеца, и насљедници смо: насљедници, дакле, Божији а сунаслједници Христови; пошто с њим страдамо да се с њим и прославимо (Кол. 8, 14 – 17).

На овом месту можемо размотрити и питање "патње творевине" која "чека избављење". Наиме, ради се о томе да творевина има условљеност првенства суштине, што би се могло делимично поистоветити са Хајдегеровим поимањем бића као "бића на смрт", или "бића на смртност". Хајдегер је рекао да онтолошко анализирање бивствовања на крају не подразумева неко експлицитно егзистенцијално доношење става (keiner existenziellen Stellungnahme) према енигми смрти. Даље, његова схватања танатологије се крећу у домену закључивања да ако феномен смрти бива одређен као "крај тубивствовања" (als Ende des Daseins), односно бивствовања у свету (des In – der – Welt – Seins), онда, према Хајдегеру, није могућа адекватна онтичка одлука (ontische Entscheidung) о томе да ли након феномена смрти постоји могућност за нови живот, ново бивствовање; речено Хајдегеровим речником, није могуће онтички дати одлуку о томе да ли "тубивствовање" наставља даље да живи и постоји, то јест да ли је могућа бесмртност. Другим речима, да ли "Ту-биће" (das Dasein) јесте бесмртно (unsterblich ist). Али, поставља се питање, зашто је Хајдегер имао такав начин разматрања према проблематици танатологије. Одговор је

дао он сâм: анализа проблематике танатологије остаје у домену "овостраног" (diesseitig) разматрања јер се из те перспективе и може анализирати, и то, како бисмо рекли религиозним речником, као трагично искуство укидања личности персоналне другости. Зато се феномен смрти из перспективе изворне хришћанске анализе и посматра као негативни и трагичан непријатељ човеков, као последњи непријатељ, према Павловој библијској мисли, непријатељ кога ће сâм Бог укинути приликом наступања Његовог Царства.

Хајдегер, ипак, више говори о танатологији са становишта проблематике бића (das Sein) и онтологије, али без есхатолошког надања. Зато он каже да се са смислом и са правом може само сигурно методички поставити питање "шта након смрти јесте" (Was nach dem Tode sei) и то онда када феномен смрти буде појмљен (begriffen ist, разумеван) у својој онтолошкој суштини (in seinem ontologischen Wesen). То би, према Хајдегеру, представљало незаузимање конкретног става према енигми смрти, а морали бисмо рећи, поштено, са становишта хришћанског погледа на живот, да представља, на изванредан начин, и индиферентност у односу на егзистенцијалистичка питања, односно представља егзистенцијалистичку индиферентност. Левинас, као значајан мислилац по питању персоналистичке филозофске мисли, такође заузима разматрањем танатолошког проблема своје место међу писцима новијег периода: он изводи закључак да емпиријски не постоји могућност да се оностраност егзистенције анализира из оностране егзистенције. Интересантно је да Левинас не изводи трагичност смрти првенствено на основу потенцијалне опасности укидања личности персоналне другости, него више као трагичност аналогног страха који аналитичар по питању танатологије може стећи својом анализом.²³³ Ипак, према Левинасу, човек може имати посебан поглед према есхатологији: наиме, ако се есхатологија посматра као нешто што се тиче онтологије, онда она није само крајњи циљ бивствујућег него и суштина бивствујућег. У контексту таквог разумевања односа есхатологије и онтологије код Левинаса, претпоставља се извесни тип персоналистичке антропологије, персонални однос Ја – Други (Ти), Ich und Du.

²³³ Е. Левинас, *Тоталитет и бесконачност*, Београд, 2006., стр. 209.

Али, пошто се у презенту не може у потпуности дознати сврховитост есхатологије, или смисао телеологије бића, Левинас се више окреће ка етичким антрополошким концепцијама како би и могао да пронађе начин да у односу са персоналном другошћу, са оним Другим, дарује лични допринос проналаску тој сврховитости. Тај лични допринос антрополошкој сврховитости јесте *одговорност за оног Другог*. Ово је веома битно за наша важна питања из просополошке антропологије, јер Левинас на инвентиван начин развија једну дијалошку онтологију, ону онтологију односа и љубави која се може применити и као конституент дијалогског односа човека и Бога, кроз догађај Васкрсења Христовог који је својом снагом поразио моћ смрти, и који као догађај и акт Богочовека представља *израз теантрополошке дијалогске онтологије*. Зато као верујући људи и учесници ехаристијског предокушавања Царства Божјег можемо увек рећи да је догађај Васкрсења Христовог ерминевтички одговор и кључ за егзистенцијалистичка питања сваког времена, па тако и савременог човека постмодернизма.²³⁴ Овој теми ћемо се вратити поново касније. Било би целисходно пратити и релацију мислене кореспонденције између Левинаса и митрополита Зизиуласа на основу дате тематике: на који начин дијалогска онтологија може, кроз догађај оваплоћења "Прворођеног пре свих твари", очовечења Бога Логоса, постати темељ начина постојања у којем се превазилази смртност. Пре тога направимо компарацију Левинасовог и Хајдегеровог разматрања односа појмова "бића" и "временитости": Хајдегер је сврставао временитост у егзистенцијалистичку структуру *Dasein-a* (*Ту-бића*), међутим, Левинас га, како смо напред истакли, дефинише онтолошким егзистенцијалом – *Mitsein* (*Са-биће*).

Свакако, Левинасова констатација даје изврстан темељ дијалогској онтологији, а тиме и просополошкој антропологији која је по својој природи религијског карактера. Левинас описује човека као једино биће с којим се истински сусрећемо ако ми изразимо тај сусрет, односно свако одношење према персоналној другости човека претпоставља позив и

²³⁴ Упоредити са Еп. М. Васиљевић, *Догмати и живот Цркве између трансценденности и контекстуалности: Који је главни ерминевтички контекст за сваку епоху*, Зборник "Српска теологија данас 2011", Београд 2011., 201.

онтолошки поздрав, да га тако назовемо, и ту долази до нечега што бисмо могли разумети као известан додир онтологије и религиозности на пољу просополошке антропологије. Јер, ако је *Други* мој брат и ако му упућујем поздрав, ако га, под условом да сам религиозан (према могућности, хришћански религиозан) посматрам и као духовног брата, онда је *Други* заједно са мном позван да буде спасен и прослављен, и то као личност. Том позивању, према нашем скромном тумачењу, не претходи превасходно разумска дескрипција, него познање умом што јесте познање слободном љубављу. Како истиче епископ Игњатије, откривање личности *Другог* указује на то да њен идентитет (рекли бисмо и њен *Self*) не извире из природе, већ из слободе као заједничког општења с другом личношћу, са *Другим*.²³⁵ Ово питање идентитета, личности и *Self*-а (самоспознаје и спознаје другог) на основу тематике односа и поређења човековог *идентитета* и *Христовог идентитета* који извире из заједнице са Богом Оцем је толико значајно да ћемо му касније посветити посебну аналитичку целину. Слобода заједничког општења са *Другим* открива нам снагу љубави, снагу агапијског ероса као љубавне тежње. Љубав је двиг и претпоставка феномена живота и услов за пројављење личне ипостаси, ипостаси живота. Личност се и разликује, између осталог, од биолошке јединке јер њена егзистенција не представља природну датост (као код индивидуе) него је имплицирана чињеницом љубавног, агапијско – еросног односа, чињеницом истините заједнице. Љубавни, односо агапијски еросни нагон, је "уткан" у човекову природу, и служи подражавању светотројичног начина постојања, подражавању које се јавља унутар природе где се узајамно прожимају животне енергије у свету граница створене пророче чији носилац јесте личност човека (а не обратно).²³⁶

²³⁵ Еп. И. Мидић, *Православни катихизис за I и II разред средње школе*, Београд 204, 21. Idem, Еп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница: "Зато за њега (човека) постоје једино она бића која он слободно прихвати, односно која воли, којима својом слободом призна постојање. Јер, на овај начин као да им он даје постојање... На овај начин се човек јавља са захтевима да постоји као Бог (то јест на искуству слободе, комент. аутора) и тако сведочи о себи да је икона Божја."*, Пожаревац 2008., 75-76.

²³⁶ Упоредити са Х. Јанарас, *Азбучник вере* (Ἀλφαβητάρι τῆς πίστεως), превео са грчког С. Јакшић, Нови Сад 2004, 110.

Било би целисходно, за извесни период, проучити како је Левинас даље размотрио снагу љубави у одношењу термина *ерос* и *агапи*. Закључци би били интересантни јер би нам открили основну поставку дијалогске онтологије што нас уводи у садржајни свет просополошке антропологије која је, ништа друго, до хришћанска онтологија личности повезана за учењем о богооваплоћењу. Појам љубави је код Левинаса, према семантичком и терминолошком назначењу, био изложен различитим тумачењима, али би се могло рећи да је, свакако, у питању више инвентивно прилагођавање тумачења појма раличитим темама. Љубав као *еросна тежња* спомиње се код Левинаса у делу *Од егзистенције ка егзистирајућем*, а љубав као *агапи* је доминантна тема љубави у спису *Другачије од бивства* (у овом спису се термин "љубав" не спомиње под тим именом (*агапи*), али се пише са великим почетним словом, коментар аутора). Дакле, код Левинаса, то би био пут од *ерос* - а ка појму *агапи*, и оно што је значајно за наше разматрање, од тада се ова два појма међусобно прожимају, преплићу, а веома често и јављају као синоними. Веома је симптоматично да се појам *ерос* тумачи у етичкој консеквенци као што је случај у спису *Избављење*: под *ерос-ом* се подразумева интимна тежња или потреба која води ка ослобођењу (да ли од индивидуалности (?), могло би се тако рећи), а не као потреба за самозадовољством.²³⁷

У принципу, можемо рећи, да се и *ерос* и *агапи* посматрају у вези са темом *одговорности за Другог*, а сâм појам *агапи* код њега и јесте *одговорност за Другог*, која је веома блиска, а понекад истоветна са *еросом*, јер, наводимо пример, у спису *Тоталитет* појам *ерос* означава *стрепњу за Другог*. Није ли то онда блиско, а можда и истоветно са *одговорношћу за Другог?!* Не значи ли то да је темељ дијалогске онтологије, тај нови пут који Левинас препоручује, заправо темељ љубави као *синтезе агапе и ероса*? Штавише, можда би се могло тврдити, како и мислимо, да је Левинас поставио знак истоветности између *агапи* разумеване као *одговорност за Другог* и *ероса* схваћеног као *метафизичке тежње* или *хтења*. То је веома интересантно за проучавање, јер је појам оваквог *ероса* Левинас поставио као феномен који је блиско везан са поретком бивствовања иако је у

²³⁷ С. Мараш, *Улога ероса у општој икономији бивствовања код Левинаса*, у "Луча" – часопис за философију и теорију културе и друштва, Никшић 2009., 64.

својим ранијим делима Левинас држао појам *erosa* у супротности са каснијим разумевањем овог појма. Да је *eros* заиста тај нови пут и нова интерсубјективна релација лицем – према – лицу (сетимо се лексичке етимологије јелинског појма *τό πρόσωπον*, од предлога *πρός* и именице *ὤψ*, - *ὀπός* !) ²³⁸ говори и Левинасова тврдња да је та лична релација једино место за остваривање трансценденције, чиме је постављен контекстуални темељ за његово разумевање дијалогске онтологије, што је, опет, веома битно и за просополошку онтологију и антропологију православног разумевања појма личности, нарочито личности која је спасена у загрљају прихватања од стране трансцедентног Бога који се пројавио као (Бого)човек иманентан (и једносуштан) другом човеку, иманентан целом човечанству.

Оно што нас веома занима по питању дијалогске онтологије коју Левинас разматра јесте да ли агапијски ерос условљава етички кодекс, или, можда, етика одређује степене пројављивања агапијског ероса. Веома је важно размотрити ово, јер смо мишљења да је агапијски ерос тај који условљава постојање етичности, а не обратно, јер онтолошка дијалогска субјективност има предност над њеним етичко – моралним импликацијама, свакако, не стављајући етику у сенку, али јављајући се као извор етичности. Зато бисмо могли рећи да агапијски ерос није "део" етике у смислу да етика имплицира љубав, него је етика та чије је пројављивање омогућено путем љубави, агапијског ероса. Тиме смо дошли до тога да је онтологија љубави суштина дијалогске онтологије, а не етика сама по себи.

²³⁸ Грчка именица *τό πρόσωπον* је сложена именица која је настала образовањем од предлога *πρός* (ка, према) и именице *ὤψ*, у генитиву - *ὀπός*, што значи "око, лик, изглед" и ова сложеница (*τό πρόσ – ὀπον*) значи *бити* (окренут) *према* или *ка* некоме, односно према његовом лику. Сама етимологија ове сложенице указује на то да формирање човекове личности и њено сазревање јесте у односу, у вези са другом персоналном реалношћу, са другом личношћу: човек се, према својој назначењу, налази *насупротив* или *испред* некога или нечег, човек је *лицем* окренут *према* некоме или нечему, да буде својим *лицем према лицу*, односно да буде личност! То окретање ка *Другом* је *обраћање Другом*; човек је, дакле, биће дијалога и општења, биће односа. Упоредити са О. Gorski i N. Majnarić, *Grčko – hrvatski rječnik*, 6. izdanje priredio M. Sironić, Zagreb, 2003., 362, 306.

7. 1. в) Онтологија богооваплоћења и савремена психологија. Човеков идентитет и идентитет Богочовека Христа као идентитет вечног (преегзистентног) Божјег Сина у контекстуализацији појмова идентитета и спасења. Импликације разматрања теме идентитета Личности Христове који извире из заједнице са Богом Оцем, у односу на Његову мисију Спаситеља.

Питање односа теолошке онтологије, богооваплоћења и савремене психологије са антропологијом је, како је већ истакнуто, веома важно са проучавање како би се, колико је то могуће, извеле позитивне екзистенцијалне импликације за аутентичан квалитетнији духовни живот савременог човека који жуди и трага са Смислом. Ту се, превасходно, поставља база изучавања ове проблематике: ако је Бог, према библијском и светоотачком учењу, према својој природи трансцедентан како је онда могуће да говоримо о Њему? Могућност исказиве беседе (говорења које подразумева и заједницу саговорника, према изворном значењу ово речи, коментар аутора) о Богу произилази из чињенице Божје иманентности човеку и свету. Догађај богооваплоћења то најбоље сведочи.

Божје Откривење, или Божје самосаопштење (*Selbstmitteilung Gottes*, по Ранеровом теолошком речнику),²³⁹ било је поступно кроз свету историју (*Heilsgeschichte*). Наше знање о Богу подразумева иманентност Његову јер се Бог откривао у историји, али је ту неопходно истаћи и следеће: приликом таквог приступа сагледавања Божјег постојања потребно је да имамо у сазнању да се у том сагледавању иманентност и трансцедентност преплићу, односно не може се само беседити о Богу на основу иманентности која

²³⁹ К. Rahner, *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, Basel, Wien 2008, 117-136. Приликом превођења овог богословског израза немачке теолошке лексикологије од значајне помоћи је било разматрање богословских размишљања Епископа новосадског и бачког др Иринеја Буловића који је у својој студији *Философски и хришћански појам о Богу* изнео мисао о томе да се лични Бог свете библијске историје открива, *приопштава* и *дарује* човеку у сталном дијалогу и заједници са њим (упореди са И. Буловић, *Философски и хришћански појам о Богу у "Појам Бога у философији"*, зборник радова, Нови Сад 1996, 129.) Следствено томе, указујемо на сродност лексичког појма *самосаопштење Божје* са изразом *приопштење Божје*, као и са изразом *даривање Божје*, који у својој студији користи Преосвештени Епископ, а у вези је са нашом темом.

искључује трансцедентност, или само на основу трансцедентности која би искључивала иманентност. Још боље речено, догађај оваплоћења Божјег Сина најбоље сведочи да се трансцедентност и иманентност Божја поистовећују, где подразумевамо да беседимо о Богу на основу историјских чињеница које се тичу нашег спасења а остварене су у Христу, као и на основу тога да Христос долази из есхатона што подразумева и трансцедентност Божју. Заправо, када се говори о Божјој трансцедентности има се у обзир то да се Бог налази изван и изнад сваког временског и просторног ограничења. На тај начин, Бог је ослобођен од сваке нужности и вечан. Његовом вечном љубављу и благодатним енергијама обухваћена су сва створена бића док сâм Бог својом суштином превазилази границе времена и простора. Божје постојање је и изнад ових категорија и пре њих, јер, будући вечан, Бог постоји пре категорија времена и простора. На тај начин, Божје постојање се не може односити ни на деобну временску подељеност на прошлост и будућност. Ипак, трансцедентни Бог је благоизволео да створи и обликује категорије времена и простора како би створена бића постојала у њима. Према учењу светог Григорија Ниског, пролазна природа времена је само привремена и доћи ће стање бића када ни процес стварања ни процес смртности више неће бити активан. Тада ће пројава Осмог дана, будућег еона, превазићи и седмични циклус времена када ће сав Осми дан бити дан један, дан вечне љубави и вечног живота.²⁴⁰

Све напред речено показује да историјско битисање и Божја иманентност у историји су повезани и дају смисао историји. Сакрална историја спасења то посебно исказује. Бог се са смислом и са циљем јављао Аврааму, Мојсију, указујући на догађаје (смислене) који ће доћи, што експлицитно показује да историјско време нема смисао у биолошком циклусу рођења и смртности створених бића, него се време преображава и добија смисленост тако што се целокупна тајна постојања створених бића врши и возглављује у Христовој Личности, што, опет, најбоље показује Његов долазак на свет, свет створених бића у којем, иако нестворен према природи, Христос постаје Носилац природе човека, поставши савршени Човек. Тако долазимо управо до онога о чему смо писали, наиме, до преплитања Божје трансцедентности и иманентности која је омогућена догађајем оваплоћења Божјег Сина – Бога Сина. Ту се поставља и следеће питање: када се говори о обнови и

²⁴⁰ PG, 44, 504 - 505.

динамичком осмишљењу створених бића, човека на првом месту, у Личности Христовој, потребно је одговорити на то ко и какав је тај човек који се у Христу обнавља и који је у Христу обновљен? Какав је однос онтолошке теологије и савремене психологије по питању одговора на ова питања? Може ли човеков *Self (das Selbst)* да уистину буде осмишљен тако да покаже да обнова у Христу није статичан него динамичан процес, како каже апостол Павле "из славе у славу"? Све су то веома важна питања за савременог верујућег човека којима ћемо се бавити и, макар донекле, покушати да дамо приближно достојан одговор на њих.

Енергије људске душе, коју би требало да опише, и то с искуством и дескрипцијом психологија као наука, показују да је човек, према својој истинској задатој природи боготражитељско биће, или, да то изразимо речником светог Максима, добробиће.²⁴¹ За Ериха Фрома "потреба за религијом (= везом са Богом, коментар аутора) укорењена је у основним условима постојања људског рода".²⁴² Савремена технолошка достигнућа могу се појавити као изазов духовној боготражитељној природи (али, и личности) човека, међутим, само донекле. Шта бисмо подразумевали под овим "донекле"? Следствено томе, то подразумева да човеку који је у потрази за Смислом (Логосом, Христом), у потрази која може бити свесна и несвесна (питање несвесног али искреног боготражитељства је посебна тема за истраживање), технолошки комформизам може донети извесну привидну слику света који га окружује, али та слика ће бити искључиво материјална и она неће задовољити човекова питања на исконска егзистенцијалистичка питања његовог "добробића"!

Може се чинити да је период индустријске револуције и технолошких иновација ставио феномен вере на пробу, али, рекли бисмо, само на делимичну пробу. Техничка цивилизација може нешто да понуди човеку, то нико не оспорава, али то нешто није довољно да би човек остварио себе као непоновљиву личност и успоставио однос између свог *Self-a (das Selbst-a)* и Смисла који ће осмислити човеков *Self* дајући му посебну религијску димензију обожења у којој ће човек спознати Христа као Мерило сопственог

²⁴¹ Ј. Мајендорф, *Христос у источно – хришћанској мисли*, Хиландар, 2003, 135.

²⁴² В. Јеротић, *Хришћанство и психолошки проблеми човека*, Београд 1997, 15.

Self-a, Источник сопственог *Self-a*, и "Живот свог живота". Могло би се, потом, приговорити да, ипак, може бити да човек који се заситио привидним комформизмом технолошког света (уколико је уопште био под тим заблуђујућим моментима), напуштајући материјалистички поглед на свет, пронађе своје одговоре у понеком од религијско – философских система савременог доба, који могу бити веома удаљени његовом историјско – културном окружењу, у будистичком, или неком другом синкретитичком систему, на пример, религијско – научном систему који би спојио извесне псеудоеволуционистичке идеје са религијским тековинама хиндуизма помешаног чак и са порукама хришћанства. Није редак случај, нарочито код интелектуалног типа људи, да се понекад окрећу далеким орјенталним "духовностима" и синкретизмима који доносе смисао без Смисла, односно псеудосмисао. Међутим, при свему томе, може се са сигурношћу истаћи следеће: супротно релативности субјективних искустава, човековој души је, према људској природи (природи доброг бића, остајемо при антрополошком учењу светог Максима!) својствено да тежи да преко символа, питања о смислености и Смислу, особитом дивљењу пред чудесним феноменом бивства, а нарочито кроз Цркву и свету Литургију дође до спознаје, а тиме и до јединства са Оним Који уистину даје и логосност и смисленост. Без икакве сумње, човек као трагалац за Богом, који жели све недоумице и дилеме да превлада симфонијом и складом у себи спознајући козмос Богочовека Христа и спознајући исти козмос у свом бићу, тај човек је присутан и у свету постмодернизма.²⁴³

Интелектуално тражење Смисла путем све наглашенијег процеса индивидуације савременог човека не може никада бити успешно спроведено без припадања Некоме или нечему што га трансцендира, а што носи осведочену и трајну вредност, истакао је др Владета Јеротић.²⁴⁴

Људска личност као свесно, самосвесно и савесно биће, да би истински постојало, између многих потреба и интенција, има и *потребу за идентитетом* (потреба да човек препозна себе као јединствено биће, и то слободно биће) као и *потребу за оријентацијом* (потреба човека да води смислен и осмишљен живот, искуствени живот у којем може да воли и да буде вољен, то јест да буде личност, комент. аут.). Све је то, заједно, потреба

²⁴³ Јеротић В., *Хришћанство и психолошки проблеми човека*, Београд, 1997, 18.

²⁴⁴ Ibid., ibid.

човека за остварењем себе као јединствене и непоновљиве личности. Већ смо нагласили, према речима епископа Игњатија, да откривање личности *Другог* указује на то да њен идентитет (рекли бисмо и њен *Self*) не извире из природе, већ из слободе као заједничког општења с другом личношћу, са *Другим*.²⁴⁵ Следствено томе, питање идентитета, личности и *Self*-а на основу тематике односа човековог *идентитета* и *Христовог идентитета* је веома значајно, јер будући да идентитет Личности Христове извире из заједнице са Богом Оцем, и човек као христоносна личност у Христу ступа у заједницу са Богом Оцем. Слобода заједничког општења са *Другим* открива нам снажне енергије љубави и ероса, снагу агапијског ероса. Енергије љубави представљају двиг и предуслов феномену живота и услов за пројављење ипостаси живота. Личност се разликује од биолошке јединке јер њена егзистенција не представља природну датост него је имплицирана чињеницом љубавног, агапијско – еросног односа, *чињеницом истините заједнице*.

Сматрали бисмо да би, на основу тога, било оправдано рећи да критеријум и пут познања оваплоћеног Бога јесу управо повезани са појмом личности човека, са Личношћу Онога Који се оваплотио, а притом, свакако, може се посматрати и људска психологија као учесница на том дивном боготражитељском путу, али опет, кроз призму Христове Личности. И при оваквом разматрању потребно је имати увек у контексту тријадолошки моменант богопознања јер *истинска христологија могућа је на аутентичан начин само из њеног тријадолошког разумевања* (обратимо пажњу на то да су сви христолошки православни догмати на Васељенским саборима имали победу над јересима, од аријанства до несторијанства, монофозитства и монотелитства, искључиво на основу заснованости православне христологије на њеним тријадолошким принципима!). Достигнућа савремене психологије (нарочито пасторалне, или пастирске психологије, али и психологије религије), која би била сатрудница на боготражитељском путу, заиста иду у прилог оправданости хришћанске религиозности. Она експлицитно може показати да је, осим наслеђа, и утицај одгајивача малог детета веома значајан на будуће структурисање личности човека, па тако, и на структурисање његове религиозности. Многи психолози се

²⁴⁵ Еп. И. Мидић, *Православни катихизис за I и II разред средње школе*, Београд 204, 21. Idem, Еп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008., 75-76.

слажу (међутим, постоје и изузеци) да је теистички, атеистички или, пак, агностички став родитеља, мада не увек нужно, ипак од великог значаја за будућу верску одређеност човека. Али, сматрамо за умесно да додамо и следеће: без обзира на чињеницу да ли је родитељ религиозан или не (па и на то да ли је истински религиозан!), најважнија чињеница за будуће препознавање човековог *Self-a*, који постоји код човека архетипски још од раног детињства, јесте постојање родитељске љубави према човеку у његовом раном детињству. На основи искуства такве родитељске љубави човекова душа ће бити спремна да упозна и прими благодатне енергије божанске љубави, као што је и енергије родитељске љубави, оца и мајке, примила у свом детињству.²⁴⁶ Опет се, дакле, љубав јавља као темељ структурисања и личности човека, а, рекли бисмо, и обожења, јер питање откривања и дефинисања сопственог *Self-a*, дете које је примило родитељску љубав, моћи ће успешније да дефинише у односу сопствене везаности за Биће Божје, односно за Христову Личност. Љубав је, следствено томе, темељ здраве и истинске религиозности. На овом месту је симптоматично споменути још једну психолошку референцу: у којој мери догађаји на почетку човековог живота детерминишу личност касније у животу и да ли је могуће да се људи, у психолошком смислу, мењају? Који проценат личности је резултат биолошких услова, а који проценат је под социјалним утицајем? Споменули смо да могу постојати изузеци по питању импликационих веза структурисања личности у односу на рано детињство.

Ако, на пример, развој људске личности представља квалитативне промене једног периода живота у односу на други, са неким новим, зрелијим психолошким карактеристикама, тада каснији персоналистички исходи не могу увек бити на детерминистички начин повезани са праузроцима на почетку живота.²⁴⁷ Ми смо истакли колико је важно за човека да стекне родитељску љубав у раном детињству, али, ако се узме у обзир феномен развода родитеља, или често одсуство неког од родитеља од куће (због посла, на пример), то јест пример да један од родитеља није у могућности да константно (свакодневно) пружа љубав детету, да ли ће то обавезно учинити дечју душу сиромашнијом за будуће психолошко осамостаљивање и сазревање? Не увек! Али,

²⁴⁶ Уп. Јеротић В., *Хришћанство и психолошки проблеми човека*, Београд, 1997, 92.

²⁴⁷ Капрара Ђ., Тервоне Д., *Личност – детерминантне, динамика и потенцијали*, Београд 2003, 178.

поставља се питање зашто! Одговор лежи у томе да недостатак квалитета љубави неког од родитеља може касније бити надомештена љубављу неког доброг наставника, пријатеља, свештеника и слично. То би значило да не постоје генерализоване структурне странице за исписивање теорије психолошко - биолошких услова на развој личности (свакако и човековог *Self-a*) јер је свака личност јединствена и непоновљива. Али, за нас као верујуће хришћане, била би од значаја веома вероватна (пасторално) психолошка тврдња да љубав родитеља има велики значај на каснију везу човека са Богом, тим пре што понеки психолози сматрају да ће своје схватање Божјег постојања човек изграђивати на основу свог емотивног искуства са родитељима у раном детињству! Представили бисмо то следећим питањем: дете чији се религиозни карактер развија у заједници љубави искрено религиозног (религиозних) родитеља се пита "Отац и мајка ме воле, то значи и да ме Бог воли"! То је веома важно, нарочито у улози пастирске психологије код изучавања религиозног васпитања детета – љубав је она снага и онај гарант који сигурно помаже човеку на путу препознавања себе као личности, препознавању *Другог*, а, самим тим, и на путу обожења.

