

Александар Ђаковац
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Београд
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

УДК: 27-284:27-31

Неке напомене о Христологији Аполинарија Лаодикијског

Сажетак: Овај чланак разматра допринос Аполинарија Лаодикијског Христологији древне Цркве. Посебно је обрађено питање да ли појмови ум и разумна душа код Аполинарија Лаодикијског могу бити схваћени као аналогни појму Ипостас код Кападокијских Отаца, пошто одговор на ово питање представља и одговор на питање о православности Аполинаријеве Христологије.

Кључне речи: Аполинарије Лаодикијски, Христологија, ум, душа.

Аполинарије Лаодикијски несумњиво је један од најзначајнијих богослова древне Цркве.¹ Његов значај је вишеслојан. Као доследни никејац, први је покушао да теолошки и философски изложи Христологију на систематски начин. Та систематичност се додуше само може назрети на основу фрагмената који су нам до данас сачувани.² Идеје које је имао, иако у крајњој консеквенци и изразу не могу бити акцептоване као православне, свакако заслужују пажњу, посебно због чињенице да Аполинарије заиста настоји да своје гледиште изложи јасно и недвосмислено. Ако у томе не успева, разлог пре треба тражити у стварној немогућности да нађе довољно успешну формулацију него у жељи да нејасношћу исказа прикрије своју стварну позицију. Није случајно што је Свети Кирило преузео његову формулу „једна природа Бога Логоса оваплоћена ($\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon/\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$)“³ и није случајно што је та формула одиграла тако важну улогу у каснијим споровима као и у одређењу православне Христологије. С друге стране, није случајна ни Аполинаријева коначна осуда на Сабору из 381. године.⁴

¹ Тако га аријанац Филосторгије, у својој *Црквеној историји* (8, 11ц) хвали као доброг познаваоца философије и Светог Писма, према реконструкцији текста: Bidez 1913: 112–113.

² Детаљније о судбини Аполинаријевих списа видети у: Спасский 1895.

³ Ова формула се налази у Писму цару Јовијану (Leitzman, 250), које је до Св. Кирила стигло под именом Св. Атанасија Великог. О контексту употребе овог места код Св. Кирила cf. Loon 2009: 388–390.

⁴ Аполинаријево учење је, осим на Васељенском Сабору из 381., осуђено и на римским саборима из 376., 377. и 382. године (Cf. Болотов, 2006, 122; Kelly 1972, 335.). Иако формула-

Суштинско питање свих христолошких спорова древне Цркве тичало се сотириологије. Вера Цркве темељи се на Тајни Оваплоћења, која је по превасходству Тајна сједињења тварног и нетварног, Творца и творевине. Прошло је много времена до тренутка када је тријадолошка концепција Великих Кападокијаца, праћена развојем одговарајуће терминологије, дала кључни допринос коначном одређењу православне Христологије. До пуне и развијене примене кападокијског концепта Личности — Ипостаси као онтолошки утемељене стварности, у Христологији долази тек код Светог Максима Исповедника, мада се постојање правилног концептуалног развоја јасно види већ код Светог Кирила Александријског, и посебно у догматском учењу Халкидонског сабора. Управо је кириловска Христологија, додатно балансирана антиохијским инсистирањем на стварности људске природе у Христу,⁵ довела до кључног одређења Христологије на Халкидону, где, међутим, нису до краја испитани сви аспекти проблема, те су поједина значајна питања остала неразрађена и до краја нерешена. Овде у виду имамо пре свега чињеницу да питања једности или двојности воље и дејства (енергије) није решено, иако су постојале основе за њихово разматрање.⁶

У тананим испитивањима христолошких позиција појединих аутора, па тако и Аполинарија Лаодикијског, често се недовољно наглашава персонолошки аспект проблема, који, како сматрамо, представља кључ за разумевање читавог тока христолошких спорова, али и шиболет православне Христологије. У основи темељних разлика у приступима питању Христологије леже два различита покушаја изналажења решења. Један се темељи на разматрању непосредног односа две суштине или природе у Христу, док

ција Символа “од Духа Светога и Марије Дјеве“ нема нужно антиаполинаријевско усмерење, чињеница је да је осуда Аполинарија била тема прве седнице. Том приликом су Оци истакли: „Чувамо неокрњено учење да силазак у телу није био нити без душе, нити без разумног ума, нити несавршено, потпуно признајући да је Бог Логос био савршен пре векова, и да је у последње дане постао савршени човек ради нашег спасења“ (Theodoret, *Hist. Eccl.*, 5, 9, 12).

⁵ Ово „балансирање“ је извршено већ у време Св. Кирила, који је, упркос неким, донекле оправданим приговорима његовом начину вођења црквене политике, показао снажан осећај за значај црквеног јединства, као и спремност да ради истинитости ублажи полемички набој својих исказа, потписивањем *Томоса сједињења* са Јованом Антиохијским.