С тим у вези се у савременој пасторалној психологији доводе и појмови, односно критеријуми који указују на формирање зреле и здраве религиозности личности. Свакако, питање зреле религиозности је у вези са општом зрелошћу једног човека што укључује његову рационалну (IQ), емотивну (EQ) и, у новије време, дефинисану и духовну интелигенцију (SQ). Одношење ових слојева и врста спознајно искуствених способности људске личности су индивидуалне али, као параметри, имају утицаја на зрелост људске личности. Ми ћемо, на тренутак, представити те критеријуме човекове зрелости (и оне опште личносне, али и оне личносно – религиозне) како бисмо узели у обзир веома интересантно питање које повезује онтолошку теологију, дијалогску онтологију и динамичку психологију: веома је лако увидети симфонију у појединим ставовима хришћанског етоса живота и савремене динамичке психологије што нас води следећем закључку – по свим параметрима зрела личност је у исто време потенцијално или и манифестно религиозна личност! На основу истраживања претходно описане тематике таквих ауторитета као што су А. Маслов, Е. Фром, Е. Ериксон и В. Јеротић можемо издвојити следеће параметре који се тичу зреле религиозности, а истовремено спадају и у

домен опште зрелости човека: способност разликовања добра и зла, али и разумна трпељивост према неспособности других за такво разликовање; способност да се воли други као персонална другост, одбацавање или макар смањивање егоцентричности, а повећање усмерености на слушање других људи; способност емпатије и састрадавања са онима који су у невољи, као и способност радовања са онима који су у радости; трпељивост и рационално разумевање (рекли бисмо толерантност) људи који не верују у Бога или верују на неки други начин; повећање способности религиозно зреле особе да уочи лаж, конвенционалност и извештаченост; способност човека зреле религиозности да осећа свежину и значај опажања – он се усавршава у познању вере у Бога и свет му још увек остаје често неистражен; неговање културе емоција и осећања као и културе ума (ум подразумева разум (и логичност) са љубављу. Заправо, таква "умност" се у теологији може назвати и "логосност", није исто што и "логичност"); истински религиозни човек не пада у безнадно очајање као ни у претерано осуђивање сопствене грешности. Он ради на исправљању својих погрешака верујући у Божју Очинску милост и љубав.²⁴⁸ Такође, истински религиозан човек зрачи својим изгледом и понашањем много више него речима. Он носи у себи и показује радост Васкрслог Христа. То је један од најважнијих критеријума религиозности зрелог човека. Такође, међу параметрима исте религиозности убраја се и способност и труд задобијања снаге љубави, Божјом милошћу и сопственим трудом. Ова љубав се показује према сваком бићу на земљи, као и у односу према свим људима.

Љубав зрелог религиозног човека није наметљива, али није ни неприметна, то јест зрео религиозан човек успева да пронађе пут за афирмацију своје љубави тако да она заиста буде јеванђелска, приметљива али не и наметљива. Зрела личност се храбро и са вером бори са временима кризе, у њој постоји релативно усклађен однос рационалног и ирационалног. Креативност је, такође, једна важна одлика зреле религиозне личности. Слично томе, таква личност поседује зрелу, а не незрелу савест. Зрела савест није заснована на страху, претњама и кривици, на садизму или мазохизму (на томе је заснована незрела савест). Зрела савест је заснована на афирмативној љубави, поштовању себе и

²⁴⁸ Уп. В. Јеротић, *Индивидуација и (или) обожење*, Београд 2004, 71-77.

других, околине и на правилној употреби својих персонално – онтолошко – етичких захтева сопствене личности. Било би, следствено томе, целисходно још једном закључити да зрела религиозност код човека подразумева и зрелу личност, као и још нешто: свака зрела личност, односно она која се налази на путу према зрелости, јесте потенцијално и религиозна личност. Као што је напред истакнуто, на развој човекове самоспознаје, а тиме и опште емпиријске спознаје па и богопознања, у великој мери и индикативно утиче развитак *Self* система (система "*Јактва*" или "*Себства*", понегде "*Сопства*"). Како бисмо разумели систем развитака *Self* система и његове улоге у теолошкој антропологији (са онтологијом) као и у дијалошкој онтологији (*Ich und Du*) неопходно је објаснити исти појам на основу савремене динамичке и развојне психологије личности. Према исказима В. Капраре и Д. Тервонеа, значајних италијанских психолога савременог доба, под психолошким ентитетом "*Self*" подразумева се широки распон психолошких процесā. На основу исказивања В. Јеротића појам *Self-a*, односно *Сопства* (превод немачке речи *das Selbst*, на јелинском η συνείδηση) представља најважнији архетип у Јунговој психологији, архетип реда и човекове целине (често симболички представљен знаком круга). У том психолошком ентитету спајају се психички системи свесног и несвесног, односно долази до повезивања оба значајна психичка система људске душе.

Човеков "*Self*" је, према таквој квалификацији, изнад онога што савремена психологија назива човеково "*ja*" или "*ego*". Како, дакле, можемо разликовати, човеково "*ja*" од човековог *Self-a*? Чини нам се да би умесно било представити ту разлику на следећи начин: човеково "*ja*" се тиче више човекове самосвесности, док се човеков *Self* тиче општије квалификације: *Self* се тиче тога како ће човеково "*ja*" препознати себе на основу самоспознаје и како ће препознати себе у односу на другост, али и како ће бити успостављен однос човековог "*ja*" са том другошћу, без обзира да ли та другост представља једно "*tu*", или пак, свет који окружује човеково "*ja*". Индикативно је, дакле, да је човеков *Self* надређена психичка реалност човековом "*ja*". Пошто човеково "*ja*" представља централни ентитет свести, човеков "*Self*" представља централни ентитет психичког тоталитета, психичке пуноће личности. Речено језиком дијалошке онтологије као и теологије личности, човеков "*Self*" представља пуноћу самоспознаје човекове

личности о себи и свету коју је човеково "ја" остварило на основу онтологије љубави са другим "ти". Рођење *Self-a* у човековој души, следствено томе, значи преображај личности у правом контексту израза, подразумева онај процес који се у психологији зове *индивидуацијом*, а у теологији *обожењем*. Оно што је за нас веома важно то је следећа констатација: питање човековог *Self-a* јесте *питање његовог идентитета!* Класично разликовање између процесa од којих се састоји *Self* изведени су од стране америчког психолога и филозофа Вилијема Џејмса,²⁴⁹ оснивача психологије религије, још крајем XIX века. Он је у теорији разликовао човеково "ја" као активни Субјект, који доживљава свет који га окружује од "ја" као објекат – односно како човеково "ја" доживљава и препознаје сâмог себе што укључује свесно са-знање (η συνείδηση !) о себи. Примећујемо да се ту наилази на сâми почетак и питања о идентитету човековог "ја".

Када је у питању рођење *Self-a* у човековој души сматрамо за целисходно да се подсетимо речи светог аве Јустина Поповића. Он је истакао да људска свест (рекли бисмо, следствено томе, само-свест и свест о *Другоме*) подразумева протканост нечим божанским. Њена загонетност у непосредној датости сâма по себи упућује на њеног Творца и Даваоца, те можемо слободно тврдити да у најсуштинскијем контексту човекова самосвест јесте

²⁴⁹ Вилијем Џејмс (William James, 1842-1910) је начинио велики напредак из области психологије религије проучавањем врста религиозних искустава што је описано у његовој књизи *Врсте религиозних искустава: студије о људској природи (The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature)* публиковане на Универзитету у Единбургу 1902. године. Џејмс је нарочито интересовао феномен личног или приватног религиозног искуства. Класификовао је на веома систематичан начин искрену здраву религиозност засновану на љубави и осећању, али и указао на појаве псеудорелигиозности као и на искуства лажних умишљених религиозности, међу њима оне несрећне фанатизоване, без категорије љубави, где су могуће разне психопатолошке варијанте ових фанатизованих псеудорелигиозних представника, од параноика до реактивних или параноидно схизофрених параноичара. Оваквим фанатизованим псеудорелигиозним недостаје религиозна скромност и свест о скрушености и сопственој зависности од Божје љубави и љубави других добронамерних људи, што је повезано са степенима њихових психичких поремећаја. Џејмс у својој наведеној студији разматра питање *Selfa*, могућностима његове кризе, али и поновног васпостављања. Једно од посебно интересантних подналова своје књиге Џејмс је посветио теми светости са насловом *"Вредност светости" (The Value of Saintliness)*.

богосвест.²⁵⁰ *Self* представља дар Божји, Божју харизму, која омогућује човеку да буде свестан себе и да оствари себе као *личност*, односно да увиди сопствени *идентитет*. Истакнуто је раније да пут до тог онтолошког задатка јесте пут активне љубави, пут једне агапалне дијаложке онтологије.²⁵¹ Таква љубав упућује на искуствени опит о сазнању (η συνείδηση !) о христоликости и богодане бесмртности човекове личности. Јер, христоликиост човекове личности, а тиме бисмо рекли, и христоликиост човековог *Self-a* упућује на то да се у Личности Христовој у апсолутном контексту налази онтолошка привлачност која се односи на енергије човекове личности. То су најбоље енергије личности које препознају Христа као апсолутну Истину, Доброту и Лепоту, проналазећи у Њему спој и јединство свега тога, у једној јединственој Личности вечног Сина Божјег (и Бога Сина!) који је истим реалним супстанционалностима (истинитошћу, добротом и лепотом) обдарио човекову личност што је, свакако, омогућио догађај богооваплоћења. Христос је као оваплоћени Бог Син показао да су у Њему оваплоћене све божанске истине и својства, као и то да су сва својства човечанске природе добиле своје реално прослављење (нарочито на овом месту обраћамо мисао и на то да свети апостол Павле упућује на то да Христос, након Васкрсења, као савршени Богочовек, односно Бог у прослављеном људском телу, "посредује" пред Богом Оцем за човека, а апостол Јован подсећа на то да "*Заступника имамо код Оца – Исуса Христа*").

Теолог Паненберг (W. Pannenberg) је тој теми посветио цео један наслов на који ћемо се касније подсетити, *Jesus as Representative (der Vertreter) of Men before God – Исус као Представник људи пред Богом*, објављено у књизи *Jesus – God and Man*.²⁵² Свакако, обратили бисмо пажњу на то да писац књиге методологију хринологије води на посебан начин до истицања догађаја Васкрсења Христовог кроз који је откривено Христово месијанство; међутим, могли бисмо истаћи да је, заједно с тим, потребно у већој мери обратити пажњу на христолошки метод који писац назива *Christology "above"*

²⁵⁰ Свети Ј. Поповић, - *Пут богопознања* - , *Поглавља из православне аскетике и гносеологије*, Београд 1987, 149.

²⁵¹ Уп. са свети Ј. Поповић, *Ibid.*, *ibid.*

²⁵² W. Pannenberg, *Jesus – God and Man*, The Westminster Press, Philadelphia 1977., 195.

(христологија "одозго"), јер се Христова Личност, односно истински христолошки концепт (и контекст!) може истински разумети само из перспективе вечног Бога Сина, како је и разумеван и развијан тај христолошки концепт почевши од списа апостола Јована, преко списа светог Игњатија Антиохијског до Халкидонског *Ороса вере*. Сматрамо за целисходно да истакнемо да је *Christology "above"* (христологија "одозго" или христологија "силаска" (Логоса Божјег на свет, коментар аутора)) аутентична правоверна христологија уколико полази из перспективе посматрања и описивања вечног Јединородног Сина Божјег. Заправо, ту мислимо на то да трансцедентност објашњава историчност, односно, у сагледавању вечног божанског Сина Божјег разуме се и Његова историчност, не обратно, како указује други христолошки метод знан као *Christology "below"* који полази од тога да анализирајући историчност Христове Личности, његовог месијанског дела спасења, долазимо до Његовог Божанства. Могло би се рећи да је то био делимично епистемолошки пут апостола, ученика Христових, *пре али не и након догађаја Васкрсења Христовог*; до тада су још увек узрастали у тајни христопознања која им је, у потпуности, била пројављена догађајем Васкрсења Христовог; нама, као хришћанима, је киригма о Христу, као прослављеном вечном Богу Сину већ дошла са хришћанском поруком, то јест нама је омогућено да беседимо о Христу на основу христолошког метода *Christology "above"* (Deszendenzchristologie) јер нам је Син Божји већ откривен, апостолским сведочењем, као већ Васкрсли и прослављени предвечни Син Божји! Паненбергово мишљење везује своју интенционалност за уверење да Александријска и Антиохијска богословска школа нису у довољној мери успеле у међусобном споразумевању да пронађу исказивост о јединству Христове Личности и дуалности супстанционалности, односно двеју природā у тој Личности. Штавише, разматрајући термин *communicatio idiomatum*, писац сматра да учење о одношењу предиката у Личности оваплоћеног Сина Божјег помрачује идеју да је Христос као Човек од свог рођења (у времену), имајући потпуно јединство са Богом Оцем, био у прилици да "узраста у познању" као једно аутентично људско биће. Тема је заиста деликатна и изазовна, али због широке тематике можемо изрећи мишљење да *communicatio idiomatum* не умањује антрополошки моменат у Личности оваплоћеног и рођеног Сина Божјег, него управо подразумева ту савршену антрополошку реалност (људска природа се односи заиста према божанској, али Личношћу Христовом!) у Њему. То што божанска природа егзистира у

рођеном Богомладенцу од почетка доласка Његовог у материјални свет управо потврђује веру Цркве да Јединородни Син Божји, поставши човек, није престао бити и Бог. Али, Личност која дејствује у Богомладенцу (Богочовеку) *јесте Субјект вечног Јединородног Сина Божјег, јер сједињење природā не ствара неку нову личност, па чак ни неку трећу сливену богочовечанску природу, него остаје увек иста и вечна Личност Јединородног Сина Божјег и у рођењу од Дјеве, и на часном Крсту, и у Васкрсењу Његовом и након Његовог Васкрсења.*

То не умањује реалност Христове људске природе нити доводи до антрополошког минимализма у разматрању основних поставки христологије. Јеванђелисти као и свети Оци су јасно показали мноштвом својих писаних сведочанстава да је Спаситељ, као потпуни човек (*Нови Човек с Неба*, по речима апостола Павла) прошао све природне фазе развојног пута човековог од детињства до зрелог човека. Следствено томе, не бисмо могли прихватити да богословска формулација *communicatio idiomatum* било како утиче на реалност људске природе у Христу, него супротно томе формулација потврђује њено одношење са Божанством Христовим (с тим да увек умамо у сазнању да је јединство природā – ипостасно јединство, односно да се оно догодило у Личности Христовој, а не изван ње). Такође, *Томос сједињења* из 433. године експлицитно показује успешан лексички споразум (макар богословско – лексички успешан) између представника Александријске и Антиохијске христологије тог времена (светог Кирила и Јована Антиохијског), иако, због неразумевања импликација теолошког језика овог богословског споразума јесте настао проблем евтихијанства, што је показано у претходним поглављима ове студије. Ипак, Паненберг похвално примећује да је потребно у савременој мисли објавити важност вере у снагу историјског догађаја Васкрсења Христовог. Та пасхално васкрсна снага је ретроактивна – *rückwirkende Kraft*.²⁵³ То управо значи да је Догађај

²⁵³ Паненберг под овом *ретроактивношћу* подразумева и да будућност неке особе одређује суштину те особе. Упоредити са учењем светог Максима да је истина стање будућег века. Будућност је конститутивна категорија приликом одређивања значења и суштине личности или неког догађаја. Веома је умесно и индикативно Паненбергово учење о томе да ми можемо сазнати коначни разлог неког догађаја у историји тек када се у будућности открије његов завршни смисао развртка (*final state of development*). Можемо без

Васкрсења Христовог показао у пуноћи да је Он истинити Бог као и да је Бог Отац показао да је Исус Христос заиста Његов љубљени Син, и да је тим Догађајем заиста и Христова земаљска људскост сједињена и прослављена са Богом Оцем, а тиме и људскост сваког верујућег човека.

Али, ту је потребно нагласити и следеће: Христос није постао божански Христос тек након Његовог Васкрсења, него је након Његовог Васкрсења *људска природа Христова почела да постоји на нови, божански начин, ослобођена од смртности*. Христос је – божански Христос, Месија, од почетка доласка у материјални временски свет, тачније, Он је божански од вечности. Међутим, *пуноћа Његовог Божанства*, у смислу да је откривена људима, најпре ученицима, пројављена је тек Догађајем Христовог Васкрсења, али иста *пуноћа Његовог Божанства* постоји у Христу и пре Васкрсења, зато постоје библијски извештаји о Христовом славном Преображењу на Таворској гори и слично. Зато светоотачка литература и библијска новозаветна киригматичка поука обилује теолексичким изразима о томе да је Бог рођен, да је Бог био уморан и утонуо у сан на лађи на Галилејском мору када су се ученици плашили олује, о томе да је Бог плакао за својим пријатељем Лазарем као и о томе да је Бог страдао и умро на Крсту (теолошка формулација о теопасхизму), сишао у ад, и да је васкрсао. Све то је могуће из сагледавања учења да су и божанство и човештво били у пуноћи присутни од почетка Христовог оваплоћења. Догађај Васкрсења Његовог представља потпуно откривење или саопштење о Његовом божанству. Зато је *Догађај Христовог Васкрсења увек сигуран путоказ, једини прави кључ за решење свих теолошких дилема*. Узмимо за пример догађај сусрета ученика Луке и Клеопе са Васкрслим Спаситељем: они су разумели текст "Писма", али су разумели смисао библијског текста тек након што им се васкрсли Спаситељ пројавио у догађају "ломљења хлеба", то јест када су га препознали као Васкрслог.

сумње истаћи truism, истинску исказивост, ове тврдње у светлости православне есхатологије као и основа православне еклисиологије које су исказиве у светлости учења о есхатолошком идентитету Цркве Христове.

Пре него што се вратимо на разумевање човековог и Христовог *идентитета* (Његовог идентитета као истинитог вечног претпостојећег Божјег Сина), укажимо још једном на онтолошко и епистемолошко значење која произилазе из вере у Догађај Васкрсења Спаситељевог: Васкрсење Христово је и онтолошки и епистемолошки (*quoad se* и *quoad nos*) основа човековог загарантованог јединства са Богом Оцем и човековог прослављења у Богу кроз и у Исусу Христу, Васкрсом Месији. Овај Догађај који је променио историју уводи човека кроз Богочовека (Месију) у нове метафизичке висине и опите, јер прослављена људска природа кроз Личност Васкрслог Месије јесте са десне стране Бога Оца. Следствено томе, можемо поуздано тврдити да је човек већ прослављено и спасено биће иако ће он то у сотириолошкој пуноћи бити након догађаја Парусије Христове; ипак, чињеница да Христос као Представник човека²⁵⁴ седи са десне стране Бога Оца указује већ сада на прослављеност човечанства која је омогућена Месијом, делатношћу Светога Духа; такође, на основу тога и можемо веровати да, индикативно, будућност већ долази у садашњости или, пак, да је Царство Божје дошло иако ће доћи у својој пуноћи тек у будућности. Али, засигурно, можемо се послужити библијским лексичким импликацијама – Царство Божје се заиста приближило јер је Началник тог Царства дошао на свет и будућност спасења и прослављења учинио реалнима, за сваког човека понаособ, и за човечанство у општем смислу, јер *Бог жели да се сви људи спасу и дођу у познање истине* (1 Тим. 2, 4). Следствено томе, савремену хришћанску киригматичку делатност потребно је обојити поновном јеванђелском поруком, новом онтолошком перспективом, коју нам открива писана Реч Божја: поруку о Царству Божјем које је квинтесенција Христовог учења, Царству које је већ дошло у Личности Месије и чија пуноћа ће следити у будућем догађају Осмога дана. Овде би било умесно упоредити Паненбергово и Кулманово учење о Царству Божјем као есенцијалној поруци Јеванђеља: Кулман је истакао да је Царство Божје почело да се пројављује у Личности оваплоћеног Сина Божјег и да ће пуноћа тог Царства доћи у будућности, док Паненберг препоручује да је битно реверзибилно проучити одношење категорија садашњости и будућности, по питању Царства Божјег, при чему се приоритет даје будућности (у складу са

²⁵⁴ Уп. са 1 Тим. 2, 5-6: "*Јер један је Бог, један и посредник између Бога и људи, човек Христос Исус, Који себе даде у откуп за све, свједочанство у назначена времена*".

Паненберговим разумевањем онтолошких импликација *снаге пасхалне ретроактивности* где се подразумева и да будућност неке особе одређује суштину садашњих појмова).

У вези са претходно изреченим и питање човековог и Христовог идентитета (који извире из заједнице са Богом Оцем) јесте веома важно за импликације по хришћански живот данас. Ерик Ериксон је веома важан психоаналитички писац који је представио нови термин, термин "*идентитета*", у психоанализи и он је истакао његов концепт појма *идентитета* на основу следеће констатације: према Ериксону, потребно је направити разликовање *ега* као "главног делатника радњи (предиката)", тј, *ега* као *субјекта*, а дати одређење *Self*-у у односу на објект.²⁵⁵ Его се, притом, као главни делатник радњи личности сусреће са сазревајућим *Self*-ом и одбија да буде синтетизован у плурализам "селфова" који су напуштени.²⁵⁶ Ериксон, по питању *ега*, је, свакако, у сагласности са Хартманом (Hartmann) када се подразумева главни делатник радњи личности, али Ериксон одбија могућност лоцирања свих могућих успутних промена у развоју на страни *Self-a* као посебном феномену у односу на *его*. Ериксон је имао веома инспиративну интенцију да тврди да *појам идентитета* као формација и феномен може бити дефинисан као аспект *Self-a* и као аспект *ега*, али Ериксон није ишао даље у описивању блиске релације између ова два домена појма *идентитета*. Можда би било целисходно тврдити да је, следствено томе, *идентитет* феномен који стоји и у вези са *Self*-ом и у вези са *егом*. Ериксон је закључио на следећи начин: пошто је појам и *ега* и *Self-a* довољно дефинисан да би дозволио терминолошке закључке, можда је најбоље употребити термин *идентитета* како би се описале екстатичне функције *ега* које нарочито јесу делатне у доба адолесценције и које опет стоје у релацији са психолошко друштвеном равнотежом (equilibrium) која је суштински значајна за период зрелог доба, то јест за формирање зреле личности. Питање идентитета је, дакле, и *quoad se* и *quoad nos* питање зрелости личности, оно је просополошко и онтолошко питање!

²⁵⁵ H. Zock, *A Psychology of Ultimate Concern, Erik H. Erikson's contribution to the psychology of religion*, New York 2004, 54.

²⁵⁶ W. Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, translated from German by Matthew J. O' Connel, Philadelphia, Pennsylvania 1985, 197.

Паненберг (Pannenberg) се запитао: да ли је можда, ипак, могуће тврдити да су *ego* и *Self* идентични? Зар човеков ум не представља његов *Self* ? И, зар није мој лични *Self* заиста мој *Self* зато што сам ја са личним карактеристикама у вези за мојим *Self*-ом? Али, ако смо ја и мој *Self* идентични по питању ипостасних енергија, онда и промене и сазревања у *Self*-у имплицирају и сазревања у мом *egu*? У вези са тим, поставља се питање: ко је тај, дакле, који постиже и остварује процесе сазревања и делатности као субјект?²⁵⁷ То је, заправо, у вези са појмом Ериксоновог "главног делатника радњи (предиката)", са субјектом, односно у вези са појмом *личности*. Индикативно се поставља следеће питање: ако је човеков *ego* - *аутономни субјект* , како је то истакао Е. Ериксон, *субјект* који прима и обрађује све податке из спољашњег света као и из сопственог света – енергије, емоције, сећања, и друго, какав се однос поставља између човековог субјекта и његовог идентитета? Ериксон је одговорио да се човеков субјект труди да сортира и сложи све утиске и информације из спољашњег и сопственог света те на тај начин настаје једна унутрашња ипостасна кохерентност – *идентитет као резултат* свих напред описаних радњи човековог аутономног *субјекта* или *ега*. Оно што Ериксон популарно јесте назвао "психолошко – друштвеним идентитетом" представља импликацију и аспект и *Self-a* (the *Self* aspect) као и аспект *ега* (the *ego* aspect).²⁵⁸ Дијалектичким путем долазимо до тога да се идентитет остварује у односу са другим субјектом, са другом личношћу. Човеков субјект преко функција *Self-a* учествује у изграђивању тог идентитета, а како смо на претходним страницама говорили о дијалогској онтологији љубави, примећујемо да се идентитет остварује на једној посебној вези, *заједници љубави са Другим*. Други нам даје идентитет, Други кога истински волимо и кога претпостављамо као јединствену персоналну стварност, односно као непоновљиву личност, даје одређење нашем субјекту. Ако човеку само једна истинска заједница љубави даје идентитет, то онда значи да може бити само један истински *Self* . Пошто је Христос у потпуности примио људску природу поставља се питање код Личности Богочовека: шта је Христов *идентитет*? Ово је веома важно питање како бисмо боље разумели Личност оваплоћеног Божјег Сина и

²⁵⁷ Ibid., 198.

²⁵⁸ Н. Zock, Ibid., ibid.

христолошки догмат изречен терминологијом халкидонског *Ороса вере*, кроз учење светих Кирила Александријског и Лава Великог.

Тема Христовог *идентитета* је значајна јер је тема Христовог идентитета тема идентитета вечног Сина Божјег. Ми знамо да је Господ Христос јединствена Личност са двема природама које су у несливеном и нераздељивом јединству, као и да Господ као једна Личност има две воље јер је воља својство природе. Али, потребно је да појаснимо да је појам *идентитета* у Христу уистину појам идентитета преезистентног Божјег Сина и да је тај идентитет у односу на Бога Оца. Да бисмо правилно одговорили на ово питање потребно је размотрити да ли је феномен *идентитета* својство личности или природе. Дакле, то је одговор на питање *идентитета Христове Личности*. Христово питање упућено апостолима пре Његовог Васкрсења из одељака *Мт. 16, 15-16* и *Лк 9, 20* нам помаже да одгонетнемо ово важно питање. Христос је запитао: - *А ви шта велите, ко сам ја?* (ако приметимо, то је управо питање идентитета). Петар је одговорио: - *Ти си Христос, Син Бога живога*. Христос је, потом, похвалио Петрово вероисповедање потврђујући истинитост његове вере (Мт 16, 17). Петрово вероисповедање представља и одговор на питање идентитета Христове Личности: Христов лични идентитет је његова ипостасна (личносна) *веза са Богом Оцем*, Он исказује Себе као Сина Божјег и то је заједница и веза која Христу даје идентитет. Зато што је та веза јединствена и идентитет Личности Сина Божјег може бити само један, јер је једна суштинска веза која једној личности даје идентитет. На тај начин можемо говорити да је јединствени и само један Христов *идентитет* јер је јединствена веза Његова са Оцем. Такође, потребно је додати и одговор на још једно питање које је постављено: да ли је *идентитет* својство личности или природе. Одговор на ово питање се већ може наслутити из претходних реченица – Христов *идентитет* је као и код човека *својство Христове Личности*, то је питање из области просопологије (персонологије). Христова самосвест и самоспознаја је свест и самопознаја Логоса Божјег, јер Бог Логос је као Личност једини Субјект у Христу, јер је Он сâм Христос, али у исто време то не значи да се ниподаштава присуство људског разума (ума) у Христу јер онда би то одвело до аполинаријевске заблуде. Христос је, дакле, примио *потпуну људску природу*, и како је и разум (ум) својство људске природе Христос је

примио и људски разум и душу, користећи, свакако, и разумске импликационе способности људске природе (у смислу људске воље, како је истакао VI Васељенски сабор) као и емоције људске душе, али као оваплоћени Логос који је једини Субјект у Христу и Делатник обеју природā, а то значи и целовите људске природе. Христос свој идентитет темељи на јединој истинитој вези са Богом Оцем. Он јесте Син Човечји, али Особа која је постала Син Човечји је предвечни Син Божји, то јест Христос на том идентитету темељи своје богочовештво. То питање никако не искључује питање природā (то би већ био докетизам), али једноставно поставља тематику на светоотачки начин сагледавања теме, а то је да Личност има превасходство у односу на природу (код Христа – природама), односно да *личност има онтолошки примат. Син Божји као вечни Логос претходи историјској реалности оваплоћења* иако је Он заиста Син Човечји у потпуној историјској и психосоматској целовитости. Овде је потребно да истакнемо да се појам личности и природе никада не смеју погрешно доводити у контрадикторан однос као што је случај код докетизма. Заправо, *догмат о богооваплоћењу и јесте афирмација појма људске природе у Христу, али из перспективе првенства Личности Христове која је вечна Личност Божјег Сина.*

Иначе, сигурно је да је целисходан закључак о томе да личност без природе нема истинско постојање као и да природа без личности не постоји. Али, при тој истинитој тврдњи личност има онтолошки примат. Да би ово било још јасније пожељно је посматрати питање односа личности и природе код човека као створеног бића: човекова природа је добра јер је богостворена, и тек је грехом првих људи природа почела да учествује (да буде подложна) греховности. Међутим, што се тиче питања потенцијалне смртности природе она је таква зато што је створена ни из чега, и као таква, потенцијално је садржавала опасност од смртности. Другим речима, феномен смртности постојао је као могућност код природе и пре првог греха првостворених људи, с тим да су људи створени и са могућношћу за бесмртност. Некоме би се могло чинити да то значи да је човек створен и као бесмртно и смртно биће, али не би се могло тако лексички изразити. Можда је најисправније лексички изразити библијско учење тврдњом да је човек створен као по благодати бесмртно биће с могућношћу погрешне употребе дара слободе, то јест с

могућношћу да при злоупотреби тог дара феномен смртности природе од могућности постане реалност. Да ли ће човек остварити једно (бесмртност) или друго (смртност) зависило је од слободе човекове личности. Али, природа никако није била лоша по себи; ипак, било је потребно кроз исправну употребу слободе учинити је бесмртном јер је исту бесмртност добила као потенцијални дар од Творца и зато можемо рећи да је Бог заиста *очекивао од Адама* да пројави своју слободу као *љубав према Богу*. Конкретно, то би значило да је првостворени Адам имао бескрајну могућност за усавршење своје заједнице са Творцем. То значи да човек може постати онтолошки слободан иако је створено биће под условом да своју слободу пројави као *љубав према Богу Оцу* кроз Бога Сина. Адам је, дакле, створен да оствари себе као личност у заједници са Христом и то Адамово ипостасно усавршење утемељује и догађај бесмртног постојања за које је Адам и био створен, јер све што је Бог створио Он је створио да би постојало вечно и бесмртно. Адамова створена природа је могла да буде у потпуности ослобођена од смртности *тако што ће постати уипостазирана у Личности Христовој*, постала би бесмртна тако што би Адам *саобразио своју вољу вољи Божјој*.

Шта то значи даље за нашу тему и у односу на оваплоћење Бога Сина? Да ли би се Христос, дакле, оваплотио и да је Адам остао веран свом позиву на саобразност вољи и љубави Божјој или је оваплоћење Христово превасходно последица греха првих људи? Ово је веома важно питање јер нам говори о савршеној љубави Божјој према људима и о Тајни Христовој. Наиме, светоотачко предање јасно сведочи да би *Христос дошао међу људе и да Адам није згрешио* али тада не би било страдања Господњег. Христос би дошао као Онај за Кога и кроз Кога су људи створени да у Себи (то јест кроз Своју Личност) облагодати и обесмрти првоствореног Адама. Јер, Адам није могао сâм да то постигне будући да је његова природа створена ни из чега. Може се, следствено томе, рећи да би оваплоћење Христово било остварено, али без страдања, и да Адам није згрешио; а пошто је згрешио Адам, тада се може рећи да је страдање Христово било последица Адамовог греха, али не и сâма тема богооваплоћења. Јер, *Тајна Христова* о којој говоре свети Максим Исповедник и свети Иринеј Лионски управо сведочи да је човек створен као дете (у духовном контексту) с циљем да узраста у богопознању и себепознању (рекли бисмо да

оствари свој *Self*) и достигне савршенство личности. За тај најважнији онтолошки задатак био му је потребан Христос, праотац Адам није могао без Христа то да испуни. Штавише, можемо рећи да је Адаму и дата слобода ради остварења Тајне Христове, и као што је напред већ истакнуто, Бог је очекивао од првоствореног човека да ради тог циља човек правилно употреби дар своје слободе. У том случају слобода би се у Адамовој личности изразила позитивно и човек би постао бесмртно биће захваљући дару слободе и љубави Божјој, постао би *онтолошки слободан* као личност – онакав какав је као савршени Човек постао Син Божји приликом Свог оваплоћења. Приликом позитивног одазивања вољи Божјој да се с њим сједини Син Божји, Адам би постао онтолошки слободан у Христу остајући и човек по природи, али човек савршени и обожени. А то обожење у Христу било би израз његове слободе.²⁵⁹

Зато свети Максим Исповедник поучава да је чињеницом стварања Адама по икони и подобију Божјем већ наговештена Тајна Христова и оваплоћење Сина Божјег и постојање створене људске природе на начин на који постоји божанска природа. Стога, појам природе никако није одбачен нити понижен јер и она је позвана кроз личност да буде обожена. То савршенство је могуће постићи у Личности Христовој. Овде је потребно да истакнемо следећу констатацију: *људско савршенство* није могуће постићи кроз усавршавање човекових природних сила колико год то похвално и романтично изгледало кроз појам подвижништва и врлинског живота. Разлог томе је у чињеници да су човекове природне силе као импликационе енергије резултат човекове природе која је створена и смртна. Зато је потребно усавршавање природних сила кроз подвижништво и врлински живот везати за Личност Христову која је по природи вечна Личност, а то би било могуће тако што би Адам, и да није згрешио, ступио у заједницу са Богом Оцем кроз силазак Бога Сина, односно догађајем Његовог оваплоћења. *Јер од Бога имамо биће и према Њему је потребно да управимо нашу слободу и да се сјединимо с Њим, како би наша природа превазишла своју смртност, како је то учињено у Христу*, истиче епископ Игнатије Мидић према ордонансама теолошког расуђивања светог Максима.²⁶⁰ У Христу је, дакле,

²⁵⁹ Уп. са Еп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008, 80.

²⁶⁰ *Ibid.*, 82.

превазиђена и побеђена смртност наше природе, и то је резултат Божје иницијативе јер била је Божја иницијатива да Он сиђе до човека. Целокупни етос хришћанске сотириологије и христологије креће се у том контексту: хришћанско откривење је, заправо, откривење божанске Личности Сина Божјег, Исуса Христа, у Којем човекова природа превазилази смртност, и то у литургијској заједници, како би у заједници са Христом на литургијском сабрању и људи постали вечне и бесмртне личности.²⁶¹ Другим речима, човеков идентитет је потребно везати за једну конкретну Личност која је сама по себи вечна а то је Личност Јединородног Сина Божјег. Човек, његов идентитет и његов *Self* је потребно утемељити на заједници са Васкрслим Христом како би човек, као конкретно и целосно биће (духовно и телесно биће) био спасен.

Већ спо истакли да је феномен *Self*-а и самосвести својство личности јер јесте и представља питање идентитета, а идентитет и свест Христова је свест и идентитет Логоса Божјег и та свест (идентитет) налазе се у Његовом односу према Оцу. *Такође, у том односу су имплементирани и Христови односи са свим другима личностима које Он воли, али у односу према Оцу Христос препознаје Себе као Сина Очевог.* Слично томе, и човек као спасено биће може у изграђивање сопствене заједнице са Христом имплементирати и све друге односе који учествују у изграђивању његове личности, јер у вези са Христом и ти други односи ће бити спасени и осмишљени у Христу, постајући вечни односи тако што су обојени божанским енергијама бесмртног и Васкрслог Христа. Једном речју, све што се налази у заједништву са Васкрслим Сином Божјим јесте спасено! О томе нарочито говори свети Максим Исповедник када описује да је Тајну Христову Бог Отац од почетка историје најављивао и постепено остваривао уз слободни пристанак и сарадњу са људима. Првобитно кроз стварање бића кроз Логос Божји – Христа, и у Логосу Божјем – Христу, а затим кроз догађај оваплоћења Бога Логоса у новозаветном периоду:

Ко зна да је Бог кроз Логос и мудрост довео бића из небића, и ко истовремено, употребљавајући теорију и испитивање као силе душе, задржавајући бескрајну

²⁶¹ Уп. са Еп. И. Мидић, *Православни катихизис – приручник за наставнике основних и средњих школа*, Београд 2004, 50-51.

*разлику између многих и различитих бића по природи и Логоса кроз Којег су постала, неће ли у многим бићима видети тог једног Логоса, као многе логосе? И опет, зар неће уочити једног... Божјег и Очевог Бога Логоса који постоји несливено у многим бићима кроз однос према Њему, кроз Њега сâмог као њихов почетак и узрок у Коме је све створено, што је на небесима и што је на земљи... Све је од Њега, кроз Њега и у Њему створено.*²⁶²

Следствено својој боготражитељној природи и тежњи за целовитошћу сопственог личносног интегритета људска бића не могу заобићи питање целовитости свог бића; сасвим је сигурно да је макар већ од доба адолесценције (ако не и раније) у човековом животу већ присутна тема у настајању једног аутономног личносног идентитета. Људска бића не остварују ову целовитост у сопственој индивидуи, него већ при опажајима непотпуности самосталне егзистенције и замки индивидуализма које су присутне у животу људи и који истичу антрополошку реалност о томе да је индивидуа сâма за себе "непотпуно биће", како истиче В. Паненберг.²⁶³ Увиђање да индивидуализам води ка непотпуности постојања и исконска тежња и жудња за целовитошћу ипостасног живота пружају човековом постојању снагу да потражи смисао своје персоналне жудње у богословском виђењу обожења, у сличности с Богом, односно да пројави начин свог постојања на начин којим постоји и Бог као Света Тројица. Човеку је тако пружена могућност да увиди да је његово природно назначење да личи на Бога и да буде учесник у божанском животу као икона Божја. Ово разматрање принципа важности целовитости људског *Self-a* за људску личност (the wholeness of the self for human personhood) охрабрио нас је да на претходним страницама поставимо и опишемо концепт људске личности: Боетијева дефиниција личности као рационалне (разумне) индивидуалности која је постала норматив за схоластичку и нововековну филозофску традицију није довољна. Аутентично значење речи личност налази се у светоотачкој традицији где реч личност (τὸ πρόσωπον)

²⁶² PG 91, 1077cd.

²⁶³ W. Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, translated from German by Matthew J. O' Connel, Philadelphia, Pennsylvania 1985, 235.

указује на везу са неким или нечим, коју су Свети Оци обогатили и значењем конкретног бића које заиста постоји (*ὕποστασις*) у заједници слободне љубави са другим бићем, те је тако светоотачка антропологија и просопологија указивала на тријадологију, односно указивала на догмат о Светој Тројици.

7. 2. Христологија и човек као прималац објаве божанског Логоса Христа.

У претходним поглављима сусрели смо се са богословским термином "*самосаопштење Божје*" (*Selbstmitteilung Gottes*) који је веома значајан за христолошку и сотириолошку тему. Овај богословски језички израз означава суштину Божје милости и представља апсолутно слободни чин Божје љубави која се саопштава човеку и анђелима и у њему се показује и шта то значи када се исповеда вера у Бога који је љубав (1 Јн 4, 8). Ради се о томе да Бог као Творац у својој милости не саопштава само једно божанско постојање о Себи путем Откривења него се Сâм дарује у смислу да се може тврдити да је Он и Дародавац заједнице са Собом при чему је та заједница и дар Његовог самосаопштења. На тај начин, уласком есхатона у историју, то јест самосаопштењем трансцедентног Бога (који постаје иманентан човеку у Тајни богооваплоћења) створена бића постају просветљена и искупљена Божјом највластитијом стварношћу. Бог је Онај који се у својој посебности и слави може даривати створеним бићима. Дар Божје заједнице човеку путем Његовог самосаопштења јесте сотириолошка нада јер сведочи о реализацији љубави Божје према свету и представља, такође, и динамички принцип љубави човека према Богу. Бог је Дародавац, заједница са Њим је дар, а човек је динамички прималац Божје објаве која се у пуноћи своје милости открила у догађају богооваплоћења, при чему је сâм Бог Син постао један од људи, Син Човечји.

Првенствено, овде се ради о човековој могућности да реално може да искуси спасење захваљујући Христовом богочовештву, при чему православни мислилац по питању христологије наглашава *христологију десценције*, односно *христологију*

*силаска*²⁶⁴ (силаска Сина Божјег на свет; лат. *descensus*, силазак; *descensio*, силажење; "христологија силаска" или "христологија одозго" – енг. "Christology above" (код Паненберга), нем. *Deszendenzchristologie*) као онај христолошки метод учења о Богочовеку који представља почетак свих христолошких размишљања јер подразумева преегзистенцију и божанску Личност Логоса Божјег на сâмом почетку христолошких разматрања. Свакако, и алтернативни христолошки метод којим се служи *христологија асценденције*²⁶⁵ (лат. *ascensus*, узлазак, *ascensio*, узлажење, успињање; "христологија узлажења" или "христологија од доле" – енг. "Christology from below" (код Паненберга), нем. *Aszendenzchristologie*) показује интересовање за Христово богочовештво, међутим ту је проблематично што се на почетку христолошких разматрања не креће од преегзистенције Божјег Логоса него од историчности Сина Човечјег па се тек онда, на основу историчности Христове, долази до преегзистенције Божјег Логоса. То би онда значило да је постајање Бога човеком истовремено завршетак и циљ христолошких размишљања, при чему се занемарује чињеница да је постајање Бога човеком, заправо, почетак христолошких разматрања. Зато, сматрамо да је христолошки метод *христологије десценденције* оправдан и можемо га назвати и трансценденталном христологијом, будући да подразумева импликације Халкидонског *Ороса вере* као и христолошка учења светог Лава Великог и светог Кирила Александријског.

Таква аутентична православна христологија која подразумева силазак (*descensus*) Бога у свет подразумева Божју иницијативу и Његово трагање, жудњу за човеком. У том смислу можемо говорити да је то христологија "која тражи" изгубљеног човека (уп. Мт 18, 12-13;

²⁶⁴ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, Basel, Wien 2008, 173. "Wenn einem Jesus als der Christus faktisch einmal begegnet ist, hat auch die Idee eines Gottmenschetums, eines Kommens Gottes in usere Geschichte, also eines Deszendenzchristologie, ihre eigene Bedeutung und Kraft." ("Ако је неко фактички сусрео Исуса као Христа, онда своје особито значење и своју снагу има и идеја богочовештва, уласка Бога у нашу историју, дакле, теологија десценденције", превео са немачког језика И. Марчетић).

²⁶⁵ Ibid., *ibid.*

Лк 15, 3-7 ²⁶⁶). Трагање Бога за човеком обраћа се слободно историји човечанства при чему се самосаопштење Божје дешава у слободном прихватању (in freier Annahwendig) од стране слободних субјеката и то у једној заједничкој историји (in einer gemeinsamen Geschichte). Даривање Бога човеку је историјско, дешава се у историји и обраћа се интеркомуникацији људи јер само на тај начин може се историјски дешавати човеково прихватање тог Божјег самодаривања, будући да се човек налази у историји. Овде би било целисходно напоменути још једну констатацију: човеково прихватање Божјег самодаривања у Тајни оваплоћења Христовог има, такође, не само историјску него и козмичку импликацију будући да је и природа спашена кроз спашеног човека. Догађај Божјег доласка у свет потребно је увек разумевати у смислу да је заиста био историјски – у категоријама времена и простора, као посебан догађај који се обраћа свим генерацијама у историји. Прихватање Божјег самодаривања од стране појединачних слободних личности дешава се преко односа који створена бића заузимају према догађају Божјег самосаопштења.

Свакако да сакраментална историја (Heilsgeschichte) почиње позивом праоца Авраама, али ту је потребно истаћи и следеће: тумачење старозаветне историје спасења могуће је само у Христу јер и таква историја се тада разуме као најнепосреднија и најближа предисторија оваплоћеног Бога. У складу са таквим разматрањем за нас постоје две базе полазишта у нашој историји спасења категоријалне одређености: то су *почетак* и *пуноћа* историје спасења у Христовој Личности, при чему почетак сматрамо догађај Његовог оваплоћења, а пуноћу догађај Његовог Васкрсења, односно догађај Његовог славног другог Доласка. На основу свега реченог сасвим је евидентно да сакрална историја има потребу за

²⁶⁶ Мт 18, 12-13: *"Шта вам се чини? Ако неки човјек има сто оваца па залута једна од њих, не остави ли деведесет и девет у планини, и иде те тражи ону залуталу? И ако се догоди да је нађе, заиста вам кажем да се њој радује више него оним деведесет и девет што нису залутале."*; Лк 15, 3-7: *"Који човјек од вас, имајући сто оваца и изгубивши једну од њих, не остави деведесет и девет у пустињи и не иде за изгубљеном док је не нађе? И кад је нађе, метне је на рамена своја радујући се. И дошавши дома, сазове пријатеље и сусједи говорећи им: Радујте се са мном, јер нађох овцу своју изгубљену. Кажем вам да ће тако бити већа радост на небу због једнога грјешника који се каје, неголи за деведесет и девет праведника који немају потребе за покајањем."*

сотириолошком христологијим десценденције, односно потребу за апсолутним божанским Спаситељем. Божански Спаситељ (Месија) је историјска Личност у којој је: а) ток процеса самосаопштења Божјег несумњиво присутан, б) у којој се објава Бога спознаје као евидентна, в) у којој ток процеса самодаривања Божјег долази до врхунца при чему се тај процес збива у историјској реалности. У чистој историји слободног дијалога између Бога и човека који нуди свештена историја спасења може се замислити полазиште на којем је једнозначно дата чињеница о Божјем доласку ка човеку, о доласку који представља радост и победу која пружа иреверзибилност таквог тока Божје објаве у том описаном дијалогу. Притом мислимо на победу као превазилажење смртности и радост постајања човека као личности, и то вечне личности, као апсолутног и непоновљивог бића. На то указује и људска профана историја у којој се у делима људи, почевши од великих градитељских подухвата до уметничких остварења, огледа човекова тежња за личним и бесмртним животом (просопологија и сотириологија), при чему човек може све то да постигне само уз једну конкретну божанску Личност као што је оваплоћени Богочовек Исус Христос. Зато можемо говорити о Христу као о апсолутном Спаситељу (*der absolute Heilbringer*, литерарно преведено "апсолутни Доносилац спасења", комент. аут.).

Апсолутним спасењем називамо управо тај почетак иреверзибилне радосне историје спасења које представља пуноћу времена. Ми говоримо о томе да се пуноћа есхатона пројављује у историји кроз личност Богочовека при чему никако не искључујемо реалност историјности него само примећујемо снагу историјског кретања према циљу, и када мислимо на историју и историјност сматрамо да се она креће према отворености будућности, говоримо о томе да је историја *ношена будућношћу*, есхатоном.²⁶⁷ Штавише, есхатолошка димензија у историји је омогућена Христовим рођењем са коначним циљем

²⁶⁷ K. Rahner, *Ibid.*, 189. :*"Aber wenn wir die Geschichte als eine denken, dann ist diese Geschichte, auch wenn sie gleichsam ins Offene einer Zukunft geht, gerade darum und insofern von dieser Zukunft getragen. Das Ziel ist nicht nur das, was als nicht Vorhandenes in der Geschichte hergestellt, gemacht, erreicht wird, sondern auch schon 'causa' finalis, Ursache, bewegendende Kraft der Bewegung auf das Ziel. Erst dann ist schlechthin unwiderrufliche Selbstmitteilung von beiden Seiten aus gegeben und geschichtlich – kommunikativ in der Welt anwesend."* Такође упоредити са Еп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008, 32.: *"Библијска есхатологија, као што смо већ рекли, претпоставља долазак Месије и остварење Царства Божјег на земљи... То значи да је рођење Христово долазак есхатона у историју."*

да се оствари Царство Божје. Христос као истинити Спаситељ и Месија је уведен у историју делатношћу Духа Светога и тиме је већ почела да се остварује есхатолошка димензија у историји будући да је Началник Царства Божјег дошао у историју. Христологија која тражи изгубљеног у историји човека претпоставља, дакле, чињеницу да је потребно да апсолутни Спаситељ, што Христос јесте, буде не само Бог него и истински човек. То је Бог који је постао истински савршени припадник човечанства што уосталом сведочи и христолошки догмат: Исус Христос, Син Божји и Бог Син, је уистину и човек, припадник човечанства, припадник човечанства у биолошком смислу речи, човек који је у својој духовној, самилосној и харизматичној субјективности једнак као и ми, с тим да рођење Христово и начин Његовог оваплоћења јесу Божја делатност, али делатност на коју је достојан припадник људског рода кроз личност Богородице пристао својом слободном вољом, саображавајући своју вољу вољи Бога Оца. Богочовечност Христова се не сме разумети као да би се Бог, односно Логос, са циљем сотириолошког деловања у извесној мери обукао и прикрио привидном човечношћу како би се показао у историји унутар света. То не би била православна христологија, јер је Христос заиста истински човек, Богочовек, он једноставно поседује све што припада једном човеку у контексту савршености. Темелни христолошки израз стога и јесте *оваплоћење (утеловљење) Христово*, материјализацију божанског Логоса у људском телу. На Јовановим речима из *Јн 1, 14* – *ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο* заснована је суштина христолошког догмата о божанском Логосу и у потпуности изражен анти – докетистички став јеванђелске поруке.

Било би умесно присетити се како је рана Црква морала да се својом експлицитном христологијом супротстави извесним раним јересима: докетизму и гностицизму. Ове јереси су сматрале да Бог као духовна субјективност и трансценденција, будући да је апсолутно узвишен у односу на материјални свет, може да се приближи само у духовном смислу палом свету и човеку и више на неки психотерапеутски начин помогне свету. Ту нема онтолошког спасења и зато је рано хришћанство морало да се бори са чистоту христолошког догмата почевши већ употребом списа светог апостола Јована. Христологија која тражи човека и човек као прималац христолошке поруке подразумева чињеницу да је Бог приликом оваплоћења заиста обухватио материјалну људску телесност. Логос самог Бога Оца поставља ту телесност као историјску реалност и то тако да та телесност заиста

одражава Његову божанску љубав и Личност Логоса, као и да му може омогућити да заиста присуствује у свету. То је, дакле, једна страна христолошког догмата. Потребно је размотрити и другу страну како би се разумела христологија као трансцедентална христологија: једини Субјект који делује у личности историјског Христа јесте Субјект Бога Логоса који се оваплотио, те оваплоћење никако не подразумева настајање неке нове личности. Логос који се оваплотио остаје иста Личност, која је примила људску природу, и тако смо дошли до значајне терминологије традиционалне христологије која термином "*ипостасно јединство*" (*υποστατική ένωση των δύο φύσεων*) на изузетан начин излаже догмат о Божјем очовечењу.

Следећи учење светих Отаца Цркве, Православна Црква пројављује христологију која описује реално постојање двеју природā у Христу. Притом је Црква верно сачувала "јовановску" *логос – христологију* која истину богооваплоћења обзнањује учењем о оваплоћеном божанском Логосу, Исусу Христу, у Којем је и поред разлика између природā у потпуности сачувана јединственост и једност Личности Богочовека. Једна и јединствена Личност Богочовека је Носилац обеју природā и, притом, та иста Личност не допушта да људска природа у њој буде другоипостасна али ни безипостасна јер је сām Логос као Личност преузео њену реалност (не у смислу да је дошло до постања нове ипостаси). Већ смо истакли да је Црква дефинисала ово христолошко учење прихватајући под прокириловским христолошким интенцијама Леонтијево учење о "уипостазирању" људске природе у Христовој Личности. Подсетимо се и чињенице да је и Прокло, патријарх цариградски, у свом *Томосу Јерменима* тумачио израз светог Кирила *μία φύσις са μία ύπόστασις* приликом разматрања богословског термина *једна природа Бога Логоса оваплоћеног*. Дакле, људска природа Христова је реална, али она не поседује нову ипостасну реалност јер је Ипостас (Личност) која је носилац те природе једино и само Личност предвечног Бога Сина који се оваплотио. Зато и говоримо о предвечном Сину Божјем који је силазећи из есхатона у историју постао савршени Човек. Следствено томе, још и Мелитон Сардијски када описује две природе у Христу описао их је тако да су у питању "два суштаства" која припадају једном Логосу.²⁶⁸ Христова Личност је једна и

²⁶⁸ PG 5, 1221 a.

јединствена и пре и после богооваплоћења што је садржано и у учењу светог апостола Павла – *Исус Христос је исти, јуче данас и до века* (Јев 13, 8). У таквом Господу Исусу Христу две природе спојене су у ипостасно јединство остајући и након сједињења несливене: несливене на такав начин да се не може говорити о раздвајању него само о њиховим разликама. Ово је веома важно јер *разлика између природā и раздвајање између природā није исто*. Зашто то можемо тврдити? То можемо тврдити из поузданог разлога јер *разлика* подразумева *стање* по којем се појмови разликују један од другог, и зато се може тврдити да је телесна природа према разлици остала оно што јесте при чему је божански Логос, Христос остао оно што јесте. Христос није одвојен ни од једне од ових двеју природā јер је њихов Носилац, и у тим двама природама се може Он препознати као Један и јединствен, на начин да је Он у *двама природама познат*.

Православним хришћанским учењем о богооваплоћењу потребно је, дакле, закључити: Христос је заиста човек са свиме што је тиме исказано, са својом човечанском реалношћу, материјалношћу и са својим учешћем у историји козмоса, у историји која пролази кроз тескобу смртности али и у историји којој Он доноси бесмртност. У тој објави Христа као апсолутног Спаситеља и Победитеља над смртношћу имплициран је појам ипостасног сједињења двеју природā у Христу што сачињава прави садржај хришћанске науке о богооваплоћењу и тиме је дат један појам о вери који чини разумљивим то што се у историјској христологији исказује као ипостасно јединство, као богооваплоћење. Ипак, богооваплоћење није крајња сврха него почетак изливања божанске милости у Тајни новозаветног испуњења обећања датих старозаветном човеку: Месија као Цар и Началник обећаног Царства ће доћи на свет преображавајући обећање у испуњење и доносећи нови, одвека Божјом љубављу жељени, бесмртни начин постојања за човечанство. То испуњење је посведочено Васкрсењем Месије Исуса Христа. У складу са тиме, богооваплоћење је догађај који води обновљењу живота и васкрсењу и стицању бесмртности за све људе победом Господа Исуса Христа. То је описао и свети Максим Исповедник како смо већ истакли говорећи о "Тајни Христовој". Теологија наглашава да се оваплоћење Господње догодило "ради нашега спасења" и да оно у Божанство Логоса не уноси никакву промену *будући да је Логос непроменљив*.²⁶⁹ Зато је апостол Павле оставио писану христолошку

²⁶⁹ Упоредити са К. Rahner, Ibid., 200.

мисао о *Исусу Христу који је исти јуче, данас и довека* (Јев 13, 8).²⁷⁰ Како бисмо, дакле, могли објаснити одредбу односа између двеју природā унутар *unio hypostatica*, поред свега напред истакнутог у односу на појам човековог обожења? Можемо ли да то што зовео оваплоћењем Бога Логоса применимо и на питање човекове самотрансценденције? Наравно, то је управо омогућено историјским догађајем богооваплоћења. Догађај ипостасног сједињења двеју природā у Логосу омогућио је обожење члановима Цркве, и, божанском милошћу, *тима је омогућена самотрансценденција човека у смислу да се човек може у историји и козмосу приближити Божјем животу, јер самосаопштење Божје човеку исказано је историјски и козмички, у Личности обећаног Месије Христа*. Притом, подсетимо се да такво самодаривање Бога човеку јесте милосни, благодатни дар, безусловни дар, јер је имплициран безусловном љубављу. Бог није одустао од своје првобитне намере да свет постање Његово Царство. Божји план о томе се испуњава првобитно кроз спомен обећања (у Старом Завету), кроз спомен испуњења (у новозаветној историји), а као пуноћа спасења приликом Другог Доласка Месије – Христа.