⁶ Те основе се тичу чињенице да је пре Халкидона, код Аполинарија, и посебно у монофизитским круговима, монотелитско и моноенергетско учење било присутно не само терминолошки већ и суштински. Чињеница да је Сабор био сазван управо у циљу постизања помирења са монофизитима и наглашавања антинесторијанског карактера православне Христологије, пружа довољно уверљиво објашњење због чега није постојала жеља да се расправа прошири на теме које нису биле у фокусу. Као што знамо, ови проблеми нису могли да прођу без последица, иако је њихово покретање и разрешење морало да сачека до времена Св. Максима Исповедника. Но, како видимо у његовим раним списима насталим пре избијања кризе, чак ни он није сматрао проблематичним вербално монотелитство (*Cf.* Батрелос 2008, 198–212).

други свој основ има у кападокијском концепту Ипостаси као онтолошке стварности. У прву врсту спадају различита неуспела христолошка решења, међу којима су најзначајнија аполинаријевство, несторијанство и монофизитство. Сва ова учења у својој основи имају настојање да се сједињење тварне и нетварне природе у Христу објасни кроз неку врсту њиховог непосредног општења.

У случају Аполинарија Лаодикијског, решење се темељило на дефицитарности људске природе Христове, односно супституцији једног њеног елемента — ума/духа — Божанским Логосом. Аполинаријева позиција би се донекле мола бранити само уколико би се претпоставило да за њега душа, односно ум, заправо означава Личност или Ипостас. Такву тврдњу изнео је Булгаков.⁷ Иако оваква претпоставка не би нужно морала бити неоснована⁸ за њу у изворима не налазимо потврду, што и сам Булгаков признаје позивајући се на недостатак извора. Недостатак извора ипак не може бити сматрано довољним аргументом пошто остаје чињеница да је Аполинарије полемисао са Кападокијцима из чега следи да је био упознат са њиховом персонологијом, тако да оваква претпоставка није одржива.⁹ Ако би се и показало да Ипостас (ὑπόστασις) за Аполинарија почива у уму,¹⁰ то би само значило да је појам Ипостас код Аполинарија без онтолошког значења и да је сведен на психолошко својство природе, што га никако не приближава већ само удаљава од халкидонске Христологије. За њега Ипостас не представља начин постојања конкретног бића већ једно од својстава природе — не, дакле, идентитет већ квалитет. Ова разлика у односу на кападокијско схватање је кључна и од највећег значаја.¹¹ У поменутом тексту Зизијулас се

⁷ Булгаков 2011: 21.

⁸ То да је старојелински појам „душа“ код Отаца Цркве често коришћен да значи личност, није новост, иако је овакво поистовећење бивало само секундарно изведено и никада није јасно и недвосмислено формулисано, пошто се други појам — Ипостас — показао подеснијим за теолошку употребу у Тријадологији, касније Христологији, а што се следствено одразило и на антропологију, у којој је, међутим, остао присутан и старојелински појам „душа“ који је, обременен различитим философским, митолошким и поетским значењима, више компликовао него појашњавао богословско становиште.

⁹ Аполинарије је један од синода које је организовао у своју одбрану, држао управо у Назијанзу, где је покушао да на своју страну придобије Св. Григорија Богослова (cf. *Epist.* 101; 125). С обзиром на то да је Аполинарије умро 392, извесно да је био упознат са примедбама Св. Григорија Богослова, које је изнео у свом *Antirrheticus*-у, без обзира да ли је трактат написан у зиму 382–3. како тврди Данијелу (Danielou 1996: 164) или 387. како тврди Г. Меј (May 1966: 124–6.).

¹⁰ Како тврди Пападопулос (Cf. Παπαδοπούλος 1990: 533–535).

¹¹ Митрополит Зизијулас (Зизијулас 2011: 112) указује на могућност Аполинаријевог утицаја на развој персонологије код Св. Василија Великог, а таква могућност се темељи на њиховој преписци. Сматрамо ипак да, без обзира на проицљивост Престижовог (Prestige G. L. (1956): *St. Basil the Great and Apolinarius of Laodicea.*) доказивања аутентичности ове преписке, и аргументи против остају релевантни (Cf. Agnes Clare Way (1931), „On the Authenticity