У Христу је тај спомен обећања испуњен за све људе и ту имамо оно што подразумева *unio hypostatica*: Бог је постао историјски човек да би човек већ у историји постао "бог" по благодати (обожен), при чему ће се истина његовог бића у слави пројавити у будућем Царству Божјем. Милосрђе Божје упућено свим људима путем "христологије која тражи" за спасење и *unio hypostatica* у једној Личности Исуса Христа подразумевају се заједно и означавају слободну Божју намеру за натприродни домострој спасења. У Христу се догађа самодаривање Божје човеку, свим људима, на такав начин што Бог жели Себе саопштити и даровати у благодати и слави. Дакле, уколико, као што верујемо, реалност Исуса Христа, у којој се догађа самодаривање Божје читавом човечанству, заиста јесте ту, у историји за нас, онда та реалност не само да је представљена Богом него је та реалност *сām Бог у историји*.²⁷¹ И управо о томе сведочи *unio hypostatica*: да се у људској реалности Богочовека Исуса Божја спасоносна воља заиста потврдила,²⁷² и да је омогућено Божје

²⁷⁰ Ἰησοῦς Χριστὸς ἔχθες καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

²⁷² Упоредити са К. Rahner, Ibid., 202.: "Soll also die Wirklichkeit Jesu, in der als Zusage und Annahme die Selbstmittlung Gottes absoluter Art and die Gesamtmenschheit für uns da ist, wirklich die unüberholbare und

самодаривање човеку као дар безусловне светотројичне љубави, као и да је спасење човека извршено почевши од спомена обећања и богооваплоћења до крсно – пасхалне и васкрсне победе Христове и до Његовог славног Доласка у будућности.

7. 3. Богочовек Христос, Свети Дух и есхатон

Спомен Божјег обећања у Старом Завету, како смо напред истакли, прешао је у спомен испуњења у новозаветној историји јер је човечанству дошао Христос као Началник Божјег Царства. Ово нам указује на чињеницу да када говоримо о есхатологији као ишчекивању Царства Божјег то укључује два елемента: 1. Личност Месије Христа који сабира око Себе (и који се дарује и саопштава) и 2. Оно што се сабира око Месије, а то је народ Божји (који прима дар и саопштење Божје).²⁷³

На основу библијских сведочанстава присутност есхатона у историји омогућена је Личношћу Светога Духа, Који указује да се приближило Царство Божје у историји (упоредити са Дап 2, 17). Месија је дошао у историју делатношћу Светога Духа, кроз оваплоћење, и сједињење Месије са човечанском природом имплицирано је благодаћу Духа Светога. Истом делатношћу се догодио и спасоносни догађај Васкрсења Месије када је слободно рећи да је Бог Отац потврдио да је Исус Христос Његов љубљени Син тиме што је васкрсао Исуса Духом Светим. Све ово упућује на веру у то да појам присуства есхатона јесте садржан на догађају доласка Месије – Христа на свет и на сабрање народа Божјег око Њега. То сабрање је од новозаветног периода омогућено у Цркви, мада још у старозаветној епохи можемо говорити о старозаветној цркви која настаје позивањем праведног Авраама да следи Божје обећање и да напусти град Ур Халдејски. Међутим, било би целисходно додати и следеће: пре стварања света, Бог је већ замислио да свет постоји као Црква Божја, при чему нарочито имамо у разматрању мисао светог Максима Исповедника који је указивао на Цркву као Тајну Христову која је предзамишљена и пре

endgültige Zusage und Annahme sein, dann muß gesagt werden: sie ist nicht nur von Gott gesetzt, sondern ist Gott selbst."

²⁷³ Упоредити са Еп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008, 29.: "На основу ове вере главни елементи есхатона су Христос и сабрање народа око њега."

стварања света.²⁷⁴ Црква је Светим Духом есхатолошка заједница што је, следствено томе, повезано и са онтолошким импликацијама јер у Цркви, односно у заједништву са Христом све што је створено има истинско постојање. У складу са тиме можемо рећи да је богооваплоћење већ присутан есхатон, мада његова пуноћа долази у будућности, као и то да је човек створен и замишљен да оствари себе као личност у заједници са Месијом – Христом. Посебно је то садржано у нашој вери да есхатон као заједница Бога Сина са човеком и козмосом јесте истинско постојање и човека и козмоса, а то подразумева њихово бесмртно постојање, благодаћу, јер је бесмртан Бог Син који је кроз оваплоћење сишао у свет. Митрополит Јован Зизиулас подсећа на то да је свети Атанасије Велики истицао да делатност Светога Духа и делатност Христа ступају заједно и истовремено.²⁷⁵ Овде је веома важно разумети да је христологија истицање икономијског дејства које припада и оваплоћеном Логосу и Светоме Духу Утешитељу. Истинска христологија, стога, јесте сама по себи схватљива у светлости њеног пневматолошког контекста, односно са пневматологијом. Само таква – *пневматолошка христологија* – представља несумњиво полазну тачку у еклисиологији као и у есхатологији.²⁷⁶

При разматрању синтезе које су импликације синтезе између христологије и пневматологије, целисходно је узети у обзир оне библијске извештаје који казују и да је рођење Христово и Његово помазање као и Васкрсење било у потпуности у Духу Светоме. Импликације овакве библијске егзегезе указују на посебну делатност Духа Светога по питању христологије. Како можемо разумети Личност Богочовека по том питању? Ово је веома важно да разумемо будући да се импликације вере у Христа односе и на то како ће човек, као личност, пројављивати шта и каква је његова вера. Одговор је у следећем значењу: Личност Богочовека Христа истински и једино је могуће разумети у благодатној светлости Духа Светога у Којем се Христос појављује као Личност односа, као односна Личност. Дословно, Христос се у пневматолошком контексту разуме као Личност у правом смислу те речи. Свето Писмо сведочи о Христу као о "корпоративној Личности" а

²⁷⁴ Еп. И. Мидић, *Ibid.*, 30.

²⁷⁵ J. D. Zizioulas, *The One and the Many – studies on God, Man, the Church and the World Today*, Sebastian Press, 2010, 76.: 'Equally, Athanasius argues later that it is impossible to accept the Son without the Spirit, for they belong together.'

²⁷⁶ *Ibid.*, 77.

светоотачка мисао Га описује као рекапитулацију човечанства, као и целокупне творевине. Христос се тако односи према својој мистичком Телу – Цркви и према човечанству као спасеном народу Божјем. То одношење Христово омогућено је делатношћу Светога Духа, односно могуће га је разумети у светлу пнеуматологије. Свети Дух чини да реалност тих одношења буде – односна, а у складу са тиме и апостол Павле разуме ту делатност преваходно у употреби термина "Животодавац" и "Дух заједнице" који се односе на Светога Духа. Иако је Христос телесно одсутан из света, Он је и "овде невидљиво са нама" у Литургији, што је омогућено Духом истине. То и указује на чињеницу да Христос постоји на надсветски начин, присутан у Литургији као истински Богочовек.²⁷⁷

Крштени и Литургијом препорођени, верни се у истину налазе у Њему (Христу). То значи: када литургијска молитва каже да се Он "невидљиво налази" међу нама, она нас тиме уверава да Он постоји "видљиво", али да се да видети само под светлошћу благодати Духа Светога и уз помоћ нових – душевних и телесних – чула вере. Другачије речено, Господ стварно постоји и да се видети као Живи Бог "ипостасно", у Личности Богочовека. Он теши нашег унутрашњег човека и спасава читаву нашу природу "нетварним божанственим просветљењем и благодаћу која се види невидљиво и познаје несазнајно (свети Григорије Палама)...", истиче на посебан начин архимандрит Василије Гондикакис.²⁷⁸ Зато и тропар Празника Педесетнице описује да је Свети Дух онај који "саставља целокупну установу Цркве". Веома је значајно запазити да се делатност Духа везује за време након Васкрсења Христовог означавајући есхатолошко време у историји.²⁷⁹ Царство Божје се, у складу са тиме, може постоветити са присутношћу Светога Духа о чему је писао и свети Максим Исповедник, "да дође Царство Твоје, то јест Дух Свети".²⁸⁰ Када прихватимо овакво разумевање пнеуматологије, есхатологије и христологије и сама Литургија неће бити схватана прозападњачки – само као понављање догађаја из прошлости, него и као догађај оприсутњења Васкрслога Христа у садашњости

²⁷⁷ Упоредити са В. Гондикакис, *Света Литургија – Откривење нове твари*, превео са новогрчког језика Еп. И. Буловић, Нови Сад 1998, 118.

²⁷⁸ Ibid., ibid.

²⁷⁹ Упоредити са Ј. Зизијулас, *Евхаристија и Царство Божје у Црква у "Тајна пројављења – огледи из евхаристијског богословља"*, превео са новогрчког Н. Милошевић, Пожаревац 2012, 84.

²⁸⁰ PG 90, 885.

што је омогућено силаском Светога Духа у евхаристијском богослужењу. На ово је подсетио митрополит Јован Зизијулас који је истакао да ако би Евхаристија била само понављање једног догађаја из прошлости без указивања на есхатон, тада би се поставило питање зашто се за време Литургије не понавља верно (хронолошки) пракса Тајне вечере, сагласно којој је Христос најпре благословио хлеб и вино а затим изговорио речи установљења, док у литургијском богослужењу то бива обрнутим редом, то јест прво се изговарају речи установљења а потом следи дело претварања дарова у Тело и Крв Христову, што претпоставља силазак Светога Духа.²⁸¹ И христологија и еклисиологија су, следствено томе, повезане са пневматологијом и есхатологијом (есхатоном). Присуство Христово у свету, односно у Литургији оствариво је у пневматолошким и еклисиолошким оквирима. Стога, веома је важно направити синтезу христолошке и пневматолошке димензије Цркве. Иако је можда и могуће дати исказ да институционални елементи црквене заједнице (сакраментални живот заједнице) почињу од христологије, та истинска христологија подразумева као интегрални део и пневматологију.

7. 4. Изворна теологија Христовог Васкрсења као основно полазиште за христологију уопште

Већ је истакнуто да се веза између бића Божјег и бића човековог проналази у оваплоћеном и Васкрелом Христу и у светој историји спасења. Та историја није само једна арена у којој се води борба човекова против друштвеног зла него арена у којој човек води борбу против очаја и смрти. Историја спасења у Христу има превасходно онтолошки карактер, па тек онда социјални јер подразумева да човек Христом превазиђе смртност, да је победи и да стекне благодатну бесмртност. Зато, када мислимо на историју спасења која је омогућена у Христовој Личности, иако се у контексту подразумева да природа створених бића јесте – створена, истовремено створена бића у таквој сакралној историји учествују у благодатним енергијама Божјег живота.²⁸² Упркос својој трансцедентности Бог је, што је веома важно, открио Себе нама у Христу. Ово самодаривање Божје човеку,

²⁸¹ J. Зизијулас, *Idem*, 85.

²⁸² J. D. Zizioulas, *The One and the Many – studies on God, Man, the Church and the World Today*, Sebastian Press, 2010, 35.

омогућено Христом, јесте и тема есхатолошке мисли апостола Јована Богослова који је рекао да *"ћемо Га видети као што јесте"* (1 Јн 3,2).²⁸³ Оно на шта је свети апостол мислио јесте Откривење са онтолошким контекстом и посебно Откривење Бога као Личности, или, речено језиком Кападокијских Отаца – *како Бог јесте*.²⁸⁴ То будуће искуство које библијски текст обећава јесте и личносно и искуствено и у вези је са чињеницом да када смо спашени у Личности Сина Божјег, као деца Божја, имамо могућност да Христовог Оца зовемо нашим сопственим Оцем, речју *Авва* која изражава најсуптилнију везу са Богом као Оцем (Гал 4, 6-7).²⁸⁵ То посиновлeње човека у Христу има онтолошки карактер и повезано је са оним што се, према светом Максиму Исповеднику, зове *бићем* као *добро-бићем* и *вечно-бићем*.²⁸⁶

На тај начин, када смо усиновљени као синови Божји у Јединородноме Сину Божјем по природи, однос који постоји између Оца и Сина понуђен је и нама у Светоме Духу, при чему се реализује онтолошка димензија нашег спасења (ово ћемо посебно описати у наредном поднаслову). Догађај Васкрсења Христовог је пројавио да се љубав Бога Оца свету пројављује у Личности Сина Божјег, Исуса Христа, јер је Бог тиме што је васкрсао Исуса показао да је Исус заиста Његов љубљени Син. Након догађаја Васкрсења Христовог, хришћанин има природну жељу за сазнањем шта је истина света, више него шта је реалност света. Заједно са Васкрслим Христом хришћанин хода кроз историју знајући да је смрт побеђена, и да познање Истине Божје јесте могуће као слободан сусрет са Васкрслим Сином Божјим што је делатност Бога Оца Духом Светим. Зато је Личност Васкрслог Христа извор сваке аутентичне теолошке мисли јер подразумева Христову Парусију, у оквиру пасхално – пентикосталне тајне, Христово ипостасно откривање и даривање нашој слободи и љубави.²⁸⁷ На тај начин сврховитост теологије уводи човека у

²⁸³ Ἀγαπητοὶ νῦν τέκνα θεοῦ ἔσμεν, καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῆ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτόν, καθὼς ἐστίν.

²⁸⁴ J. D. Zizioulas, *Ibid.*, 35.

²⁸⁵ Ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· ἀββα ὁ πατήρ. ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλ' υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.

²⁸⁶ J. D. Zizioulas, *Ibid.*, 36.

²⁸⁷ Упоредити са Еп. М. Васиљевић, *Догмати и живот Цркве између трансцедентности и контекстуалности* у *"Српска теологија данас 2011."*, зборник радова, Београд 2012, 221. Владика Максим

присуство Васкрслога Спаситеља Који је присутан међу нама што се тиче онтологије и вечног постојања човека. Зато бисмо рекли да је теологија Цркве превасходно опис тог и таквог искуства заједнице у којој она богословствује ходећи вером и новим начином постојања *онтолошке радости* који је утемељен на искуственој заједници са Васкрслим Божјим Сином. Имајући ово у виду, црквеној теологији је страна свака метафизика патње, па и кенотичка теологија у којој нема претпоставке новопасхалне радости. Христова васкрсна радост има примат и над радосном тугом јер етос Литургије има такву интенцију да уводи само у радост Онога који је заиста васкрсао, следствено томе, у Литургији свака радосна туга прелази у ту *новопасхалну радост*.²⁸⁸

На основу тога можемо бити сигурни да догађај Васкрсења Господњег открива ту нову реалност по питању христологије у односу на њено разумевање. Посредством свог славног Васкрсења Христос је потврдио да је Он апсолутни Спаситељ. Христос је тај Син Божји којег жели исказати новозаветна и црквена христологија, Он је Логос Божји, преегзистентни Логос са Његовом људском реалношћу као таквом – наравно, због његове слободне жеље да прими ту реалност – а да се тиме не западне у "двоструко синовство" што је одбацила класична христологија потврђујући апсолутност једнога Сина – Господа. Јер Он није "слуга" у неком низу пророка̄, Он је, дакле, Син; Он не пружа само неку реч о Богу, Он је, дакле, као Личност Реч Божја: Он као Логос Који нам је исказан у свему ономе што је Он био, што јесте и како је коначно пројављено Његовим Васкрсењем. Нама је исказана христологија која полази од јединства Исусове Личности и искуства Његовог Васкрсења. Када се говори о новим контекстуалним интерпретацијама класичне правоверне христологије то мора остати полазна тачка као и то да је место сусрета, односно сједињења двеју природā Личност преегзистентног Логоса зато што је један те исти Логос Божји Субјект, ипостасни Поседник (Носилац) тих двеју природā. Наука о *unio hypostatica* следствено имплицира и христолошки домен науке о *communicatio idiomatum*, односно о томе да природе у Христу се не мешају да би дале трећу природу него се међусобно тако односе (обавезно истичемо да Логос њима делује у том одношењу јер

је целисходно нагласио да Христова *Пар-усија* (присуство) представља откривење Личности Његове у пуноћи, личносно деловање постојања, долазак из одсуства у при-суство.

²⁸⁸ *Ibid.*, 212.

природе не могу саме да делују без Личности Логоса (!) да постоје нераздељиво (опет, по Логосу, не саме од себе (!) и непомешане, несливене (међу собом). Прави Субјект и Вршилац радње, и у онтичком и логичком смислу, јесте Логос Субјект Који је *преегзистентан у односу на то сједињење природā* (Несторије ово није уважио и зато је пао у христолошку јерес). Из тога произилази да би хришћанин требало да најпре неспутано и са сигурношћу пројављује такву христологију у своме животу, у једној вери Цркве, нарочиту у односу на веру у њеног Васкрслог Господа. Такав хришћанин врло добро познаје значење апостолских речи упућених Спаситељу: *Господе, коме ћемо отићи? Ти имаш речи живота вечнога* (Јн 6, 68).²⁸⁹

На основу претходно реченог целисходно је размотрити још једно теолошко питање: ако знамо да је истина у есхатону, поставља се питање зашто већ та истина није у пуноћи пројављена још на почетку времена? Одговор на ово питање ћемо потражити у христологији Васкрсења, или *пасхалној христологији*. На почетку рецимо да је Христос као оваплоћена Истина ипостасно открио Себе као Истину у своме славном Васкрсењу и тај догађај, догађај Васкрсења Његовог, већ представља један догађај из есхатона (суштински есхатолошки догађај)!²⁹⁰ Разматрајући суштину објављивања и самосаопшења божанске Истине од неких догађаја, христолошки посматрано тај догађај који је изнад свих других у сакралној историји је – догађај Христовог Васкрсења. Зато, Истина из есхатона је већ пројављена, јер *Васкрсење Христово јесте есхатолошки догађај који се десило у историји* (или историјски догађај који је пројавио есхатон). *Догађај Васкрслога Господа представља фундаментални основ истинске христологије*. За прве библијске хришћане у палестинској заједници било је битно нагласити да Васкрсење Христово показује да Исус Христос јесте есхатолошки Месија. Следствено томе, сазнање о Месији се не базира на првенствено неком епистемолошком нивоу макар он био постављен и као импликација библијске егзегезе, него превасходно на *васкрсном искуству Христа* које је након Вазнесења Његовог и седења са десне стране Богу Оцу доступно у светој Литургији. Онтологија љубави Христове која подразумева заједницу човека са Богом показује Васкрсење Христово истинском светлошћу за разумевање христологије. Васкрсли Христос

²⁸⁹ Ἀπεκρίθη αὐτῷ Σίμων Πέτρος· κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις.

²⁹⁰ Упоредити са Еп. М. Васиљевић, *History, Truth, Holiness*, Sebastian Press, 2011, 36.

је сео са десне стране Богу Оцу. Богочовек је Посредник за цело човечанство, Посредник између Бога и људи. Христове речи из *Јн 17, 1-26* нам откривају управо онтолошки смисао христолике љубави, Христос се молио да они које му је Бог Отац поверио буду заједно са Њим како би гледали Христову есхатолошку славу која му је дата од Бога Оца јер Га је Бог љубио пре постања света. Христос се, знајући да се враћа Оцу своме, молио да оне које му је Отац дао, Отац сачува у своје Име јер они остају у свету. У том свету је могуће имати Христову радост (онтолошку Христову васкрсну радост) и то у њеном испуњењу. Знајући да они које му је Бог поверио остају у свету, Христос се није молио да они буду узети од света, него да буду сачувани у Божје Име, да буду сачувани од злога. *Посвети их истином Твојом: реч Твоје јесте истина* – изразио је Спаситељ у својој *Првосвештеничкој молитви* указујући на то да познање Истине јесте могуће код оних који су у свету, али то познање јесте благодатни дар Божје љубави и милости. Васкрсење Христово је, дакле, повезано са описаном онтологијом љубави, јер Васкрсли Богочовек у своме сећању чува "оне које му је Отац дао". Христово посредништво и месијанство омогућују човечанству да оно има истинско заједништво са Богом Оцем.

У складу са тиме, христолошки посматрајући, оно што у потпуности доноси победу над смрћу и над пропашћу јесте догађај Васкрсења Спаситеља, док је оваплоћење Његово почетак пута ка тој победи. Зато је христологија увек *про-васкрсна, про-пасхална*. Танатолошки проблем је суштински проблем човека и решење овог проблема може се пронаћи у пасхалним доменима христологије: Христос је заиста победио смрт и васкрсао као Првенац од оних који су умрли. У Њему је на есхатолошки начин већ побеђена смрт оних који су умрли, који ће искусити васкрсни живот приликом Његовог поновног Доласка. Описујући импликације Васкрсења Христовог по вечни живот људи, апостол Павле је истакао да након васкрсења умрлих и чудесног преображења у бесмртност живих хришћана који буду у животу дочекали Долазак Господњи (последња генерација хришћана неће имати искуство смрти, него искуство преображаја у бесмртност прослављених тела), Христос ће укинути сваку власт и хијерархију предајући Царство Богу Оцу. Васкрсење Христово укида све облике хијерархије створених бића какве је познавала јелинска онтологија или, пак, јеврејска онтологија, стога је библијски псалмопевац усхићено узвикнуо "*Ко је тај Цар славе?*" (Пс 24, 8) задивљен догађајем да је један Син Човечји сео

са десне стране Богу Оцу као *једносуштан, еквалан Богу по божанству*, што указује на то да људска природа кроз Личност Христову учествује у слави и прослављењу које јој је донео Богочовек. Другим речима, људска природа аутентично учествује као прослављена у Личности Васкрелог Богочовека.²⁹¹ Христово оваплоћење које се догодило у историји, најзначајнији историјски догађај, афирмише историју; истовремено, есхатолошка реалност догађаја Васкрсења Христовог ослобађа од окова историје, сведочећи о томе да догађај Господњег Васкрсења даје значење и творевини, и богооваплоћењу и, следствено томе, историји.²⁹²

7. 5. Онтолошке импликације догађаја оваплоћења Сина Божјег и евхаристијског начина постојања по хришћански живот данас, односно по човека и природу

Како онтологија представља реч о бићу као таквом, сасвим је евидентно да истинска онтологија има за своју сврху да изнесе говорење о истинитом постојању бића. Такво истинско постојање бића полази са становишта питања живота, односно егзистенцијализма и са становишта проблема танатологије. То значи да се онтолошка питања решавају сагледавано у истини бића, како решити појам истине бића у односу на оно што угрожава феномен бића а то је феномен смрти. Старојелинска мисао била је дубоко прожета интенцијом онтолошких настројења, међутим, проблем који је јелинску онтолошку мисао доводио до недоумица по питању одговора (самим тим и до плурализма одговорā) јесте увиђање да је свет подложен променама (пролазности) и да су створена бића смртна. Јелинска мисао је ишла аналогично да ако су бића смртна то онда значи да нешто друго што се тиче постојања бића даје и потврђује њихову истинитост, а то је нешто што није пролазно. Јелински одговор је пронађен у феномену природе: истина бића се налази у природи, односно суштини, јер су бића пролазна и смртна, док суштина, према јелинској класичној мисли, јесте нестворена и, комплементарно томе, вечна. Када се говори о јелинској мисли у односу на вечност природе полази се од јелинске вере да је свет, козмос, вечан. У том разумевању света није постојало библијско разматрање о стварању света који је створен ни из чега, што претпоставља да свет није вечан. То ће донети људској мисли

²⁹¹ Упоредити са Еп. М. Васиљевић, *History, Truth, Holiness*, Sebastian Press, 2011, 41.

²⁹² *Ibid.*, 43.

библијско разумевање света са нагласком да свет није вечан али је створен за вечност, односно створен је да достигне заједницу са јединим вечним Богом.

Ипак, за разлику од библијске космолошке егзегезе, старојелинска космолошка мисао је била радикално другачија. Разумевање света као вечног света повлачи и мисао о свету који је беспочетан, нестворен. Епископ Игнатије Мидић целисходно истиче да су постојала два параметра која су чинила базу оваквог јелинског закључивања: а) за старе Јелине појам материје је бескомпромисно имплицирао појам вечности, и б) повезивање појма о Богу са појмом света било је *изван дијалектике створено – нестворено*, што значи да се свет аутоматски доводио у везу са вечношћу Божјом,²⁹³ јер појам религијског монотеизма није био стран класичној јелинској мисли. Посматрајући како је свет уређен и складан, леп и хармоничан, класични философи су постојање таквог света доводили у везу са присуством божанства у том свету јер су све то атрибуту који се односе и на божанско. Можемо потврдити да је тај метод, али *из перспективе хришћанске дијалектике створено – нестворено*, примењен у истом контексту у такозваном *космолошком доказу о постојању Бога* који до данас чини веома важан одељак у приручницима за хришћанску апологетику. Међутим, са том разликом да када хришћанска апологетика посматра у свету, нарочито у човековом бићу одсејаје божанског, она полази са библијског становишта да је свет створен, а Бог је нестворен. Постоји још једна велика разлика у два поставкама по питању Божјег постојања: у јелинској мисли Бог није био слободан јер је био подложен постојању своје суштине која је имала првенство што је означавало детерминизам у јелинском схватању Бога. Међутим, у јудео – хришћанском разумевању Бога, божанска Личност (Личности, када се мисли на троједног Бога) је апсолутно слободна и у том смислу можемо говорити о *онтолошкој слободи* када се разматра питање Божјег постојања. Ово већ указује на чињеницу да хришћанско разумевање онтологије не налази њено извориште у природи и суштини као основу свега постојећег него се одговори на онтолошка питања проналазе у Богу и заједници човека (и природе, односно света) са Њим. Веома је важно нагласити да представници хришћанске теологије, свети Оци, приликом наглашавања да је свет створен, нису под светом подразумевали безличну

²⁹³ Еп. И. Мидић, *Сећање на будућност*, Пожаревац 2009, 90.

општу природу него мноштво конкретних бића која би ради стицања бесмртности требало да стекну заједницу са Творцем.²⁹⁴ Зато је потребно нагласити да се та заједница бића са Богом остварује у Христовој Личности, јер су та бића и створена кроз Њега те и јесте целисходно да се у Њему и спасу. Онај који се оваплотио, Господ Исус Христос, је Носилац икономије спасења створених бића и целога света јер је воља Божја да све што је кроз Христа створено кроз Христа буде и спашено.²⁹⁵ Све што се догађа љубављу Христовом, а тиче се спасења света, у вези је и са Личношћу Оца и са Личношћу Светога Духа, јер у Христу се пројављују и Отац и Свети Дух својом делатношћу. Зато и не раздвајамо различите икономије по питању домострија спасења код трију Личности Свете Тројице, него правимо синтезу између њихове делатности, као што је веома важно успоставити синтезу између христологије и пневматологије, да бисмо могли говорити о *пневматолошкој христологији*, што сво истакли напред у претходном поднаслову.

Таква *пневматолошка христологија* упућује на то да је истинска онтологија (а то је она која се бави питањем превазилажења смртности) упућује на то да Личност Духа Светога у Христу као Носиоцу икономије спасења ослобађа човека од смрти. Онтологија у хришћанству управо говори о томе: да је човек створен да би превазишао (победио) смрт и да би вечно постојао као сунаследник Божји. Те исте закључке пружа и правилно разумевање есхатологије: есхатологија је, по суштини своје интенционалности, реч о спасењу свега створенога у Христу и вечном животу свега створеног у Царству Божјем. Не би било умесно запоставити библијско учење да ће будуће Царство Божје бити на Земљи, преображеној и спашеној. На то упућују и Христове библијске речи – *Блажени кротки јер ће наследити земљу* (Мт 5, 5).²⁹⁶ Онтолошке импликације догађаја икономије спасења оваплоћеног Сина Божјег указују на то да *вечно постојање јесте истина сваког бића*. Међутим како се то постиже ако је човек створено биће и његова слобода је, по питању онтологије, различита од Божје слободе. На претходним страницама истакли смо да *Бог поседује онтолошку слободу* што је веома важно да поново актуализујемо у нашем тексту.

²⁹⁴ Еп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008, 159.

²⁹⁵ Ibid., ibid. 28.

²⁹⁶ Μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.

Али, шта је са човековом слободом, јер и човек је слободно биће? Каква је његова слобода у односу на Божју? Веома је важно добити одговоре на ова питања како бисмо разумели на који начин се остварује истина бића – вечно постојање.

Човек, иако је слободно биће, и истинска икона Божја, он је и створено биће и сама чињеница да је створено биће (то јест, да му је биће дато) указује на то да човекова слобода *није онтолошка*, односно човеково биће (његова онтологија) *не зависи од његове слободе*. О томе је већ напред писано, али је потребно ту тему повезати са онтологијом и христологијом. Ту проналазимо конкретне егзистенцијалистичке домене хришћанске онтологије: човек жели да буде бесмртно биће и да та бесмртност буде импликација његове слободе. Ту се, такође, може приметити колико човек личи на Бога, колико је човек заиста икона Божја. Пошто је створено биће, а како жели да задобије вечни живот, потребно је да се човек својом слободом веже²⁹⁷ за постојање једне нестворене бесмртне Личности, при чему, наравно, констатујемо да је то Христова месијанска Личност. На тај начин *човекова слобода постаје инкорпорирана у Христовој онтолошкој слободи*, човек постаје нови духовно рођени човек у Христу и тиме задобија бесмртност и вечно постојање. Искуство вечног постојања стоји у вези са феноменом личности као вечно јединственог и непоновљивог бића. На основу искуства спознаје светотројичне заједнице љубави имплицативан је закључак да је личност јединствена и непоновљива у слободној заједници љубави са другом личношћу. У Христовој Личности човек посредством Светога Духа остварује и ове благодатне енергије антрополошког и просополошког контекста, приликом чега се увиђа да је Литургија, односно Евхаристија, посебна заједница која сведочи заједништво са Богом Оцем у Исусу Христу што је, наравно, у вези са сâмом Евхаристијом у којој је пројављен и догађај Васкрсења Христовог. Заправо, у том контексту може се тврдити да се Васкрсење Господње пројављује у заједништву са Богом

²⁹⁷ Веома је интересантно приметити да када говоримо о овом повезивању човека са Христом, као Источником човекове бесмртности, и да латински глагол *religare* који су користили Латини и у прехришћанској епохи значи управо *повезивање са божанством*. Ми смо свесни да је термин *Црква* управо према онтолошком садржају (јер је везан за *Литургију*) изнад појма *религије* (који не мора бити везан за Литургију), но, ипак смо сматрали за добробитно направити мали теолингвистички осврт у односу на догматику и лингвистику.

Оцем, Пресветом Богородицом, са светима. Заједница са Богом Оцем је она која је суштинска по питању идентитета Васкрслога Христа, односно та заједница је најважнија.²⁹⁸ Следствено томе, закључујемо да је вечни живот човека, и то као јединствене и непоновљиве личности, догађај евхаристијског заједништва у којем се потврђује и реалност присуства Васкрслог Господа Исуса Христа.

Посебно је потребно истаћи чињеницу да је Началник евхаристијске заједнице Васкрсли Спаситељ који чини да учесници те заједнице постану, такође, синови Божји у Њему, јер Бог у свом љубљеном Сину препознаје чланове евхаристијске заједнице као део свог света у Личности свог Сина. Евхаристија пружа члановима евхаристијске заједнице прилику да пројаве сопствену љубав и слободу према другим људима, чинећи их јединственим личностима, а целокупна заједница је сведочанство о реалности да у њој њени учесници добијају лични идентитет од Бога Оца, Бога који потврђује ту љубав заједнице и од Којег и потиче иницијатива за њено остварење. Црква се одазива на иницијативу позива Божје љубави о чему говори и именица "Црква" на јелинском језику ("скуп позваних"). Зато је целисходно да догађај Литургије, Евхаристије, посматрамо као лично искуство наше љубави.²⁹⁹ У претходним поднасловима истакнуто је да човек у заједници са Другим може остварити себе као јединствену личност, међутим, *потребно је да оствари себе као вечну јединствену личност, дакле, као личност у онтолошком контексту, а то је могуће у заједници са Личношћу која је сама вечна и бесмртна, у заједници са Богом* Који и потврђује и гарантује личност (ипостасност) и вечни живот човека, као и других људи па и природе са којима човек заснива заједницу љубави. Евхаристија је управо пројава свега напред истакнутог. Литургијски догађај као саборни догађај је у посебној вези и са есхатологијом и са просопологијом. У складу са тиме, вечно постојање и за човека, као и за природу, остварује се у евхаристијској заједници као задобијању бесмртности. Уласком у такву заједницу хришћанин улази у будуће Божје Царство које је истовремено и присутно мада не још и у својој пуноћи. Међутим, залог бесмртности и остварење јединствености личности на вечно постојећи начин је доступан у

²⁹⁸ Еп. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац 2008, 161.

²⁹⁹ *Ibid.*, 163.

онтолошкој аутентичности у тој заједници јер је Победитељ смрти, Васкрсли Христос, пројављен и присутан у Евхаристији чинећи њене чланове истинским личностима.

7. 6. а) *Christus in Eucharistia* – Христос у Евхаристији. *Veritas carnis in Christo ex mysterio Eucharistiae probatur* – Истинитост тела у Христу сагледава се и у Тајни Евхаристије.³⁰⁰

Свакако да је *Евхаристија* догађај који чини Христа присутним у свету. Христологија светог Лава управо у наставку наглашава светотајински домен христолошко – сотириолошке концепције за живот хришћанина сентенцом *Christus in Eucharistia vere praesens est* – *Христос је заиста присутан у Евхаристији*. Оно што је важно, то је да, као савремени теолози, обратимо пажњу на есхатолошку димензију Евхаристије, то јест да будемо сведоци таквог начина живота који ће пројављивати истину да је евхаристијско сабрање повезано са истином Царства Божјег које није само завршетак историје него Истина која се односи и на садашњост. Покушаћемо да видимо да ли Лав Велики наслућује нешто по том питању. Следствено томе, нас занима да ли Лавова христологија може указати на то да је Литургија икона Царства Божјег, односно икона есхатона. Наравно, приметимо да је Лаву стало до тога да прикаже да је Евхаристија понављање голготске Жртве и то заиста јесте главна тема у његовом учењу о реалности Христовог присуства у Евхаристији, јер је реалност Христовог присуства повезана и са пуноћом Његовог савршеног човештва које Лав жели да заштити. У својој *Посланици клиру и народу града Константинопоља*,³⁰¹ Лав је посветио један велики књижевни одељак присуству Христовом у Светом Причешћу. Он подсећа на то да ће од Цркве бити одбачени они који одбацују истину о реалности Христове телесности јер та реалност и учење да је Син Божји постао Човек потврђује се сваког пута када се дешава догађај Свете Евхаристије. Односно, истина тела (човештва) у Христу из Тајне Евхаристије се сагледава

³⁰⁰ Могуће је превести с латинског језика и на следећи начин: *Истина тела (човештва) у Христу се сагледава и доказује у Тајни Евхаристије* (комент. аут.)

³⁰¹ Leo Magnus, *Epistola LIX, Ad clerum et plebem Constantinopolitanae urbis*, PL 54, 866.

и доказује: *Veritas carnis in Christo ex mysterio Eucharistiae probatur*. Порицање учења о нашој телесној природи у Христу је супротно Јеванђељу и Символу вере, и као јерес води изопштењу од божанске милости. И Страдање и Васкрсење Господње догодило се у Спаситељевој телесној природи, и Свето Причешће указује на то да је Христос, будући Бог, постао и савршени Човек. У светотајинском распознавању духовне хране, Тела и Крви Христове, могуће је да сагледамо да у том дару небеске хране ми примамо Тело Онога Који је ради нас постао тело (телесан), истоветан нашем телу (телесности). И учесници евхаристијског сабрања, такође, својим уснама исповедају истинитост Тела Христовог.³⁰² Код овог тумачења Лавових мисли, можемо указати на наредна два закључка: Лав је мислио на потврдно "Амин" које верујући изговарају након речи установљења, "Узмите, једите, ово је Тело моје... Пијте од ње сви, ово је Крв моја Новог Завета која се пролива ради вас", као и на праксу западног хришћанског богослужења приликом причешћивања када причасник након епископских (презвитерских) речи "Тело и Крв Христова", одговара са "Амин". Иако је данашња пракса на западним евхаристијским сабрањима таква да епископ приликом причешћивања верника изговара само "Тело Христово", *Corpus Christi*, ми се држимо оног Светог Предања које сведочи да је у латинској Цркви првог миленијума епископ причешћивао верујуће са оба вида Причешћа, то јест и под видом посвећеног хлеба и вина, те је говорио не само "Тело" него "Тело и Крв Христова", *Corpus et sanguis Christi*. Практика причешћивања верујућих лаика само под видом посвећеног хлеба нарочито је присутна у западном хришћанству од периода Тридентског сабора (*Tridentum*) 1545-1563. године у Италији,³⁰³ који се између многих питања бавио и питањем сакраменталног живота Цркве.

³⁰² *Ibid.*, 868.

³⁰³ *Тридентски сабор* или *Tridentum* је деветнаести васељенски сабор Римокатоличке Цркве, одржан у неколико етапа у периоду од 1545. до 1563. године. Сабор је одржан превасходно као одговор на теолошке и еклисијалне изазове које је пред западни хришћански свет поставила протестантска реформација. Протестанти су се надали да ће имати право гласа на евентуалном учешћу у раду сабора. Римски епископи су се плашили да би учешће лутерана пољуљало ауторитет њихове древне епископске катедре. У најважнијим учењима, сабор је, дакле, током дужег периода од неколико година, потврдио Никео-цариградски Символ вере, важност Светог Писма и Светог Предања, употребу латинске *Vulgate* у Римској Цркви, учење о првородном греху, учење о седам светих тајни. Године 1551., лутерани су, ипак, успели доћи на другу етапу сабора са Меланхтоновим посебним исповедањем вере са називом *Confessio doctrinae Saxonicae*. Потврђено

Настављајући христолошко богословље у истој посланици, Лав Велики се у свом обраћању верујућим људима у Константинопољу егзегетски осврће на речи апостола Павла из *Посланице Ефесцима 1, 15-23*, како би Бог, Отац славе и Отац Господа нашег Исуса Христа дао Духа мудрости ради богопознања. Просветљење људског срца истинским познањем Бога доноси и наду и позив на спасење, као и обећање богатства славе Божјег наслеђа у светима Његовим. Величина силе Божје која се налази на верујућима, који и верују Његовим благодатним енергијама, посведочена је и тиме што је Бог Отац васкрсао Христа и поставио Га Себи са десне стране на небесима, изнад свакога началства, и власти, и силе, и господства, и изнад свакога имена што се може назвати, не само у овоме веку, него и у будућем; Христос као Господ свега и свију постављен је изнад свега за Главу Цркве, Цркве која је Тело Његово, *јер Отац благоизволе да се у Њему настани сва пуноћа* (Кол 1, 19). Овај део Павлових мисли Лав наводи са посебном намером – да би указао на то како, то јест у којој природи је Бог Отац уздигао Христа са десне стране Себи: *Према којој природи је Свемогући Отац уздигао свога Сина изнад свих ствари, и према којој природи је Он учинио подложним сву твар? Јер, Божанство Логоса (Deitas enim Verbi) је у свему истоветно и једносуштно Оцу (=Логос је једносуштан Оцу (коментар аутора), in omnibus et consubstantialis est Patri) и моћ је истоветна и код Нерођеног и код Јединородног, увек и вечно. Заиста, Творац свих природā, "кроз Кога све постаде, и без Кога ништа не постаде што је постало", узвишенији је од свих створења које је начинио, и створења која постадоше Њиме су подређена Њему коме и одувек припадају, јер Он јесте од Оца (=рођен) и никако није другачији од Оца. Јер, непорочан Син Божји, који је непрестано са Оцем и са Светим Духом у једној истоветној природи*

је учење о трансубстанцијацији, а одбачено је Лутерово, Калвиново и Цвинглијево учење о Евхаристији. Године 1562. сабор је донео одлуку о одбацивању причешћивања лаика из евхаристијске Чаше, јер је сабор потврдио учење о конкомитанци, то јест учење о нераздрожности Тела и Крви Христове, иако је древна пракса латинске Цркве одувек била да се лаици причешћују и Телом и Крвљу Христовом, односно да ступају у евхаристијску заједницу са Спаситељем под оба вида Светог Причешћа. Затим, сабор је потврдио још поједина догматска учења о иконопоштовању и чистилишту, али и практично учење о индулгенцијама под извесним околностима, то јест под условима умерености раздљивања индулгенција. Године 1564. састављено је *Professio fidei Tridentina (Излагање вере Тридентума)*, које је постало обавезно за римокатоличке вернике.

као Један од Свете Тројице, када дође пуноћа времена која је одређена у вечности према својој намени, и обећана значајем пророчких речи и дела, **постао је човек не променом своје (=божанске) природе него примањем наше (=човечанске) природе** (factus filius hominis non suae conversione substantiae sed nostrae assumptione naturae), "да потражи и спасе изгубљено" (Лк 19, 10).³⁰⁴

7. 6. б) Реалност оваплоћења Христовог као гаранција обожења и спасења човека. *Christus – Salvator hominum* (Христос – Спаситељ човека).

Лав наглашава у посланици управо оно што ће халкидонски догмат о богооваплоћењу потврдити, а то је да је Бог Логос "непроменљиво" постао савршени човек. Како и опевава литургијска химна посвећена Јединородном Сину и Логосу Божјем, Он је непроменљиво постао човек; иста непроменљива Личност је Логос остао и као савршени Богочовек, односно, природе су се сјединиле у савршеном јединству непроменљиво као и несливено. И ту опет говоримо о *communicatio idiomatum*, одношењу предиката или одношењу природā у једној Христовој Личности. Такође, у наставку своје посланице Лав скреће пажњу читаоцима на то да је Христос дошао, не у привидном, него у реалном телу како би био приметан свима и како би се јавио својим посматрачима према оној природи која је заједничка свим људима, што значи, примивши у утроби Дјеве људско тело и душу (овај део Лавове христологије је веома важан јер он бележи да је Христос примио и тело и душу, то јест потпуну људску природу, реалну човечност, поричући Аполинаријево кривоверје о делимичном примању људске природе код Господа Христа). Остајући у божанском обличју Он сједињује себи и обличје човека и истоветност наше телесне природе, при чему Он није нимало умањио божанско у Себи (своје Божанство) својим човештвом, него је узвисио (*augeret*)³⁰⁵ човештво својим Божанством.³⁰⁶

Истичући да је првостворени човек пренео последицу смртности на своје наследнике, Лав подсећа да наследници праоца Адама нису сâми себе могли избавити од окова

³⁰⁴ Leo Magnus, *Epistola LIX, Ad clerum et plebem Constantinopolitanae urbis*, PL 54, 869-870.

³⁰⁵ *Augeo, augere* 2. (на латинском језику) – узвисити, обогатити (комен. аут.)

³⁰⁶ *Ibid.*, *ibid.*

греховности и смртности него само Логос који је постао тело и настанио се међу људима, и то како Црква верује, дошавши у оној природи која је једносуштна нашој природи. Зато и апостол Павле пише да као што једним преступом дође осуда на све људе, тако и једним оправдањем дође на све људе оправдање живота, и као што кроз непослушност једног човека постадоше многи грешни, тако ће и кроз послушност једнога постати многи праведни.³⁰⁷ Они за које се каже да су рођени према Адаму, за њих је исто и речено да су понови рођени у Христу, имајући истинито сведочанство у вези са тиме да су оправдани и спашени благодаћу као и да је Христос узео учешће у њиховој природи. Зато онај који не исповеда реалност тела у Христу мора знати да је изван познања домостроја богооваплоћења и не познаје тајинство светог јединства о којем апостол Павле пише описујући да су хришћани *"удови тела Његовог, од меса Његовог, и од костију Његових. Тога ради оставиће човек оца свога и матер и прилепиће се жени својој, и биће двоје једно тело. Тајна је ово велика, а ја говорим о Христу и о Цркви."*³⁰⁸ На основу тога, од сâмог почетка постојања људског рода, Христос је објављен свим људима као Онај који ће доћи у телу. У којем, као што је речју апостола речено, *"биће двоје једно тело"*. На овом месту је веома значајно приметити да је Лав Велики речи *"биће двоје једно тело"* употребио и за описивање мистичног и тајинственог заједништва Христа (Женика) са Црквом (невестом својом) *као и за јединство двеју природā у Ипостаси Христовој, односно за ипостасно јединство или сједињење* – за начин сједињења двеју природā у Христу при којем свака задржава своја својства (начин сједињења двеју природā у једној Ипостаси Логоса Христа). Постоје несумњиво Бог и човек, Христос и Црква, коју је Христос учинио својом Невестом и узео је удела у њеном телу примајући њену природу (природу човека), а спашени човек, бивајући нова твар у бањи крштења (члан Невесте – Цркве), постаје мистично Тело Христово (*homo corpus est Christi*). А то је омогућено управо тиме што је Логос Христос постао човечанско Тело (*Christus corpus est hominis*). Тако је, Лав Римски, тумачећи Павлове христолошке и еклисиолошке мисли, довео у везу однос Христа и Цркве са односом двеју природā у Христу као и са односом Христа и у Њему спашеног човечанства које је Невеста Христова, то јест Црква.³⁰⁹

³⁰⁷ Рим 5, 18 - 19. Idem PL 54, 871.

³⁰⁸ Еф 5, 30 – 32. Idem PL 54, 871.

³⁰⁹ Leo Magnus, *Epistola LIX, Ad clerum et plebem Constantinopolitanae urbis*, PL 54, 871.

Овде би било веома умесно подсетити се и светог Григорија Паламе који у свом спису *О божанским енергијама* описује мистично јединство оваплоћеног Логоса са човеком, и тиме, узношење човека ка Логосу које је омогућено, не човековим делима, него благодатним енергијама Логоса Христа: *Но, и долазак Онога Који је свуда присутан, шта је друго до пројава Онога који се мистично открива онима који су тога достојни? Јер, сила која је свуда присутна неће доћи са једнога места на друго, нити ће пребивати негде она која не пребива нигде, него Његов долазак нама и обитавање у нама представља наш успон ка Њему (остварен) кроз Откривење.*³¹⁰ Откривење Логоса кроз оваплоћење пружа обожење и ту је потребно нагласити да они који се обожују не бивају бољи захваљујући енергијама своје људске природе, него бивају бољи јер попримају божанску енергију сâмога Светога Духа. *"Јер сте благодаћу спашени кроз веру; и то није од вас, дар је Божји. Не од дела, да се не би ко хвалисао"*, подсећа нас и апостол Павле.³¹¹ Личност Логоса својим очовечењем које је омогућено Светим Духом, као и благодаћу Светога Духа који Логоса чини присутним и након Вазнесења Логоса, омогућује спасење и обожење човека; са Њим, Логосом – Исусом Христом, Бог *"васкрсе и нас, и заједно посади на небесима у Христу Исусу; да покаже у вековима који долазе превелико богатство благодати своје добротом према нама у Христу Исусу."*³¹² Оваплоћени Бог је дошао благовестивши мир свима (и старом и новом Израилју) и кроз Њега сви имају приступ Богу Оцу у једном Духу.³¹³ На тај начин, човеку је богооваплоћењем омогућено да постане син Божји кроз оваплоћеног Сина Божјег, при чему човек остаје и даље човек по природи. Међутим, ту је потребно да истакнемо следеће: иако је обожени човек, или, човек у процесу обожења, и даље носилац само своје човечанске природе, оно што му даје идентитет јесте *идентитет сина Божјег*, то јест живот његове личности у Богу, кроз оваплоћеног Бога и Сина Божјег Исуса Христа. Зато апостол Павле и зове крштеног човека да је он у Христу – нова твар. *"Стога, ако је ко у Христу, нова је твар"* (ὡστε εἶ τις ἐν

³¹⁰ Свети Григорије Палама, *Догматске и вероисповедне расправе, О божанским енергијама*, превео са грчког С. Јакшић, Беседа, Нови Сад 2012, 126.

³¹¹ Еф. 2, 8.

³¹² Еф. 2, 6-7.

³¹³ Упоредити са Еф. 2, 17-18.

Χριστῷ καινῇ κτίσις, si qua ergo in Christo nova creatura, 2 Кор. 5, 17). Нови идентитет који је човеку омогућен реалним оваплоћењем Бога не састоји се у томе да човек буде против природе, то би заиста било погрешно разумети на тај начин. Ради се о томе да нови идентитет – идентитет сина Божјег чини код човека да човек као син Божји препознаје Бога као извор, као Источника свог живота, а сâмим тим и као извор и Источник човековог личног идентитета, при чему се човек обожује и постаје по благодати бесмртан; као син Божји, човек у заједници са сâмим Богом постаје вечна, бесмртна личност, остајући човек по природи.

На све ово нас подсећа и *Беседа XXI светога Лава на Празник Рођења Господа нашега Исуса Христа (Sermo XXI In Nativitate Domini nostri Iesu Christi)*.³¹⁴ У њој је истакнуто да је Христос дошао на свет да бисмо били нова твар и нови изум, замисао, слика (nova creatura, novumque figmentum).³¹⁵ "Одбацимо, дакле, старог човека са његовим делима и будући да смо остварени (= као нови човек, комент. аут.) рођењем Христовим, одрекнимо се дела телесних. Драги хришћанине, препознај своје достојанство (част), постајући заједничар (consors, садруг) божанске природе (Божанства, consors divinae naturae)." Овај део Лавове беседе је посебно занимљив и потребно га је пажљиво протумачити, јер се без увида у учење Цркве о обожењу човека, може погрешно схватити. Наиме, примећујемо да Лав позива у беседи вернике да буду заједничари божанске природе (како стоји у оригиналу), и то треба разумети у смислу обожења, како смо истакли у претходном пасусу, никако у смислу да човек може до краја разумети божанску суштину, него, да се "паламитски" изразимо, да човек постане заједничар божанских енергија! Не би требало да буде зачуђујуће што поједини значајни писци, попут Лава Римског, не праве посебну разлику у своме тексту између божанске суштине и енергија иако је подразумевају, јер у питању је чињеница да ће тек Паламитски сабори у XIV веку јасно дефинисати очење о суштини и енергијама, а у IV и V веку хришћанске историје Црква се више бави питањима личности и природе. Зато Лав мисли на обожење када

³¹⁴ Leo Magnus, *Sermo XXI, In Nativitate Domini nostri Iesu Christi I*, PL 54, 190-193.

³¹⁵ Ibid., 192.

позива верујуће да буду заједничари божанске природе, не у смислу да буду нови богови, него да буду "обожени људи" или "богови по благодати" – да објаснимо речником светога Атанасија Великог, али и библијским сентецама сâмога Спаситеља из *Јеванђеља по Јовану 10, 34*.³¹⁶

Такође, Лав подсећа на то да је обновљење човека одређено још од постанка света, то јест од времена Адамовог сагрешења, када је Бог назначио чињеницу ће од жене доћи Спаситељ света који ће победити змију. Непријатељство између Адамовог потомства и змије означава и непрестани покрет, двиг човечанства ка своме Творцу, против змијине (не)моћи, покрет ка Богу (будући да је човек, људи, па и сâм Адам према природи створен као богољубиво биће), али без Месије недовољан двиг за избављење човечанства. Зато као Нови Адам долази Христос, како би омогућио потпуно спасење човечанства од греха и смрти. Христос је дошао у телу, као Бог и човек (Богочовек), и у потпуној и савршеној људској природи био је рођен Бог, свецели у Своме (Божанству) и свецели у нашем (човештву). Свети Лав је такво сотириолошко разумевање предивно исказао у споменутој беседи:

Стога, када је дошла пуноћа времена, возљубљена браћо, за спасење човечанства, Божји Син, силазећи са свог небеског престола и не напуштајући славу Свога Оца, рађа се на нови начин, новим рођењем. Према новоме домостроју, јер будући невидљив према својој сопственој природи, Он је постао видљив према нашој (природи), Он који је недодирљив постао је додирљив (обухватљив), Он који је Предвечан, пре почетка сваког времена, почео је да постоји у времену... Он је рођен као Човек зато што је желео и био слободан да тако дође на свет. Јер, ако желите разумети истинитост Његове (човечанске) природе, морали бисте

³¹⁶ "Одговори им (Јудејцима) Исус: Није ли написано у Закону вашем: Ја рекох: богови сте? Кад оне назва боговима, којима ријеч Божија би дата, а Писмо се не може укинути, како ви говорите ономе кога Отац посвети и посла на свијет: хулиш, зато што рекох: ја сам Син Божији? Ако не творим дјела Оца својега, не вјерујте ми. Ако ли творим, иако мени не вјерујете, дјелима вјерујте, да познате и вјерујете да је Отац у мени и ја у њему." (Јн 10, 34-38).

*разумети шта значи постојати као човек, а ако желите истражити тајну начина Његовог рођења морали бисте остати задивљени пред величином и силом Божјом. Јер, Господ Исус Христос је дошао тако да не дели наше порочне слабости, да не постане подложен нашим гресима, а опет да може да нас исцели (искупи) од њих. Он је дошао тако да може да исцели сваку слабост наше природе и да нас спасе од свих рана које могу доћи од нечистоте упрљаних људских душа; тога ради, Он је примио ново рођење по новом домостроју које је донело телесној природи људи нови дар неукаљане чистоте.*³¹⁷

Хришћанин је одређен да наследи сотириолошке импликације које доноси истинско богоочовечење. Оваплоћењем Логоса хришћанину је дато да буде наследник Божјег Царства, да постане ослобођен од духовног ропства, да буде почаствован да прими усиновљење од стране свога Творца, да прими поновно рођење од Светога Духа и да Бога Оца зове Оцем.³¹⁸ Без сумње, наводи Лав, хришћанин подражава ангеоски живот на земљи и, будући да је победник над земаљским искушењима, он ће бити овенчан венцем победе од небеског Цара у Небеском Царству као и славом будућег васкрсења које сведочи о будућем учешћу верујућег човека у слави, у Царству Божјем које ће доћи, а које доноси Христос, небески Цар.³¹⁹ Богоочовечење јасно указује на то да је Богочовек који је рођен од Дјеве ваистину *вечна божанска Ипостас Логоса* и да та Ипостас након оваплоћења, према људској природи (не и личности, јер Личност Христова је већ Личност Логоса која предвечно постоји!) јесте и потпуно човечанска (по природи, дакле, без присуства неке нове људске личности) остајући потпуно божанска. Ово је веома битно како би се разумело да ће халкидонски образац вере *сачувати веру у Логоса као јединог Субјекта и једину Личност у Христу, против несторијанства*. На тај начин, Лав чува правоверну христологију и од две христолошке крајности које су погрешне: и од монофизитства (евтихијанства) и од несторијанства, с тим да је потребно истаћи да је повремено било потребно у већој мери нагласити превасходство Личности Христове над природама.

³¹⁷ *Leo Magnus, Sermo XXI, In Nativitate Domini nostri Iesu Christi II, PL 54, 195-196.*

³¹⁸ *Ibid.*, 197-198.

³¹⁹ *Ibid.*, 198.

Још једна интересантна христолошко – антрополошка тематика је обрађена у Лавовим списима. То је тема Христовог присједињења човечанству како би човечанство постало присједињено Њему, што смо већ делимично напред описали.

7. 6. в) Христово присједињење човечанству имплицира човеково присједињење са Њим. Христос – једини Посредник између Бога и човека, Прворођени пре сваке твари (нове твари) и нови Адам (*Christus – unus Mediator Dei et hominum, Primogenitus novae creaturae et novus Adam*)

Лав истиче да је спасоносно и целисходно да хришћани буду (само)свесни себе као мистичног Тела Христовог. Делимично смо то представили у дескриптивном потпоглављу *Christus in Eucharistia, Христос у Евхаристији*. Приметити смо да је Лав Велики речи "биће двоје једно тело" употребио и за описивање мистичног и тајинственог заједништва Христа (Женика) са Црквом (Невестом својом) као и за јединство двеју природā у Ипостаси Христовој, односно за *ипостасно јединство* или сједињење. Реално јединство Цркве и хришћана са Христом показује да су хришћани своју заједницу слободе са Спаситељем остваривали и након Његовог Вазнесења на небеса, и то у Светој Литургији, посредством и благодатним енергијама Светога Духа. Они су још од периода раног хришћанства веровали да је Христос реално присутан у евхаристијском опиту захваљујући Светоме Духу који чини Христа присутним и својом делатношћу обезбеђује да Евхаристија буде заједница љубави хришћана са Господом Христом, Којег су они признали и познали као Месију и Спаситеља света.

Следствено томе, хришћанин је позван, истакао је Лав, да у Христовој Личности препозна Новог Адама Који око Себе сабира човечанство у Цркви Својој. Јединство двеју природā управо потврђује Христово истинско месијанство и могућност да човечанство буде у истинском јединству са Месијом – оваплоћеним Логосом: јер, иста Личност је Онај

који је и Син Човечји по телу, и Он који је Син Божји и – Бог по једносуштности са Богом Оцем. Његов долазак на свет и Његово истинско рођење омогућило је васпостављање човечанског достојанства које је било изгубљено грехом и смртношћу. Међутим, Христос као Нови Адам васпоставља достојанство човечанству и сједињује га у заједници са Собом, стога, папа Лав је позвао на радост и надање које сваки хришћанин упућује Новоме Адаму – апсолутном Спаситељу:

Спаситељ наш, љубљена браћо, рођен је данас; радујмо се! Јер, није целисходно да туга завлада међу онима који чувају сећање на Рођење Начелника живота Који је уклонио страх смртности, и поклатио нам је радост вести обећања вечности. Нико није изузет од прилике да учествује у овој веселости; сви поседују општу могућност весеља. Јер, као што је наш Господ, победитељ греха и смрти, знао да нико није ослобођен од окова кривице, тако је и дошао да би сваког и све учинио ослобођеним (liberandis omnibus). Нека свети лидује, јер Он је омогућио долазак победе; нека се грешник радује јер је позван ради опроштаја; нека незнабожац спозна духовност, јер је позван да учествује у животу... Спознај, о хришћанине, своје достојанство (Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam), то јест, да си позван да будеш учесник божанског начина постојања... Сети се да си избављен од сила таме, и преведен ка Божјој светлости и Царству (translates es in Dei lumen et Regnum)".³²⁰

Као што је могуће приметити из Лавове беседе посвећене Рођењу Христовом, Христос је Начелник живота који дарује опште спасење, и како је и напред истакнуто, враћа човеку изгубљено достојанство јер је хришћанин позван да учествује у благодатним енергијама божанске светлости и да се сећа есхатолошког идентитета заједнице верних који извире из Божјег Царства. У опште спасење су укључени сви: и свети, и грешници и незнабошци. Опште спасење омогућено је доласком Спаситеља Месије који је истовремено и Начелник живота. Штавише, у Христу је могуће јединство света, то јест, јединство људи, оних "који су рођени не од крви, нити од воље телесне, нити воље

³²⁰ Leo Magnus, *Sermo XXI. In Nativitate Domini nostri Iesu Christi*, PL 54, 190 - 192.

мужевљеве, него од Бога": стога, чланови усиновљеног по благодати човечанства могу себе препознавати као истинску браћу, кроз призму Личности "Прворођеног пре сваке твари (Primogenitus omnis creaturae, Πρωτότοκος πάσης κτίσεως)",³²¹ те је у Њему, као Месији и Новом Адаму, могућ и свет без граница.³²² Као Новог Адама, и као Спаситеља целог човечанства, свети Лав зове Христа и Primogenitus novae creaturae – *Прворођени нове твари*. У вези са темом овог поднаслова о општем сједињењу човечанства са Христом и благовољењу Спаситеља да спасење понуди свима, веома је корисно споменути и Лавове мисли из *Беседе на Богојевљање*, односно *Епифаније (Eiphaniae) – In solemnitate Eiphaniae Domini nostri Iesu Christi*³²³ (*У свечаност Богојављења Господа нашег Исуса Христа*), под чијим називом се још у време Лавовог епископства подразумевао празник поклоњења тројице краљева рођеном Богомладенцу. Посебно је потребно нагласити да је Лав истакао да је Христос преузео природу општег човечанства - *naturam universae humanitatis assumeret*,³²⁴ то јест, природу једносуштну природи људи:

³²¹ Leo Magnus, *Sermo XXVI*. Свети Лав користи и израз "Прворођени нове твари" (*Primogenitus novae creaaturae*) у смислу да је Христос Прворођени у Васкрсењу. *In Nativitate Domini nostri Iesu Christi*, PL 54, 215.: *Qui ergo non ex sanguinibus, neque ex voluntatis carnis, neque ex voluntatis viri, sed ex Deo nati sunt* (Јоан. I, XIII), *offerant Patri pacificorum concordiam filiorum, et in Primogenitum novae creaaturae, qui venit non suam, sed mittentis facere voluntatem, universa adoptionis membra concurrant: quoniam gratia Patris non discordes neque dissimiles, sed unum sentientes unumque amantes, adoptavit haeredes.* ("Нека они који су рођени, не од крви, нити од жеље телесне, нити од жеље мужевљеве, него од Бога (Јн 1, 13) понуде своме Оцу сложеност миротворних синова, и нека сви чланови усиновљења постану уједињени у **Прворођеноме нове твари (Прворођеноме пре сваке твари)**, Који је дошао да чини не своју вољу, него вољу Онога Која га је послао." (превео са латинског И. Марчетић)

³²² Упоредити са Еп. М. Васиљевић: "Хришћани, пак, носе једно дубоко, аутентично, предањско - литургијско искуство које нас учи да је једино у Христу могућ истинити свет и живот без граница." (*Православни мисионар*, Београд 2011).

³²³ Leo Magnus, *Sermo XXXI, In solemnitate Eiphaniae Domini nostri Iesu Christi*, PL 54, 234 – 235.

³²⁴ Латински глагол *assumo*, - *ere*, треће коњугације, који је коришћен у овој Лавовој сентенци има неколико значења: узети ка себи, примити, привући, додати. Лав је са посебном богословском интенцијом користио овај глагол јер је тако потврдио реално присједињење људске природе Христовој Личности, односно учење Цркве да је Христос као Личност "хтења" узео људску природу ка Себи у процесу ипостасног сједињења природā. Упоредити са М. Žepić, *Latinsko – hrvatski rječnik, XIII izdanje*, Zagreb 2000., 31.

Ради спасења свих људи веома је занимљиво да је богодечаство Посредника између Бога и човека (Mediatoris Dei et hominum) већ објављено целоце свету иако је још увек било скривено у једном мало значајном градићу. Јер, иако је Он изабрао израиљски народ и једну породицу из тог народа, у којем је преузео на Себе природу општег човештва (de qua naturam universae humanitatis assumeret), Његово благовољење је било да се почетак његовог живота открије, поред непосредног пребивалиша покрај Његове Мајке, исто тако и као препознат од стране свих, као што је Он и благоизволео да буде рођен ради свих... Уздигните, љубљена браћо, ваше верне мисли лучезарној благодати незалазне светлости... Љубите чистоту целомудрености, јер Христос је целомудрености Син... Следите, након тога, смерност коју је Син Божји благоизволео научити Своје ученике. Обуците себе снагом и стрпљењем са којима ћете моћи да ваше душе учините заиста вашим, јер Он који је искупљење свих у целости (qui sanctorum redemptio est), Он исти јесте и утеха свих (ipse est omnium fortitudo).³²⁵

Богатство мисли о оптимизму васпостављења људске егзистенције у очовеченом и Васкрсломе Месији, свети Лав је исказивао још много пута и у својим пасхалним беседама, међу којима, због задате теме, посебно се издваја *Sermo LXXII, De Resurrectione Domini – Беседа LXXII, О Васкрсењу Господњем.*³²⁶ У овом говору свети Лав је нарочито истакао наше јединство и повезаност са Личношћу Христовом, у сједињењу у којем Бог Отац препознаје у следбеницима Јединородног Сина Свога своје усиновљене синове по благодати:

Јер, ако је мудрост овосветских слава толико чудесна, тако да свако следи размишљања, манире, и сва учења која је од њих изабрао за своје вођство, колико ћемо тек ми да имамо пријатељско здружење са Именом Христовим... Јер, када је целокупно мноштво човечанства пало греховно кроз сагрешење првородитеља, свемилостиви Бог је пожелео да пружи

³²⁵ Leo Magnus, *Sermo XXXI, In solemnitate Epiphaniae Domini nostri Iesu Christi*, PL 54, 235.

³²⁶ Leo Magnus, *Sermo LXXII, De Resurrectione Domini*, PL 54, 390 – 394.

такву врсту помоћи, кроз Његовог Јединородног Сина Исуса Христа, бићима која су створена према Његовом Лику, како обнова њихове природе не би била страна тој природи, и како би њихово друго стање било узвишено према достојанству њиховог сопственог подобја. Радосно што не отпадоше од онога што беше Бог начинио; још радосније ако остану у ономе што је Бог обновио! Било је велико примити обличје постојања према Христу; још је веће имати (заједничку) природу (супстанцију)³²⁷ у Христу.

Посланине светога апостола Павла Колошанима и Јеврејима управо потврђују ове Лавове благочестиве догматско – пасторалне мисли: милост Бога Оца нас је оспособила за удео у наследству спашених јер је верујућима и спашенима обећано Царство љубави Сина Његовог у Којем људи имају искупљење и спасење, у Њему Који је икона Бога невидљивога, Прворођени пре сваке твари, Који јесте сјај славе и обличје бића Очевог; у пуноћи времена откривена је Тајна Христова сакривена од векова и покољења, која се јавила светима Његовим и тиме се исказало Божје благовољење – колико је богатство славе Тајне ове међу многобошцима, Тајне која је Христос као Спаситељ и Извор вечнога

³²⁷ На овом месту је неопходно шире објаснити семантичко значење израза које користи свети Лав у *Пасхалној посланици*. Веома је важно у којем контексту свети Лав користи у овој посланици термин *substantia*: сматрали смо за умесно да приликом тумачења Лавових размишљања поистоветимо са *essentia*, у смислу да је Лав мислио да је још веће "имати есенцију – природу, човештво у Христу" (што је омогућено богооваплоћењем). Притом, према Аристотеловом језичком корпусном систему, разликујемо човека од човештва, у смислу да је човек – биће, конкретно биће, док човештво представља и природу и заједништво бића људи (многих), те је човештво општија категорија, док је човек конкретније биће, али човештво као *substantia* (како је, према свим приликама, и свети Лав размишљао) не искључује биће у смислу да супстанција може постојати без бића, личности. Лав је хтео рећи да је још већи добитак имати постојање бића, то јест човештва (што укључује и биће) у Христу, јер је Христос обновљену егзистенцију људског "човештва" омогућио својим оваплоћењем. Сматрамо за целисходно да приметимо да је свети Лав у христологији користио оба израза, *substantia* и *natura*, при чему је под *natura* подразумевао природу као суштину без бића (личности), док је *substantia* у Лавовим мислима означавала виши појам у семантичком значењу од *natura*, макар у овој посланици: она означава, рекли бисмо *суштину са бићем*; следствено томе, Лав је истакао да је добитак имати суштину са бићем у Христу – дословно теолошким језиком преведено и допуњено (коментар аутора).

живота и бесмртности и нада славе и прослављења у верујућима. То је било потребно да би се показао сваки човек као савршен у Христу Исусу, чиме је постигнуто прослављење човека у своме Спаситељу Христу (Кол 1; 12, Кол 1; 15, 26 – 29, Јев 1; 2 – 3).

ЗАКЉУЧНО РАЗМАТРАЊЕ

Христологија у својој интенционалности има задатак и мисиолошку интенцију да пренесе и објасни сазнање ко заправо јесте истински и апсолутни Спаситељ од Којег зависи и наше постојање, за Којим искрена вера у Бога трага и да је тај Спаситељ откривен у Личности Господа Исуса Христа, као оваплоћеног Божјег Логоса. У овој богословској студији имали смо прилику да размотримо православност христологије десценције и трансценденталне христологије будући да оне пружају одговор на то исказом да је сâм Логос Божји постао "тело", то јест телесан, истинити човек. Зато ми не говоримо о обоженом човеку него о очовеченом Богу када мислимо на Христову Личност, Ипостас. Следствено томе, веома је важно увек изнова разматрати закључке класичне црквене христолошке мисли што, наравно, не значи да оне не могу бити објашњење и контекстуално у складу са контекстуалношћу и приликама времена у којем Црква Христова врши своју мисију. И халкидонски христолошки догмат, и христолошка мисао светог Лава Великог (или, пак, светог Кирила Александријског) су биле православни одговор и ортодоксна инвентивност на питања теологије V века те се, као тако разумеване, такође могу сматрати "контекстуалним теологијама" будући да дају адекватне одговоре на питања и недоумице у времену и приликама тог доба, чији су одговори толико значајни за нас данас да је могуће говорити о христологији на аутентичан начин само на догматским основама таквих православних христолошких закључака.

Зато је веома важно да разумемо и објаснимо постанак Бога човеком, то јест да одговоримо на питање *cur Deus homo* што смо покушали кроз сагледавање христољубиве догматске мисли светог Лава Великог и толико значајног халкидонско – црквеног теолошког учења Цркве. Смисао постанка Бога човеком јесте, заправо, тема есенцијалне христологије у којој постоји настојање да објаснимо Тајну богооваплоћења и да је контекстуално православно изразимо теолошким језиком. То се заиста односи и на нас данас, како је и показало последње поглавље ове богословске студије, јер је православно – халкидонска христологија средиште верско – онтолошке реалности од које живимо ми,

верујући хришћани. Православна тријадологија и учење Цркве о Светој Тројици су нам ту заиста комплементарни са христолошким закључцима јер тајна божанске Тројице нам указује и на то да се Један од Тројице оваплотио и постао човек – Богочовек. Из тог сагледавања тајне богооваплоћења нам је откривено и да човек, захваљујући оваплоћеноме Богу, постаје учесник божанског живота, он садејствује у љубави Божјој која нам је историјски постала докучива и додирна догађајем богооваплоћења. И еклисиологија је, наравно, у директној вези са тиме, јер је феномен Цркве наставак Тајне Христове у историји (рекли бисмо и у есхатологији ако имамо у сазнању и долазак будућег Божјег Царства). Све теме, претходно наведене, које се тичу наше вере могу бити предмет дискусије само уколико се изнова бавимо теологијом Личности Господа Христа. Следствено томе, теологија о Христу увек усмерава на смисао јединства Бога са човеком, на "постајање Бога човеком", и ту се унапред ради о *есенцијалној христологији десценденције* и то на начин да се она увек доводи у везу са са размишљањима савремене антропологије, или да кажемо – *трансценденталне антропологије*. Међутим, зашто је потребно у оквирима христологије говорити и о трансценденталној антропологији? Превасходно јер се таква антропологија повезана са христологијом тиче сотириологије, то јест спасења човека.

Христологија и антропологија увек иду заједно, нарочито када говоримо о богооваплоћењу, али и о Тајни Христовој у којој је човеку предвиђена бесмртност још пре постања света. Тек када разумемо шта је, заправо, људско биће можемо објаснити шта то значи да је наш Спаситељ Христос, потпуни Бог и потпуни Човек. Када говоримо о трансценденталној антропологији у вези са христолошком теологијом то заправо имлицира следеће: таква антропологија подразумева *a priori* претходност значења у зависности од вере, тако, на пример, говоримо да је човек по природи већ чином стварања својом добром људском природом већ упућен и орјентисан на Бога, са Којим у заједници љубави остварује благодатну бесмртност. Тако је први човек Адам већ био упућен на Бога као створени син Божји у Христу – нествореном и Јединородном Сину Божјем. Још код Адама се, у складу са тиме, може говорити о трансценденталној антропологији а у вези са христологијом. Тако добијамо још адекватнији и целисходнији израз за ово што

потврђујемо у закључном разматрању: христологија и тајна богооваплоћења допуштају да се говори о једној трансцеденталној антрополошкој теологији. То је трансцедентална антропологија у Христу као њеном извору и Источнику. Сматрамо да је то оправдано за нас данас и да се таква теологија тиче и еклисиологије и Евхаристије, јер она подразумева човека као личност у Цркви којој је Христос, Васкрсли и оваплоћени Месија, Началник и објавитељ Царства Божјег које ће доћи. Модерна философија када говори о трансцеденталној философији или, пак, егзистенцијализму, говори на такав начин да појам Бога може али и не мора бити подразумеван. Међутим, ми се не можемо сложити са тиме: будући да је човек створен и замишљен да буде бесмртно биће (личност), том човеку је потребан извор и Источник бесмртности, а то је Бог. И због тога је ту и тема и догађај богооваплоћења. И тога ради је ту и Евхаристија као догађај Цркве. Зато такву теолошку антропологију у оквирима христологије, као што смо приметили у овој богословској студији, нарочито у последњем поглављу студије, увек повезујемо са еклисиологијом.

Управо зато што Црква као заједница у Светоме Духу јесте имала прошлост и има садашњост, као и будућност, класичне црквене христолошке формулације нису само крај једне историје догмата, него су и полазиште и основ јер у нашем одношењу према формулацијама светоотачких христолошких учења и васељенско – саборских догмата пронаћи ћемо сигурност и гаранцију да смо заиста разумели та учења и те догмате, те их можемо и контекстуално, у складу са православном вером, и објавити свету како би их и свет разумео и био спасен Христом и у Његовој Личности. Шанса коју данас има христологија је заиста велика: та шанса се назире на хоризонту духовне кризе у коју је дошао свет због због удаљавања од духовности. Христологија је, следствено томе, ту да помогне данашњем човеку и свету који он настањује. Христологија је ту да укаже да подвојеност између вере и начина живљења без вере није добра јер је довела до отуђења савременог човека. Не бисмо хтели заобићи чињеницу да је до тог отуђења делимично дошло и због извесних нетеолошких изведеница нововековне философије. Ово се превасходно тиче утицаја таквих стремљења која утиру пут индивидуализму, уместо да припреме пут оличношћењу (ако је дозвољно рећи, и обожењу); раздвајањем субјекта од објекта, раздвајањем човека од Другог као друге персоналне стварности с' којом је позван

да има заједницу и тако постане личност (а са Богом и – бесмртна личност), створена је таква реалност кризе у којој је објективна стварност десакрализована и где се Други посматра врло често као објекат за употребу, уместо као биће позвано на заједницу. Чак и религиозност која не подразумева Другог у заједници није православна и литургијска, уосталом, у томе је и разлика између Цркве и религије: уопштена религијска заједница може постојати и без свете Литургије, само на основу појединих религијских начела, али Црква је благодатна заједница која постоји на основу литургијско – евхаристијског сабрања чији идентитет извире из будућег Царства Божјег. Стога бисмо умесно могли да запазимо: христологија и претходно описана теолошка антропологија имају тај диван задатак да уведу савременог човека у ту и такву црквену заједницу која већ овде и сада, ἐπί τό αὐτό, иконизује будуће Божје Царство сведочећи о спасењу човека које је почело догађајем богооваплоћења, што и јесте главна тема христологије светог Лава Великог. И поред тога, било би целисходно запазити да је христолошка мисао светог Лава дала више од катафатичког богословског исказа о сједињењу двеју природā у једној Личности Христовој: као што смо могли приметити христолошке импликације његовог учења утврђују и православно учење по питању тријадологије, сотириологије, као и о Рођењу Христовом од Дјеве или, пак, Његовом истинском Васкрсењу у прослављеном телу. Све су то теме које је он излагао објашњавајући хришћанско учење о двама Христовим природама указавши на то да ако то учење није основ христологије онда се целокупна православна христологија доводи у питање. Богословски разумевано, Лавова теологија је заиста посебна у својој искрености и интенционалности. Он се толико трудио да исказе да Христос уистину јесте и потпуни Бог и потпуни Човек: једна природа у Христу није у опречности другој нити је поништава, и није немогуће за Христа да заиста буде Носилац двеју природā, јер, подсећамо поново, Личност има превасходство у односу на природу. Христос је као једна Личност – Богочовек. С друге стране, две Христове природе су и несливене и неразделјиве, те њихово разликовање не може дати нову личност како је несторијанство научавало. Зато је било потребно богословски катафатичким језиком произнети христолошко учење о *unio hypostatica*. Међу многим Лавовим списима ми смо посветили највише пажње Лавовој *Догматској посланици* или *Томосу* јер она то заслужује будући да у њој свети Лав даје основ за утврђивање богословског учења о *unio hypostatica*, доводећи ту значајну богословску формулацију у вези са учењем о Цркви и спасењем

човека. Сасвим је слободно рећи да Христос има двоструку једносушност, са Богом Оцем и са нама, као истинити Бог и истинити Човек. Притом је потребно нагласити да халкидонска христологија на коју је учење светог Лава имало значајан утицај не допушта никакво осамостаљивање човештва у Христу независно од Личности Логоса Христа, него само у контексту *unio hypostatica*, односно постојање тог човештва које је сједињено са Божанством, несливено и нераздељиво, у Христу. То неиказано чудесно сједињење природā у Спаситељу уистину је донело и прослављење и спасење и бесмртност човечанству којем је омогућено да учествује у заједници са оваплоћеним и Васкрслим Божјим Сином. Као што смо истакли, Тајна Христова, претходно описана, има импликације и за учење о Цркви, човеку и светој Литургији.

Тиме христологију (што значи и тријадологију и пневматологију) и теолошку антропологију, као и сотириологију, доводимо у везу са еклисиологијом и светом Литургијом. Потребно је да истакнемо још једном, и у закључном разматрању, зашто то чинимо. Једноставно речено, да би у Христу човек био јединствена и вечна личност. Зато христологија има ту шансу да помогне и данашњем човеку у томе: улазећи у заједништво (литургијско) са Христом човек има прилику да оствари, и то у пуноћи, ту своју исконску жељу да буде непоновљива и вечна, бесмртна личност. Штавише, то је човеку омогућено већ од почетка догађаја богооваплоћења, то јест силаска Бога Логоса у материјални, телесни свет. Догађај Христовог Васкрсења је показао да је могуће да човек оствари своју благодатну бесмртност у светој Евхаристији, јер у њој човек улази у истинско и реално заједништво са Христом, Победитељем греха и смрти. Човек остаје човек али постаје син Божји по благодати. Дакле, потребно је истаћи да је вечни живот човеков – живот као јединствене целовите личности људске – резултат догађаја Евхаристије. Човек постаје син Божји у Сину Божјем, човек постаје личност у Личности Сина Божјег, човек постаје бесмртан у бесмртном Сину Божјем. Да би се то остварило потребна је и наша слобода: да Христос Евхаристије буде наш Христос, да Бог Литургије буде наш Бог. Јер, начин евхаристијског постојања чланова Евхаристије огледа се у заједници слободне љубави у којој препознајемо Господа Исуса Христа као Началника Евхаристије и као јединствену и непоновљиву Личност за нас. Зато су најважнији феномени у евхаристијском начину

постојања – слобода и љубав, односно слобода као љубав. Управо на том онтолошком реализму слободе и љубави је христологија суштински актуелна: "Ко је Христос", "Шта значи моја заједница са Њим", "Шта значи заједница света са њим". Сведочење о Христу као истински оваплоћеном Богу Логосу (и апсолутном Спаситељу) и да евхаристијско заједништво са Њим пружа човеку и свету вечно постојање, је киригматичка поука о јединству Бога и света у Христу. Бог није одустао од своје првобитне замисли да свет постане Његово Царство и да човек буде вечна личност. Јединство са Богом Оцем које је остварио Христос својим оваплоћењем то потврђује, и још бисмо додали: потврђује се човеков идентитет и његова посебност, личност, даје јој се прави смисао и вредност, јер када кажемо да Бог воли човека то подразумева да Бог жели да човек као јединствен, са својим јединственим идентитетом, постоји као бесмртан. Бог не само да не ограничава људску слободу (како, иначе, атеистичка разматрања често погрешно наглашавају) него је управо омогућава, и не само да је омогућава него је и извор, источник, те људске слободе будући да је љубав начин Божјег постојања. На путу свега тога христологија има посебну шансу да послуша тежње данашњег света и да помогне свету и људском друштву да пронађу свој прави идентитет, али и Цркви као заједници да утврди своју веру у сопствени есхатолошки идентитет, јер Месија – Христос, предвечни Логос, је дошао из есхатона. То је веома важно: нагласити да је Логос Божји – Син Очев и Један од Свете Тројице; ова *мета – историја* (ἐκτός τοῦ κόσμου) *Логоса Божјег* представља основу аутентичне христологије јер представља Христа као предвечног (пре – егзистентног) Сина Божјег који је Живот и Истина света.

Христос је тај Логос, тај Живот и Истина, Који се оваплотио, и показао тиме да људска личност може бити духоносна, испуњена Светим Духом и остварити своју ипостасност и сврховитост у аутентичној заједници са Богом Оцем. Човек тако и својом личношћу и својом природом учествује у нествореном битију, животу и благодатној светлости Свете Тројице, те иако створено биће, човек тако постоји на божански начин постојања. Истинска киригма и реалност тога живота у пуноћи тријадолошке божанске Заједнице остварено је догађајем богооваплоћења, зато што је истинити Бог Син, Исус Христос, постао и истинити човек. Само у том догађају који је открио своје назначење

нарочито кроз импликације Христовог Васкрсења омогућен је човеков доживљај спасења у животу Цркве: спасења које је трајно, које ни врата ада не могу поништити, спасења које је доступно сваком човеку, аутентично и понаособ, као и целокупном човечанству у општем смислу.

**БОГОСЛОВСКО – ПАТРИСТИЧКИ ПРИЛОГ : ДОГМАТСКА ПОСЛАНИЦА
СВЕТОГ ЛАВА СВЕТОМ ФЛАВИЈАНУ, на српском и латинском језику**

Превео с латинског језика мр Илија Марчетић.

Возљубљеном брату Флавијану, епископу константипољском, Лав, епископ римски.

- Претпоставка и незнање навели су Евтиха на заблуду -

1. Пошто сам прочитао писмо твоје љубави, чудим се због чега је тако касно стигло и пошто сам размотрио поредак епископских делā, најзад сам сазнао за саблазан која се догодила код вас и подигла против чистоте вере; и све ствари које су пре изгледале тајне (чиниле се у тајности), сада су нам обелодањене (јавне). Због тих ствари, Евтих, за кога се чинило да је частан с обзиром на презвитерско звање, показује се неразборитим и невестим и таквим као да је пророк за њега рекао: „Не хтеде да се уразуми и твори добро, безакоња смишља на постељи својој“ (Пс 36: 3-4). Шта је поквареније него размишљати о безбожним стварима и не веровати разборитијим и ученијим људима? У ову неразборитост падају они који, пошто нечим мрачним бивају спречени да сазнају истину, не прибегавају ни пророчким речима, ни апостолским делима, ни јеванђелским ауторитетима, наго себи сáмима, и тако, јер нису били ученици истине, постају учитељи заблуде. Какво знање о светим страницама Старог и Новог Завета може стећи онај који не схвата ни почетке самог Символа? И оно што се по целом свету исповеда гласом свих „поново рођених“ не прима се срцем тог старца.

- О двојственом Христовом рођењу и природама -

2. Стога, не знајући шта треба мислити о оваплоћењу Бога Логоса и не желећи, у богатству светих списā, да се потруди како би исповедао светлост разумевања, потребно је било, дакле, пажљиво примити такво свеопште и једногласно исповедање које исповедају сви верујући: веровати у Бога Оца, Свдржитеља (Свемогућега), и у Исуса Христа Сина Његовог Јединородног

(Јединог), Господа нашег, рођеног од Духа Светога и Марије Дјеве (Credere se in Deum Patrem omnipotentem, et in Iesum Christum Filium eius Unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine). Јер, када верујемо да постоји Бог и Сведржителъ и Отац (Deus et Omnipotens et Pater), тиме се показује да му је Син савечан (consempiternus eidem Filius demonstratur), и ни у чему се не разликује од Оца (in nullo a Patre differens), пошто је Бог од Бога (de Deo Deus), Сведржителъ од Сведржитеља (de Omnipotente Omnipotens), Савечни је рођен од вечног (de Aeterno natus est Coaeternus), а није познији (каснији) по времену (non posterior tempore), није нижи по сили (non inferior potestate), нити несличан (неподобан) по слави (non dissimilis gloria), ни раздељен по суштини (non divisus essentia). Он је истог уистину вечног Родитеља (Оца) Јединородни (sempiterni Genitoris Unigenitus), Вечни је рођен од Духа Светога и Марије Дјеве (Sempiternus natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine). Рођење у времену није ништа умањило божанско и вечно Његово рођење, нити му је шта придодало, већ је свецело предао Себе на спасење заблуделог човека, да би и смрт победио и својом силом победио ђавола који је имао власт над смрћу (Јевр 2, 14). Нити бисмо ми могли победити виновника греха и смрти да Он није био узео и усвојио нашу природу и својом је учинио (**naturam nostram ille susciperet et suam faceret**), Он кога ни грех није могао победити, ни смрт задржати. Он се зачео од Духа Светога у утроби Матере Дјеве, која је девојаштво сачувала, као што Га је зачала и родила, и остала Дјева (нетакнутог девичансва).³²⁸

Но, он (Евтих) није могао да пронађе истинско разумевање из тог чистог извора хришћанске вере (de hoc christianae fidei fonte purissimo)... Обратио би се он, дакле, јеванђелском учењу где Матеј говори: "Књига родослова Исуса Христа, сина Давидова, сина Авраамова" (Мт 1,1); потражио би, такође, продужетак у апостолској проповеди и прочитао би у Посланици Римљанима: "Павле, слуга Исуса Христа, позвани апостол, изабран за Јеванђеље Божје, које Бог унапред

³²⁸ Leo Magnus, Epistola XXVIII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim, PL 54, 757, 758.

обећа преко пророка у Светим Писмима, о Сину свом, рођеном по телу из семена Давидова" (de Filio suo, qui factus est ex semine David secundum carnem; Рим 1, 1-3). И, обратио би се од безбожног размишљања ка пророчанским књигама и нашао би Божје обећање Аврааму које говори: "У семену твоме биће благословени сви народи" (Пост 22, 17). А да не би било двоумљења о сили тог семена, пратимо шта апостол говори: "Аврааму, пак, и семену његовом бише речена обећања; не каже и семенима, као за многе, него као за једно – и семену твојему, које је Христос" (Et semini tuo, quod est Christus; Гал 3, 16).

Могло је примити (Евтих) унутрашњим слушањем објаву Исаије, који каже: „Гле, Дјева ће зачети у утроби, и родиће Сина и назваће Га именом Емануил, што ће рећи, с нама Бог“ (Иса 7:14; Мт 1:23). Могло је часно прочитати речи истог пророка: „Роди нам се Дете, Син нам се даде, коме је началство на рамену Његову, и наденуће му име: весник (Анђео) великог савета, Дивни, Саветник, Бог силни (крепки), кнез мира, Отац будућег века“ (Иса 9:6).³²⁹

Тада не би празнословио (Евтих) и рекао да је Логос постао тело тако што је Христос који је рођен од Дјеве имао облик човека, **али да није имао истинито тело од мајке**. Можда је он мислио да Господ наш, Исус Христос, нема нашу природу, јер је анђео послан блаженој Марији рекао: „Дух Свети сићи ће на тебе, и сила Вишњег осениће те; зато ће се и рођено од тебе назвати Син Божји“ (Лк:35) и јер је зачеће Дјеве било божанско дело, тело зачетог није постало од природе оне која га је зачела? Али не треба ово рођење које је особито изванредно, и изванредно особито, да буде тако схваћено као да чудо необичности рођења је умањило својство рода. Плодотворност Дјеви дарована је од Духа Светога, и истинитост тела је узета од тела: и када је Премудрост себи изградила дом, Логос је постао тело, и настанио се међу нама (Јн 1:14), то јест у том телу које је узео од човека и које је одуховио духом разумног живота.³³⁰

³²⁹ Ibid., ibid.

³³⁰ Ibid., ibid.

- Оваплоћењем Логоса објављују се Божја вера и намера (савет, одлука) -

3. Тако се сачувала **сопственост сваке природе и суштине и при сједињењу у једној Личности**, и од Величанства узета је понизност, од Крпкога слабост, од Вечног (Бесмртног) смртност: ради откупа дуга наше природе, божанска нестрадална природа се сјединила са страдалном природом, да би један и исти "Посредник Бога и људи, човек Христос Исус" (1 Тим 2, 5), могао умрети по једној и да не би могао умрети по другој природи, за чим је, дакле, имало потребу наше исцељење. Због тога се, дакле, **Бог родио у савршеној природи истинитог човека, свецели у својем и свецели у нашем** (totus in suis, totus in nostris; ὅλος ἐν τοῖς ἑαυτοῦ καὶ ὅλος ἐν τοῖς ἡμῶν). А нашим називамо то што је Творац од сâмог почетка положио у нас и што је пожелео да нам поврати. Јер, оно што је кушач (ђаво) унео, и преварени човек допустио, није било у Спаситељу ни трага, и није, будући да је ступио у заједницу људских (непорочних) слабости, стога постао и заједничар (удеоник) наших пресупа (грехова). Узео је обличје слуге без нечистоте греха, величајући људско и не умањујући Божанско; јер, оно „понижење“ којим се Невидљиви показао видљивим, и Творац и Господар свих ствари пожелео бити један од смртника, било је (показало се као) снисхођење милосрђа, а не недостатак моћи. Тако, Онај остајући у обличју Бога, Он је створио човека, а Исти у обличју слуге постаде Човек. Јер, свака природа има своју сопствену особитост без недостатка и као што Божји образ (облик, форма) није поништио образ слуге, тако ни образ слуге није умањио образ Божји. Јер, на име, ђаво се хвалио како је својим лукавством лакомисленог човека лишио божанских дарова и дарова бесмртности и како га је обнаженог (разголићеног) подвргао тешкој осуди смрти, и да је ђаво у сопственом злу пронашао извесну утеху у томе што је имао саучесника у свом издајству (задрузи (заједници) издајника); и да би Бог, ради свог праведног расуђивања, променио сопствену одлуку (пресуду) према човеку којег је био створио у тако великој части. Но, било је потребно спровођење тајне одлуке (домостроја) да непроменљиви Бог, чија воља не може бити лишена сопствене благости, испуни тајним јемством прво обећање своје љубави према

нама, и да човек, упао у грех због лукавства ђаволске злобе, не погине противно Божјој вољи (плану, намери).³³¹

- Одмеравају се својства (особитости) Христовог рођења и природā -

4. Тако Син Божји долази у овај унижени свет, силазећи са небеског престола и не разлучујући се од Очеве славе, рођен новим рођењем, новим својством (начином, правилом). Новим начином, јер је Онај који је невидљив по сопственој природи, постао видљив по нашој. Недостижни пожелео је да буде достижан. Предвечни је почео постојање у времену. Господар целокупности примио је обличје Слуге, пошто је неизмерност његове величине сакривена. Нестрадални Бог није презрео то да постане страдални Човек, ни Бесмртни да се подвргне законима смрти. Ново је пак рођење Рођеног, јер неповређено девојаштво није упознало похоту, а примило је материју (својство) плоти.³³²

Примљена је од Мајке Господње природа, не грех. А из тога што је рођење чудесно, не следи да је природа Господа нашег Исуса Христа рођеног из утробе Дјеве неслична нашој природи. Јер, Онај који је истинити Бог, Он исти је и истинити човек (Qui enim verus est Deus, idem verus est homo). У овом јединству нема никакве обмане, иако су узајамне и понизност (незнатност) човека и величина Бога. Наиме, као што као Бог не бива промењен с обзиром на милосрђе, тако као човек не бива унижен с обзиром на божанско достојанство. Јер као Бог, не мења се у милосрђу, а као човек није унижен јер поседује божанску славу (то јест примањем човештва не унижава се величанство божанске славе). Свака од двеју природā (у изворном латинском тексту – обличјā, коментар преводиоца) дејствује тако како је њој својствено: Логос извршава оно што је Логосово, а тело испуњава што је телу својствено. И из њих једно просијава чудесима, а друго је било подложно страдању.³³³

³³¹ Leo Magnus, *Idem*, PL 54, 763.

³³² Leo Magnus, *Idem*, PL 54, 765 – 767.

³³³ "Assumpta est de Matre Domini, natura, non culpa; nec in Domino Iesu Cristo, ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo,... Sicut enim

Пошто је Логос нераздељив у једнакости и слави са Оцем, то и тело није изгубило природу нашег рода. Јер, један је Он и истинити Син Божји и истинити Син Човечји – Бог у свему: Бог је Логос који "у почетку беше Логос, и Логос беше у Бога, и Бог беше Логос" (Јн 1, 1); и човек је, јер "Логос је који постаде тело и настани се међу нама." (Јн 1, 14);³³⁴ – и Бог је, зато што је „Њиме све постало и без Њега ништа не постаде“ (Јн 1:3); и човек је, зато што је рођен од жене био под законом (Гал 4:4). Рођење тела је доказ човечанске природе, а рођење од Дјеве је доказ божанске моћи. Детињство Младенца показује се понизношћу колевке, а узвишеност Свевишњег објављује се гласовима анђела. Сличан је новорођеним људима. Онај Којег Ирод безбожно намерава погубити, али Господ свих је Онај Којем Мудраци радују се понизно Га обожавати. Наиме, када је дошао да се крсти код свог Претече Јована, да не би остао сакривен (пошто је Божанство покривено телесним покровом), Очев глас са неба је загрмео и рекао је: „Ово је Син мој љубљени који је по мојој вољи“ (Мт 3:17). Њега као човека ђаво искушава лукавством, а њему као Богу служе анђеоске службе. Без сумње, људски је са огладнети, ожеднети, уморити се, као и спавати; али, без сумње, божански је са пет хлебова пет хиљада људи заситити, и даровати Самарјанки живу воду, захваљујући којој онај који пије неће више жеднети, или по површини мора ићи иако ноге не тону, и пошто се невреме разбукта утишати подизање таласа. Као што (да многе ствари прескочим) не припада истој природи плакати у изражавању жаљења за умрлим пријатељем, на истог узвеличати по четвртом дану од погребца и по заповести речи подићи га из мртвих; или висити на дрвету, и пошто преокрене дан у ноћ, учинити да се све стихије затресу; или бити прикован и по вери разбојника отворити врата раја; тако не припада истој природи рећи: „Ја и Отац једно смо“ (Јн 10:29), и рећи: „Отац мој је већи од мене“ (Јн 14:28). У Владици Исусу Христу само је једно Лице Бога и Човека; ипак, од једне заједничке природе долази и слабост, а од друге проистиче заједничка слава. Наиме, од нашег

Deum non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communiione, quod proprium est; Verbo (Logos) scilicet operande quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est.” (Leo Magnus, Idem.)

³³⁴ Leo Magnus, Ibid., PL 54, 767.

је у њему мање од Оца – човештво (човечанска) природа, а од Оца је у њему једнако са Оцем – Божанство (божанска природа).³³⁵

- Истинитост тела у Христу потврђује се из Светог Писма -

5. Стога, треба разумети ово **јединство Личности у односу на обе природе**. Каже се да је Син Човјечји сишао са неба, пошто је Син Божји узео тело од Дјеве од које је рођен. И опет се говори да је Син Божји разапет и погребен, пошто је ово претрпео по слабости људске природе, а не по сáмој божанској природи, по којој је Јединородан, Савечан и Једносуштан Оцу. Зато ми у Символу (вере) исповедамо Сина Божјег, јединородног, разапетог, и погребеног, према оним апостолским речима: „Јер да су познали, не би Господа Славе разапели“, (1 Кор 2:8). А када је сáм Господ наш и Спаситељ образовао веру ученикá својим питањима: „Шта о мени говоре људи, ко је син Човечји?“, и пошто су они изнели различита мишљења других, рекао је: „А ви шта велите, ко сам ја?“ – „Мене, управо, Сина Човечјег, кога ви видите у обличју слуге и у истинитом телу, за кога ме сматрате?“, тада је блажени Петар, Божјом вољом инспирисан, и да би својим исповедањем користио свим народима, рекао: „Ти си Христос, Син Бога живога“ (Мт 16:13-16). Не незаслужено, назван је блаженим од Господа, и од првообразног камена задобио је чврстину и силу имена, он који је по откривењу Оца исповедио једног и истог за Сина Божјег и Христа, јер једно узето без другог није служило за спасење. Једнако је било опасно исповедити да је Господ Исус Христос само Бог а не заједно и човек, или исповедити да је само човек а не и Бог.³³⁶

По Васкрсењу Господа које је, заправо, било Васкрсење истинитог тела, јер није васкрсао други него Онај који је био разапет и умро, шта се друго догодило у његовом четрдесетодневном боравку да би потпуност наше вере била очишћена од сваког мрака? Тако је Он (по Васкрсењу, током четрдесетодневног пребивања на земљи пре Вазнесења, коментар преводиоца) разговарао са својим ученицима, обраћао им се и јео са њима, а онима међу њима које је узнемиравала сумња,

³³⁵ Leo Magnus, Ibid., PL 54, 767-771.

³³⁶ Leo Magnus, Idem.

допустио је да Га додирну брижним и нарочитим додиром; ушао је ка својим ученицима док су врата била затворена, и својим дувањем дао им је Духа Светога и даровао им светлост познања, открио тајне божанских Писама, и показивао рану на боку, и ране од клинова и све знаке недавног страдања, говорећи: „Додирните ме и видите, јер Дух нема тело и кости, као што видите да ја имам“ (Лк 24:39); **У Њему пребивају својства божанске и човечанске природе нераздељено**, и како бисмо знали да Логос није тело и исповедали Једног Сина Божјег, и Логоса и тело.³³⁷

Ова тајна вере је у свему туђа код Евтиха, који није познао (признао) нашу природу у Јединородном Божјем (Сину), ни по понизности (слабости) човечанској, ни по слави Васкрсења, нити се уплашио суда блаженог апостола и јеванђелисте Јована, који је говорио: „Сваки дух који признаје да је Исус Христос у телу дошао, од Бога је: а сваки дух који не признаје да је Исус Христос у телу дошао, није од Бога, и то је дух Антихриста“ (1 Јн 4:2-3). А шта је непризнавање Исуса, ако не одвајање од њега људске природе, и одбацивање срамним измишљотинама оне тајне, којом смо једино спасени. Не увиђајући правилно природу Христовог тела, Евтих мора да хули и у погледу Његовог страдања због истог слепила. Ако ли он не сматра да је Крст Христов лажан и не сумња да је жртва учињена за спасење света била истинита, ако верује да се догодила Његова смрт, признавао би и тело. Нека не одриче да је он био човек нашег тела за које зна да је било страдално, јер одрицање истинитог тела јесте и одрицање и страдања тела. Ако он (Евтих) прихвата веру хришћана и не одвраћа слух свој од јеванђелске проповеди, нека расуди, која је природа трпела пробадање клиновима и била на крсном дрвету; нека размисли, када је војник копљем пробо ребро Распетог, одакле је тада истекла крв и вода да омије Цркву Божју бањом и чашом. И нека послуша блаженог апостола Петра који проповеда да освећење Духом бива кропљењем крвљу Христа (1 Пет 1, 2). Нека узгред прочита речи истог апостола који говори: "Знајући да се пропадљивим сребром или златом не искупите из својега сујетног живљења, од отаца вам преданог, него часном крвљу Христа, као Јагњета непорочног и

³³⁷ Ibid., 773, 774.

безазленог" (1 Пет 1, 18-19), нека се не противи сведочењу блаженог апостола Јована који каже: „И крв Исуса Сина Божјег очишћава нас од сваког греха“ (1 Јов 1:7), и на другом месту: „ово је победа која победи свет, вера наша. Ко је тај који побеђује свијет до Онај који вјерује да Исус јесте Син Божји? Он је тај што дође водом и крвљу, Исус Христос; не само водом него и водом и крвљу; и Дух је Онај који свједочи, јер Дух је истина. Јер је троје што свједочи на небу: Отац, Логос, и Свети Дух; и ова тројица су једно. И троје је што свједочи на земљи: дух, и вода, и крв; и ово троје су уједно.³³⁸ (Јн 5:4-6,8). Односно, Дух освећења, и крв искупљења, и вода крштења. Ово троје је једно, и остаје неразделиво и ни једно од њих се не дели од свог јединства (савршености). Тако саборна (католичанска) Црква живи у овој вери и преноси је тако да се не исповеда ни човештво без истинитог Божанства, ни Божанство без истинитог човештва.³³⁹

- Рђаво и нечасно Евтихово исповедање. Због овог разлога, ако се уразуми, заједница би требало да наново успостави (правилно исповедање вере). Посланици се шаљу на Исток. -

б. Када је на тачке ваших испитивања Евтих одговарао говорећи: „Исповедам да је Господ пре сједињења био из две природе, а после сједињења исповедам једну природу“, чудим се да такво његово апсурдно и изопачено исповедање није било потиснуто ниједном осудом оних који суде и да је говор одвећ безуман и одвећ богохулан тако занемарен, као да никог не вређа оно што се чуло. Пошто се тако нечасно говорило да је Син Божји Јединородни имао две природе пре оваплоћења,

³³⁸ Навођење стихова из *I. Посланице светог апостола Јована Богослова* донето је на основу превода Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, као и на основу објашњења у помоћном тексту критичког издања новозаветног текста *Nestle-Aland, Novum Testamentum, Graece et Latine*, editio 27, Stuttgart 1994., 623.; такође, на основу *1592 Clementinae Vulgatae editio*. Изворни текст Лавовог *Томоса* сачуван у PL 54, 776-777 и Mansi V, 1285-1286 садржи навођење библијског текста из Саборне Посланице апостола Јована следећим сентенцама: "*Quis est qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam Iesus est Filius Dei? Hic est qui venit per aquam et sanguinem, Iesus Christus; non in aqua solum, sed in aqua et sanguine. Et Spiritus est, qui testificatur, quoniam Spiritus est veritas. Quia tres sunt, qui testimonium dant, Spiritus, aqua et sanguis, et tres unum sunt.*"

³³⁹ Leo Magnus, *Ibid.*, PL 54, 775-777.

нечасно се исповедало да када је Логос постао тело, да је у њему једна природа. Да не би Евтих сматрао своје исповедање било исправним, било допуштеним, и оно што није можда било оповргнуто вашим гласом, умољавам те да искажеш брижност своје љубави, возљубљени брате, како би се, ако се спроведе дело до краја, садејством милосрђа Божјег, неразборитост неразумног човека и његовог мишљења очистила од ове пропасти. Наиме, он који је, као што ред поретка (саборског) открива, почео добро одступати од свог убеђења, када је, присиљен, на ваш захтев признао да ће изјавити што никад пре није изјавио, и да ће се успокојити у тој вери за коју је раније био туђинац. Али, како није хтео да се сагласи са анатемисањем безбожног догмата, ваше братољубље је схватило да он остаје у својој изопачености и да је заслужено да он буде онај који је примио приговор осуде. Са друге стране, ако се каје искрено и на корист и спознаје, макар и касно, да се праведно на њега дигла епископска власт или за потпуност оправдања, уколико буде осудио све зле мисли живом речју и потписом, за онога који се поправља неће бити ускраћено милосрђе. Јер Господ наш, истинити и добри Пастир, који је положио душу своју за стадо своје, и који је дошао да спасе људске душе, не да их погуби, жели да ми будемо подражаваоци Његовог Лика како би правда кротила оне који греше, а милосрђе не би одбацило оне који се окрену (правој вери). Тада се, најзад, истинита вера брани веома плодно када се лажно мишљење (заблуда) осуђује од стране својих присталица. За прописно истраживање целе ствари, побожно и веродостојно, шаљем уместо себе брата нашег, епископа Јулијана и презвитера Ренатона и свог сина Иларија, ђакона. С њима удружујем и Дулкитиона, нашег писара (нотара), чију сам веру потврдио. Уздам се да ће уз Божју помоћ, да ће онај који је заблудео, када осуди изопаченост свог мишљења, бити спасен. Нека те Бог чува здравог, возљубљени брате.

Дато у јунској Иди, за време конзулства најчаснијих конзула Астерија и Протогена.³⁴⁰

³⁴⁰ Leo Magnus, Ibid., PL 54, 777-781.

Epistola XXVIII ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum contra Eutichis perfidiam et haeresim

Dilectissimo fratri Flaviano episcopo Constantinopolitano LEO episcopus.

- Praesumptio et imperitia Eutichen in errorem impulerunt. -

1. Lectis dilectionis tuae litteris, quas miramur fuisse tam seras, et gestorum episcopalium ordine recensito, tandem quid apud vos scandali contra integritatem fidei exortum fuisset agnovimus: et quae prius videbantur occulta, nunc nobis reserata patuerunt. Quibus Eutyches, qui presbyterii nomine honorabilis videbatur, multum imprudens et nimis imperitus ostenditur: ut etiam de ipso dictum sit a propheta: *Noluit intelligere ut bene ageret: iniquitatem meditatus est in cubili suo (Psal. XXXV, 4)*. Quid autem iniquius quam impia sapere, et sapientioribus doctioribusque non cedere? Sed in hanc insipientiam cadunt qui, cum ad cognoscendam veritatem aliquo impediuntur obscuro, non ad propheticas voces, non ad apostolicas litteras, nec ad evangelicas auctoritates, sed ad semetipsos recurrunt: et ideo magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuerunt. Quam enim eruditionem de sacris Novi et Veteris Testamenti paginis acquisivit, qui ne ipsius quidem symboli initia comprehendit? Et quod per totum mundum, omnium regenerandorum voce depromitur, istius adhuc senis corde non capitur.

- De duplici Christi nativitate et natura

2. Nesciens igitur quid deberet de Verbi Dei incarnatione sentire, nec volens ad promerendum lumen intelligentiae, in sanctarum Scripturarum latitudine laborare, illam saltem communem et indiscretam confessionem sollicito recepisset auditu, qua fidelium universitas profitetur credere se in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria Virgine. Quibus tribus sententiis, omnium fere haeticorum machinae destruuntur. Cum enim Deus et omnipotens et Pater creditur, consemperiternus eidem

Filius demonstratur: in nullo a Patre differens, quia de Deo Deus, de omnipotente omnipotens, de aeterno natus est coaeternus: non posterior tempore, non inferior potestate, non dissimilis gloria, non divisus essentia. Idem vero sempiterni genitoris unigenitus sempiternus, natus est de Spiritu sancto et Maria Virgine. Quae nativitas temporalis illi nativitati divinae et sempiternae nihil minuit, nihil contulit, sed totam se reparando homini qui erat deceptus impendit; ut et mortem vinceret, et diabolum, qui mortis habebat imperium, sua virtute destrueret. Non enim superare nos possemus peccati et mortis auctorem, nisi naturam nostram ille susciperet, et suam faceret, quem nec peccatum contaminare, nec mors potuit detinere. Conceptus quippe est de Spiritu sancto intra uterum Virginis matris; quae illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit. Sed si de hoc Christianae fidei fonte purissimo sincerum intellectum haurire non poterat, quia splendorem perspicuae veritatis, obcaecatione sibi propria tenebrarat, doctrinae se evangelicae subdidisset, dicente Matthaeo: *Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham (Matth. I, 1)*. Apostolicae quoque praedicationis expetisset instructum, et legens in Epistola ad Romanos: *Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis: de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem (Rom. I, 1)*, ad propheticas quoque paginas piam sollicitudinem contulisset, et inveniens promissionem Dei ad Abraham dicentis: *In semine tuo benedicentur omnes gentes (Gen. XXII, 18)*: et ne de hujus seminis proprietate dubitaret, secutus fuisset Apostolum dicentem: *Abrahae dictae sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit: Et seminibus. quasi in multis, sed quasi in uno: Et semini tuo, quod est Christus (Gal. III, 16)*. Isaiae quoque praedicationem interiore apprehendisset auditu, dicentis: *Ecce virgo in utero concipiet, et pariet Filium, et vocabunt nomen ejus Emmanuel; quod est interpretatum Nobiscum Deus (Isai. VII, 14; Matth. I, 23)*: ejusdemque prophetae fideliter verba legisset: *Puer natus est nobis, et Filius datus est nobis, cujus potestas super humerum ejus: et vocabunt nomen ejus magni consilii Angelus, Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis,*

Princeps pacis, Pater futuri saeculi (Isai. IX, 6). Nec frustratorie loquens, ita Verbum diceret carnem factum, ut editus utero Virginis Christus haberet formam hominis, et non haberet materni corporis veritatem. An forte ideo putavit Dominum nostrum Jesum Christum non nostrae esse naturae, quia missus ad beatam Mariam angelus ait: *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi: ideoque quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei (Luc. I, 35):* ut quia conceptus Virginis divini fuit operis, non de natura concipientis fuerit caro concepti? Sed non ita intelligenda est illa generatio singulariter mirabilis, et mirabiliter singularis, ut per novitatem creationis, proprietas remota sit generis. Fecunditatem enim Virgini Spiritus sanctus dedit, veritas autem corporis sumpta de corpore est: et aedificante sibi Sapia domum, *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Joan. I, 11);* hoc est, in ea carne quam assumpsit ex homine, et quam spiritus vitae rationalis animavit.

- Fides et consilium Dei circa incarnationem Verbi exponuntur -

3. Salva igitur proprietate utriusque naturae, et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas: et ad resolvendum conditionis nostrae debitum, natura inviolabilis naturae est unita passibili: ut (quod nostris remediis congruebat) unus atque idem mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus quae in nobis ab initio Creator condidit, et quae reparanda suscepit: nam illa quae deceptor intulit, et homo deceptus admisit, nullum habuerunt in Salvatore vestigium: nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum. Assumpsit formam servi sine sorde peccati; humana augens, divina non minuens: quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem praebuit, et creator ac Dominus omnium rerum, unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, non defectio potestatis. Proinde qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura: et sicut formam servi, Dei forma non

amisit; ita formam Dei, servi forma non minuit. Nam quia gloriabatur diabolus, hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus, et immortalitatis dote nudatum duram mortis subiisse sententiam; seque in malis suis quoddam de praevaricatoris consortio invenisse solatium; Deum quoque, justitiae exigente ratione, erga hominem quem in tanto honore condiderat, propriam mutasse sententiam: opus fuit secreti dispensatione consilii, ut incommutabilis Deus, cujus voluntas non potest sua benignitate privari, primam erga nos pietatis suae dispensationem sacramento occultiore compleret: et homo, diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam, contra Dei propositum non periret.

- Utriusque Christi nativitatis et naturae proprietates expenduntur -

4. Ingreditur ergo haec mundi infima Filius Dei, de coelesti sede descendens, et a paterna gloria non recedens: novo ordine, nova nativitate generatus. Novo ordine, quia invisibilis in suis, visibilis est factus in nostris: incomprehensibilis voluit comprehendi: ante tempora manens, esse coepit ex tempore: universitatis Dominus servilem formam obumbrata majestatis suae immensitate suscepit: impassibilis Deus, non dedignatus est homo esse passibilis, et immortalis mortis legibus subjacere. Nova autem nativitate generatus, quia inviolata virginitas concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit: assumpta est de matre Domini natura, non culpa: nec in Domino Jesu Christo, ex utero Virginis genito quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo: et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt, et humilitas hominis, et altitudo deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communionem quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscet miraculis, aliud succumbit injuriis: et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit. Unus enim idemque est vere Dei Filius, et vere hominis Filius: Deus per id quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; homo per id quod Verbum caro

factum est. et habitavit in nobis: Deus per id quod omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil (*Joan. I*); homo per id quod factus est ex muliere, factus sub lege (*Gal. IV, 4*). Nativitas carnis, manifestatio est humanae naturae: partus Virginis, divinae est virtutis indicium: infantia parvuli ostenditur humilitate cunarum, magnitudo Altissimi declaratur vocibus angelorum. Similis est rudimentis hominum quem Herodes impie molitur occidere, sed Dominus est omnium quem magi gaudent suppliciter adorare. Jam cum ad praecursoris sui Joannis baptismum venit, ne lateret quod carnis velamine divinitas tegeretur, vox Patris de coelo intonans dixit: *Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui* (*Matth. XVII, 5*). Quem itaque sicut hominem diabolica tentat astutia, eidem sicut Deo angelica famulantur officia. Esurire, sitire, lassescere, atque dormire procul dubio humanum est; sed quinque panibus quinque millia hominum satiare, et largiri Samaritanae aquam vivam, cujus haustus bibenti praestet ne ultra jam sitiatur: supra dorsum maris plantis non desidentibus ambulare, et elationes fluctuum increpata tempestate consternere, sine ambiguitate divinum est. Sicut ergo (ut multa praeteream) non ejusdem naturae est flere miserationis affectu amicum mortuum, et eundem remoto quatruiduanae augere sepulturae, ad vocis imperium excitare redivivum; aut in ligno pendere, et in noctem luce conversa, omnia elementa tremefacere; aut clavis transfixum esse, et paradisi portas fidei latronis aperire: ita non ejusdem naturae est dicere: *Ego et Pater unum sumus* (*Joan. X, 30*), et dicere: *Pater major me est* (*Joan. XIV, 28*). Quam is enim in Domino Jesu Christo Dei et hominis una persona sit; aliud tamen est unde contumelia in utroque communis, aliud unde communis est gloria: de nostro enim illi est minor Patre humanitas, de Patre illi est aequalis cum Patre divinitas.

- Veritas carnis in Christo probatur ex Scriptura -

5. Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam, et Filius hominis legitur descendisse de coelo, cum Filius Dei, carnem de ea Virgine de qua est natus assumpserit. Et rursum Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, qua unigenitus consempternus et consubstantialis est Patri, sed in

naturae humanae sit infirmitate perpressus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in symbolo confitemur, secundum illud Apostoli: *Si enim cognovissent, nunquam Dominum majestatis crucifixissent (I Cor. II, 8)*. Cum autem ipse Dominus noster atque Salvator fidem discipulorum suis interrogationibus erudiret: *Quem me, inquit, dicunt homines esse Filium hominis (Matth. XVI, 13)*? Cumque illi diversas aliorum opiniones retexuissent: *Vos autem, ait, quem me esse dicitis (Ibid., 15)*? me utique qui sum Filius hominis, et quem in forma servi atque in veritate carnis aspicitis, quem me esse dicitis? Ubi beatus Petrus divinitus inspiratus, et confessione sua omnibus gentibus profuturus: *Tu es, inquit, Christus Filius Dei vivi (Ibid., 16)*. Nec immerito beatus est pronuntiatus a Domino, et a principali petra soliditatem et virtutis traxit et nominis, qui per revelationem Patris eundem et Dei Filium est confessus et Christum: quia unum horum sine alio receptum, non proderat ad salutem: et aequalis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse. Post resurrectionem vero Domini (quae utique veri corporis fuit, quia non alter est resuscitatus quam qui fuerat crucifixus et mortuus) quid aliud quadraginta dierum mora gestum est, quam ut fidei nostrae integritas ab omni caligine mundaretur? Colloquens enim cum discipulis suis, et cohabitans atque convescens; et pertractari se diligenti curiosoque contactu ab eis quos dubietas perstringebat admittens; ideo et clausis ad discipulos januis introibat, et flatu suo dabat Spiritum sanctum, et donato intelligentiae lumine sanctarum Scripturarum occulta pandebat: et rursum vulnus lateris, fixuras clavorum, et omnia recentissimae passionis signa monstrabat, dicens: *Videte manus meas, et pedes, quia ego sum. Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me videtis habere (Luc. XXIV, 39)*; ut cognosceretur in eo proprietates divinae humanaeque naturae individua permanere; et ita sci emus Verbum non hoc esse quod carnem, ut unum Dei Filium, et Verbum confiteremur, et carnem. Quo fidei sacramento Eutyches iste nimium aestimandus est vacuus, qui naturam nostram in unigenito Dei, nec per humilitatem mortalitatis, nec

per gloriam resurrectionis agnovit: nec sententiam beati apostoli et evangelistae Joannis expavit, dicentis: *Omnis spiritus qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est: et omnis spiritus qui solvit Jesum, ex Deo non est, et hic est Antichristus (I Joan. IV, 2)*. Quid autem est solvere Jesum, nisi humanam ab eo separare naturam, et sacramentum per quod unum salvati sumus, impudentissimis evacuare figmentis? Caligans vero circa naturam corporis Christi, necesse est ut etiam in passione ejus eadem obcaecatione desipiat. Nam si crucem Domini non putat falsam, et susceptum pro mundi salute supplicium verum fuisse non dubitat, cujus credit mortem, agnoscat et carnem; nec diffiteatur nostri corporis hominem, quem cognoscit fuisse passibilem: quoniam negatio verae carnis, negatio est etiam corporeae passionis. Si ergo Christianam suscipit fidem, et a praedicatione Evangelii suum non avertit auditum, videat quae natura transfixa clavis pependit in crucis ligno; et aperto per militis lanceam latere crucifixi, intelligat unde sanguis et aqua fluxerit; ut Ecclesia Dei, et lavacro rigaretur, et poculo. Audiatur et beatus Petrus apostolum praedicantem, quod sanctificatio Spiritus per aspersionem fiat sanguinis Christi: nec transitorie legat ejusdem apostoli verba, dicentis: *Scientes quod non corruptilibus argento et auro redempti estis de vana vestra conversatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Jesu Christi (I Petr. I, 18)*. Beati quoque Joannis apostoli testimonio non resistat, dicentis: *Et sanguis Jesu Christi Filii Dei emundet nos ab omni peccato (I Joan. I, 7)*. Et iterum: *Haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra. Quis est qui vincit mundum, nisi qui credit quoniam Jesus est Filius Dei? Hic est qui venit per aquam et sanguinem Jesus Christus: non in aqua solum, sed in aqua et sanguine. Et Spiritus est qui testificatur, quoniam Spiritus est veritas. Quia tres sunt qui testimonium dant, Spiritus, et aqua, et sanguis et tres unum sunt (I Joan V, 1)*. Spiritus utique sanctificationis, et sanguis redemptionis, et aqua baptismatis: quae tria unum sunt, et individua manent, nihil que eorum a sui connexionem sejungitur: quia catholica Ecclesia hac fide vivit ac proficit, ut nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas.

- Eutichis prava et subdola confession. Qua ratione, si resipiscit, communioni sit restituendus. Legati mittuntur in Orientem. -

6. Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches responderet, dicens: *Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem, post adunationem vero unam naturam confiteor*; miror tam absurdam tamque perversam ejus professionem nulla judicantium increpatione repressam, et sermonem nimis insipientem, nimisque blasphemum ita omissum, quasi nihil quod offenderet esset auditum: cum tam impie duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nelarie postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur. Quod ne Eutyches ideo vel recte vel tolerabiliter aestimet dictum, quia nulla vestra est sententia confutatum, dilectionis tuae diligentiam commonemus (frater carissime), ut si per inspirationem misericordiae Dei ad satisfactionem causa perducitur, imprudentia hominis imperiti, etiam in hac sensus sui peste purgetur. Qui quidem, sicut gestorum ordo patefecit, bene coeperat a sua persuasione discedere, cum vestra sententia coareatus profiteretur se dicere quod ante non dixerat, et ei fidei acquiescere cujus prius fuisset alienus, Sed cum anathematizando impio dogmati nolisset praebere consensum, intellexit cum fraternitas vestra in sua manere perfidia, dignumque esse qui iudicium condemnationis exciperet. De quo si fideliter atque utiliter dolet, et quam recte mola sit episcopalis auctoritas vel sero cognoscit; si ad satisfactionis plenitudinem, omnia quae ab eo male sunt sensa, viva voce et praesenti subscriptione damnaverit, non erit reprehensibilis erga correctum quantacunque miseratio. Quia Dominus noster, verus et bonus Pastor, qui animam suam posuit pro ovibus suis, et qui venit animas hominum salvare, non perdere, imitatores nos suae vult esse pictatis; ut peccantes quidem justitia coerceat, conversos autem misericordia non repellat. Tunc enim demum fructuosissime fides vera defenditur, quando etiam a sectatoribus suis opinio falsa damnatur. Ad omnem vero causam pie ac fideliter exsequendam, fratrem nostrum Julianum episcopum, et Renatum presbyterum, sed et filium meum Hilarum diaconum, vise nostra direximus. Quibus Dulcitium notarium

nostrum, cujus fides nobis est probata sociamus: confidentes adfuturum divinitatis auxilium, ut is qui erraverat, damnata sensus sui pravitate salvetur. Deus te incolumem servet, frater carissime. Data idibus Junii, Asterio et Protogene viris clarissimis consulibus.

PL 54, 755-781

ИЗБОРИ И ЛИТЕРАТУРА.

ИЗБОРИ

J.P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina 54 , Paris, 1882.

- *Epistola S. Leonis Magnis XXVIII ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim* (PL 54, 755)
- *Sanctus Leo Magnus papa, Epistola ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum, PL 54, 731.*
- *Sanctus Leo Magnus papa, Epistola prima ad Theodosium Augustum, PL 54, 735.*
- *Sanctus Leo Magnus papa, Epistola secunda ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum, PL 54, 751.*
- *Sanctus Leo Magnus papa, Epistola ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim, PL 54, 755.*
- *Sanctus Leo Magnus papa, Epistola secunda ad Theodosium Augustum, PL 54, 781.*
- *Sanctus Leo Magnus papa, Epistola ad Pulcheriam Augustam, PL 54, 789.*
- *Sanctus Flavianus, Epistola prima ad Leonem papam, PL 54, 724.*
- *Sanctus Flavianus, Epistola secunda ad Leonem papam, PL 54, 743.*
- *Epistola Flaviani Episcopi ad beatissimo Leoni* (PL 54, 749)

J.P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina 50, Paris, 1863.

- *Epistola VIII, Cyrilli Coestino*, PL 50, 447- 453.
- *Epistola Coelestini I ad Cyrillum Alexandrinum Episcopum* , PL 50 , 501 .
- *Coelestini papae post damnationem Nestorii ad sanctam Synodum Ephesinam Scripta* , PL 50 , 537.
- *Epistola XXIII Coelestini papae ad Theodosio Iuniolem Augustum* , post Synodum , PL 50, 544.
- *Epistola XXIV Coelestini papae ad Maximianum Constantinopolitanum episcopum post Synodum* , PL 50 , 547.

- *Fragmentum , Sermonis quem Coelestinus in consilio Romano habuit adversus haeresim Nestorii , PL 50 , 457-458.*
- *Ioannis Cassiani Massiliensis Presbyteri De Incarnacione Christi contra Nestorium haereticum , PL 50, 107.*

J.P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina 53, Paris, 1882.

- *S. Patricii Confessio in Epistola ad Hibernos explicata, PL 53, 801- 813.*

J.P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca 5 , Paris 1857.

- *Του Αγίου Πατρός ημών Ιγνατίου Επισκόπου Αντιοχείας Προς Ρωμαίους Επιστολή , PG 5, 685 - 696.*
- *Όρος Δ'Οικ. Συνόδου, παρά Ι. Καρμίρη, τα Δογματικά και Συμβολικά μνημεία, Αθήναι 1952, σελ.165; Idem Mansi VII, 116*

- **Јевсевије Памфил, *Историја Цркве*, прев. са руског С. Продић, Шибеник, 2003, стр.55, 129**

- **Сократ Схоластик, *Историја Цркве*, прев. са руског С. Продић, Шибеник, 2002, 217.**

- **Bede Venerabilis, *Ecclesiastical History of the English People*, The History translated by Leo Sherley – Price, revised by R.E. Latham, London 1990., 56.**

- **Деяния Вселенских Соборов, Том I, Санктъ – Петербургъ, 1996., 166 – 180.**

- **Јосиф Флавије, *Јудејски рат*, прев. са латинског Д. Глумац, Београд, 1967., стр. 470.**

- **Свети Григорије Богослов, *Празничне беседе*, прев. са грчког Еп. А. Јевтић, Врњачка Бања, 2001., стр. 24, 45.**

- **Свети Атанасије Велики** , *Против идола. О очовечењу Бога Логоса*, прев. са грчког изворника С.Јакшић, Нови Сад, 2003., стр. 126, 131, 138.

ЛИТЕРАТУРА

1. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*, Freiburg, 2004.
2. Архиеп. Аверкије, *Приручник за изучавање Светога Писма Новог Завета, други део – Апостол*, прев. са руског Ђ. Лазаревић, Краљево, 2005.
3. A. Grün, *Paolo e l'esperienza religiosa cristiana*, Brescia, 2008.
4. A. M. C. Casiday, *Tradition and Theology of St John Cassian*, Oxford University press, 2007.
5. А. Сидоров, *Древнохришћански аскетизам и настанак монаштва*, прев.са руског С. Продић, Шибеник, 2008.
6. А. Шефер, *Нацрт о изворима за грчку и римску историју*, превео Никола Вулић, Београд, 1900.
7. А. В. Карташов, *Васељенски Сабори*, том I, превод М. Лалић, Београд 1995.
8. А. Јевтић, *Патрологија - Источни Оци и писци 4. и 5. века, од Никеје до Халкидона 325-451.г.*, Београд, 2004.
9. А. Yevtich, *Christ – The Alpha and Omega*, приредио Еп. М. Васиљевић, Edited by the St. Herman of Alaska Monastery, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Alhambra, 2007.
10. А. Свифт, *Политичка филозофија*, прев. са енглеског Ђ. Трајковић, Београд, 2008.
11. А. П. Лебедев, *Свештенство древне васељенске Цркве*, прев. са руског М. Станковић, Београд, 2002.
12. А. Ђардина, *Ликови старог Рима*, прев. са италијанског, француског и енглеског М. Самарцић, Ј. Видић, Београд, 2006.
13. В. Расел, *Istorija zapadne filosofije*, прев. sa engleskog D. Obradović, Beograd, 1962.

14. В. В. Болотов, *Историја Цркве у периоду Васељенских сабора*, прев. са руског Ђ. Лазаревић, Краљево, 2010.
15. В. В. Болотов, *Историја Цркве у периоду до Константина Великог*, Краљево, прев. са руског Ђ. Лазаревић, Краљево, 2009.
16. В. Лоски, *Искуљење и обожење*, часопис "Теолошки погледи" 1- 4, 1996.
17. G. Kittel, *Theological Dictionary of The New Testament*, Volume IV, translated by Geoffrey W. Bromiley, Stuttgart, 1967.
18. Г. Флоровски, *Византијски Оци V-VIII века*, прев.са руског М. Мијатов, Београд, 2008.
19. Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд, 1969.
20. *Дела Апостолских ученика*, прев. са грчког Еп. А. Јевтић, Врњци – Требиње, 2005.
21. D. R. McNamara, *Catholic Church Architecture and the Spirit of the Liturgy*, Chicago, 2009.
22. Е. Чарнић, *Увод у Свето Писмо Новог Завета*, посебни део, приредили Ј. Радосављевић и С. Јакшић, манастир Благовештење 2005.
23. Е. Лозе, *Свет Новог Завета*, прев. са немачког Р. Ракић, Београд, 1986.
24. Е. Kale, *Povijest civilizacije*, Zagreb, 1990.
25. Е. Брајзах, *Историографија – стари век, средњи век, ново доба*, прев. са енглеског Н. Мрђеновић, Београд, 2009.
26. Е. Greco, A. Pontrandolfo, *Guide archeologiche – Italia*, Milano, 2002.
27. Ж. Ноел Робер, *Стари Рим*, прев. са француског М. Александрић, Београд, 2009.
28. Ж. Пјер Вернан, *Ликови старе Грчке*, прев. са француског, италијанског и енглеског Д. Банковић, Д. Поповић, Београд, 2007.
29. И. Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац, 2008.
30. И. Мидић, *Сећање на будућност*, Пожаревац, 2009.
31. И. Мидић, *Православни катихизис за I и II разред средњих школа*, Београд, 2004.
32. И. Алфејев, *Живот и учење Светога Григорија Богослова*, прев. са руског Ђ. Лазаревић, Краљево, 2009.
33. Ј. Мајендорф, *Имperiјално јединство и хришћанске деобе*, прев.са енглеског Ј. Олбина, Крагујевац, 1997.

34. J. Мајендорф, *Увод у светоотачко богословље*, књига 2, прев. са руског Д. Лучић, Врњачка Бања, 2006.
35. J. Мајендорф, *Христос у источно – хришћанској мисли*, прев. са енглеског Б. Лубардић, Хиландар, 2003.
36. J. Мајендорф, А. Шмеман, Н. Афанасјев, Х. Куломзин, зборник радова *Примат Апостола Петра – становиште Православне Цркве*, прев. са енглеског Ј. Олбина, Крагујевац, 1989.
37. J. Зизијулас, *Догматске теме*, прев. са грчког С. Јакшић, Нови Сад, 2001.
38. J. Зизијулас, *Еклесиолошке теме*, прев. са грчког С. Јакшић, Нови Сад, 2001.
39. J. Зизијулас, *Христологија и постојање*, прев. са грчког С. Јакшић, часопис "Беседа" - књига 2, Нови Сад, 1992.
40. J. Зизијулас, *Евхаристијско виђење света*, Зборник *Православна теологија*, приредио Р. Биговић, Београд, 1995.
41. J. Зизијулас, *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и у епископу у прва три века*, прев. са грчког С. Јакшић, Нови Сад, 1997.
42. J. Зизијулас, *Црква у Тајни пројављења – огледи из евхаристијског богословља*, Пожаревац, 2012.
43. J. Зизијулас, *"Исцелитељна" или "Литургијска" Еклесиологија – синтеза светог Максима Исповедника, Истина*, књ. 1–2, часопис Српске православне Епархије далматинске, Шибеник, 2000.
44. J. Зизијулас, *Од маске до личности*, Библиотека "Свечаник" – Хришћанска мисао, превео са грчког А. Радовић, Београд, 1998.
45. Јустин Поповић, *Житија светих, за фебруар*, Београд, 1973.
46. J. Поповић, *Опита историја Цркве*, том I, репринт, прев. са немачког М. Стојков, Сремски Карловци, 1912.
47. J. Брија, *Речник православне теологије*, прев. Еп. М. Кодић, Београд, 1997.
48. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung - Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* -, München 1966.
49. J.N.D.Kelly, *Oxford dictionary of Popes*, Oxford, 2005.
50. J.T. Bretzke, *Consecrated Phrases – A Latin Theological Dictionary*, Collegeville, 2003.

51. J. Буркхарт, *Разматрања о светској историји*, превео Б. Живојиновић, Београд, 1996.
52. Ј. Пурић, *Лествица тајноводственог путовања*, Тврдош – Цетиње, 2004.
53. К. Rahner, *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, Basel, Wien 2008.
54. К. L.King, *What is Gnosticism*, Harvard University press edition, 2003.
55. L. Pareti, P. Brezzi, L. Petech, *Stari svijet – od početka nove ere do 500.godine*, превео Konstantin Miles, Zagreb, 1967.
56. L. Devoti, *Circhi e stadi di Roma Antica*, Roma, 1997.
57. Ј. Касон, *Библиотеке старог света*, прев. са енглеског Г. Љубановић, Београд, 2004.
58. Ј. Павловић, *Римске папе: кратки историјски преглед*, Загреб, 2008.
59. М. Васиљевић, *Вера и живот; између трансцедентности и контекстуалности*, Београд 2013.
60. М. Vasiljevic, *History, Truth, Holiness – Studies in Theological Ontology and Epistemology*, Sebastian Press, Alhambra, Calif., 2011.
61. М. Каплан, *Византија*, прев. са француског Б. Ракић, Београд, 2008.
62. М. Cary, *The Geographic Backgraound of Greek & Roman History*, Oxford, 1949.
63. М. Palmieri, *Celestino I –Il papa diviso tra controversia nestoriana, pelegianesimo e primato romano*, Pontificia Universitas Lateranensis Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2006.
64. М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, Београд, 1976.
65. М. Џонсон, *Археолошка теорија*, прев. са енглеског М. Адамовић – Куленовић, Београд, 2008.
66. М. Žepić, *Latinsko – hrvatski rječnik*, 13. izdanje , Zagreb 2000.
67. М. Wheeler, *Roman art and architecture*, London, 2005.
68. *Novum Testamentum – Graece et Latine*, Nestle – Aland, Stuttgart, 2002.
69. N. P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, Georgetown University Press, Washington, 1990.
70. Н. Велимировић, *Охридски Пролог*, Београд 1984.
71. Н. Самарцић, *Увод у историју Шпаније*, Београд, 2004.

72. O. Gorski i N. Majnarić , *Grčko – hrvatski rječnik*, 6.izdanje priredio M.Sironić, Zagreb, 2003.
73. O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*, Berlin, 1909.
74. П. Евдокимов, *Христос у руској мисли*, манастир Хиландар, 1996.
75. Р. Поповић, *Извори за црквену историју*, Београд, 2006.
76. Р. Поповић, *Појмовник црквене историје*, Београд, 2000.
77. Р. Поповић, *Православне помесне цркве*, Београд, 2009.
78. Р. Поповић, *Хришћанство на тлу источног Илирика пре досељења Словена*, Београд, 2004.
79. Р. Поповић, *Историјски и богословски оквири Светог Петог Васељенског сабора*, Србиње, 2004.
80. R. Benedetto, *The New Westminster Dictionary of Church History, Volume One, The Early , Medieval and Reformation Areas* , Louisville, Kentucky, 2008.
81. R. A. Müller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Grand Rapids, 1995.
82. *Свето Писмо Старога и Новога Завјета – Библија* (превод Старога Завета - Ђуро Даничић, превод Новога Завета - Комисија Светог Архиепископског Синода Српске Православне Цркве), издање Светог Архиепископског Синода Српске Православне Цркве, Београд, 2007.
83. С. Пеинтер, *Историја средњег века (284-1500)*, прев. са енглеског Ч. Антић, Н. Порчић, Београд, 1997.
84. С. Бабић, *Грци и други*, Београд, 2008.
85. S. A. McKinion, *Words, Imagery & the Mystery of Christ – A Reconstruction of Cyril of Alexandria’s Christology*, Leiden, 2000.
86. Т. Вер, *Православна Црква*, прев. са енглеског Љ. Благојевић, Београд, 2001.
87. У. Фабијети, Р. Малигети, В. Матера, *Увод у антропологију*, прев. са италијанског М. Радосављевић, Београд, 2002.
88. F. Koplston, *Istorija filozofije, Tom I – Grčka i Rim*, prev. sa engleskog S. Žunjić, Beograd, 1988.
89. F. Koplston, *Istorija filozofije, Tom II – Srednjovekovna filozofija*, prev. sa engleskog J. Babić, Beograd, 1989.

90. F. Millar, *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Los Angeles, 2007.
91. F. E. Brown, *Roman Architecture*, New York, 1976.
92. X. Јанарас, *Азбучник вере*, прев. са грчког С. Јакшић, Нови Сад, 2004.
93. *Херодотова историја*, прев. са старогрчког М. Арсенић, Београд, 2005.
94. Џ. Линч, *Историја средњовковне Цркве*, прев. са енглеског Д. Живојиновић, Б. Танчић, Београд, 1999.
95. Џ. Макманерс, *Оксфордска историја хришћанства*, Том I, прев. са енглеског Ђ. Трајковић, Београд, 2004.
96. Џ. Тош, *У трагању за историјом*, прев. са енглеског К. Тодоровић, Београд, 2008.
97. Џ. Бордман, Џ. Грифин, О. Мари, *Оксфордска историја Грчке и хеленистичког света*, прев. са енглеског Н. Порчић, Београд, 1999.
98. Џ. М. Х. Смит, *Европа после Рима*, прев. са енглеског К. Тодоровић, Београд, 2006.
99. Џ. Блек, Д. М. Макрејлд, *Изучавање историје*, прев. са енглеског Ђ. Трајковић, Београд, 2007.
100. W. Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, translated from German by Matthew J. O' Connel, Philadelphia, Pennsylvania 1985.
101. W. Braun, *Celibacy in the Greco-Roman World in Celibacy and Religious Traditions*, Oxford University Press 2008.

БИОГРАФИЈА АУТОРА.

Мр Илија Марчетић је рођен 27. децембра 1976. године у граду Зрењанину где је завршио основну школу и Гимназију 1995. године, а на Православном богословском факултету у Београду је дипломирао 2002. године стекавши звање дипломираног теолога. Последипломске магистарске студије на Православном богословском факултету у Београду завршио је 22. 11. 2010. године успешном одбраном магистарске тезе *Однос Цркве на Западу према несторијанству у времену светог папе Келестина Првог и богословске делатности светог Јована Касијана*, под менторством проф. протојереја др Радомира Поповића. Непосредно након завршетка основних дипломских студија обављао је делатност православног катихете у свом родном граду, у Зрењанинској гимназији, а током периода 2001 – 2004. године обављао је делатност и помоћника тадашњег епископа банатског за верску наставу, односно делатност епархијског координатора за верску наставу у православној Епархији банатској. За то време се нарочито трудио за унапређење развоја методологије и дидактике верске наставе код православног клира у Епархији банатској као и код верујућих просветних радника у истој Епархији, што подразумева виши ниво дидактичко – методолошке концептуалности у извођењу верске наставе у свих тадашњих шест архијерејских намесништава Епархије банатске. Код великог броја просветних радника докторанд мр Илија Марчетић је исказао и посвећеност у преношењу савремене теолошке мисли и неопатристичке теологије како би и овај део катихетског кадра био оспособљен и упућен у киригматичну и мисионарску делатност катихетског позива. С тим у вези, мр Илија Марчетић је одржао неколико запажених семинара за катихете у Епархији банатској, како би организација и извођење предмета Верска настава били на што бољем, квалитетном и садржајном нивоу. Тренутно је православни катихета у новосадској Гимназији "Светозар Марковић" и сарадник издавачко – информативне куће "Беседа" православне Епархије новосадско – бачке.

Објавио је више значајних научних радова из области систематске теологије, опште историје Цркве и патристике. Током 2009. године боравио је у Риму изучавајући патристичке списе у вези са Трећим васељенским сабором као и духовност, епиграфику и

ранохришћанску уметност хришћанских катакомби на древном Апијевом путу. Део свог истраживања излагао је током 2010. године на веома посећеним предавањима у Библиотеци града Београда као и на међународном симпозиону "Иконографија и архитектура" у Београду. Такође, био је излагач теолошких реферата на годишњим научним симпозионима "Српска теологија данас", 2010., 2011., 2013., 2014. и 2015. године.

За потребе мисионарско – издавачке делатности православне Епархије новосадско – бачке лекторисао је зборник радова *Милански едикт – наслеђе цара Константина на просторима северне Србије* ("Беседа" – издавачка установа Епархије бачке, Нови Сад 2014.) као и монографију *Успенска црква у Новом Саду, Dormition church in Novi Sad* (двојезично издање, Црквена општина новосадска 2014.). Успешно се бави и стручним превођењем списа и дела из области класичне светоотачке и патристичке књижевности који су повезани са халкидонским богословским христолошким учењем Цркве (списи и дела светих Келестина и Јована Касијана, са латинског језика; светог Лава Великог са латинског језика; светог Кирила Александријског са класичног јелинског језика).

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани мр Илија Н. Марчетић

број индекса _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

„Христологија светог Лава Великог и њене импликације

по хришћански живот данас”

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 26. мај 2016. г.

Илија Марчетић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: мр Илија Н. Марчетић

Број индекса _____

Студијски програм: докторске студије теологије (према старом студијском програму)

Наслов рада: „Христологија светог Лава Великог и њене импликације по хришћански живот данас”

Ментор: др Игнатије Мидић, редовни професор

Потписани: Илија Н. Марчетић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 26. мај 2016. г.

Илија Марчетић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Христологија светог Лава Великог и њене импликације

по хришћански живот данас”

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде. (Дозвољава умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.)

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 26. мај 2016. г.

Милија Марковић