осврће на питање Василија Великог упућено Аполинарију о томе како се може издећи говорење о надлежућој (οὐσία ὑπερκεκμένη) или подлежућој суштини (οὐσία ὑποκεκμένη) када је реч о Богу, пошто су противници Св. Атанасија Великог говорили да се на тај начин уводи суштина у Бога као какав детерминишући принцип. Аполинарије одговара да као што људи не изводе своје постојање од неке заједничке твари (ἕλη κοινῆ) већ од Адама, тако и када говоримо о Богу, важно је да је Бог Отац, а не дожанска суштина, почетак (ἀρχή) и основ (ὑπόθεσις) дожанског постојања. Можемо да претпоставимо да је Св. Василије касније на основу Аполинаријевог становишта развио учење о Личности у тријадологији. То учење ипак не проистиче из овог Аполинаријевог писма. Када Аполинарије овде наводи пример Адама, он каже да он није никакав надлежући род (ὑπέρκειται γένος) већ да је он сам ἀρχὴ људи. Ипак ово ἀρχὴ не може бити схваћено у смислу кападокијског схватања личности већ пре има аристотеловски призив (у стоичкој рецепцији). Аполинарије негира платонистичку концепцију суштине као постојеће стварности из које се изводе конкретна бића. У том смислу, Адам је, као првостворени, реализована људска природа коју сваки човек поседује наслеђивањем од Адама, а не учествовањем у некој замишљеној људској природи. Адам је почетак (ἀρχή) и основ (ὑπόθεσις) у смислу да је он индивидуа која је једина пројава људске природе као скупа својстава. Доказ да Аполинарије овде баш тако схвата Адамову „првост“ видимо неки ред касније, када на сличан начин говори о Давиду и каже да Давидова својства почињу са Давидом (ἐλείπερ ἢ τοῦ Δαβὶδ ἰδιότης ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ ἀρχεται) те да је Давид утемељење (ὑπόθεσις) свих који су од њега. Очигледно је да Адам није ὑπόθεσις људског рода као личност, јер би то био у апсолутном смислу, већ у смислу индивидуалног поседника природе схваћене као скуп својстава. Само тако је схватљиво како то и Давид може да буде носилац одређене „природе“. Дакле, када говори о Адаму или о Давиду, Аполинарије је ближе схватању појма личности као индивидуе, него Личности у кападокијском значењу. У позадини свега је била много шира расправа о теолошкој употреби појма οὐσία.¹²

У наставку писма видимо да исти правац размишљања води Аполинарија и даљим закључцима. Тако он каже да у случају Бога, овакво закључивање — аналогijом са Адамом — отпада, пошто код људи има више оних који имају иста својства — на пример браћа — док када је реч о Богу, то није тако пошто је Отац у сваком смислу почетак а Син је од почетка (ἀλλὰ

of the Letters Attributed to Saint Basil in the So-Called Basil-Apollinaris Correspondence“, *The American Journal of Philology*, 52/1, 57–65), тако да коначно и сасвим поуздано решење овог питања неће бити могуће уколико се у будућности не открију манускрипти који ће бацити другачије светло на овај проблем. С друге стране, решење овог проблема не утиче битно на Зизијуласову аргументацију пошто га он спомиње узгред и није тема којом се детаљно бави.

¹² О овом аспекту видети детаљније у Hildebrand 2007: 37–41.

τὸ ὄλον Πατὴρ ἀρχὴ καὶ Υἱὸς ἐκ τῆς ἀρχῆς). Циљ Аполинарија је да покаже оправданост појма једносуштан, тако што оповргава да тај појам имплицитно тврди да и Отац и Син учествују у некој замишљеној божанској суштини која — тако представљена — детерминише Бога. Он то у доброј мери и успева оваквом аргументацијом, али то нам још увек не дозвољава да изведемо закључак да је његово схватање Личности блиско кападокијском.

Управо поситовећење личности са индивидуом као скупом својстава представља тачку одакле произлази разилажење Аполинарија и Кападокијаца, а на томе се темељи и неуспех његове асиметричне Христологије, због чега Булгаков није у праву када га проглашава идејним претечом Халкидона.¹³ Аполинаријево схватање јединства у Христу јасно произлази из Логос-саркс Христологије, која се темељи на концепту *communicatio idiomatum*. Изгледа да је тачно да Аполинарије први користи појам Ипостас (ὕποστασις) у Христологији,¹⁴ али је такође тачно да овај појам код њега није диференциран у односу на појмове φύσις и οὐσία. Тако каже: „Ми, пак, кажемо да тело Господа нашега Исуса Христа није с неба, већ исповедамо да је Бог и Логос постао оваплоћен од свете Дјеве Марије и не делимо га од његовог сопственог тела. Једно је, дакле, лице, једна Ипостас, [једна природа Бога Логоса који је постао тело] читав човек, читав Бог [а не два лица која су постала једно].“¹⁵ Недиференцираност ових појмова се ипак не може сматрати кључним недостатком, нити је то превасходна мањкавост Аполинаријевог Христологије. У првом делу овог одељка, Аполинарије одговара на оптужбе да уводи учење о преегзистенцији Христовог тела, што је питање којим се сада нећемо бавити.¹⁶ Видимо да он изједначава појмове проспон, Ипостас (ὕποστασις) и природа. С друге стране, видимо на пољу тријадно-

¹³ Овде је неопходно разјаснити да симетричност/асиметричност христологије може бити схваћена двојачко. Православна христологија је асиметрична утолико што људска природа Христова не поседује сопствену Личност (Ипостас), већ је ипостазирана у Ипостас Бога Логоса. Асиметричност Аполинаријевог христологије је очигледно другог вида — тиче се мањкавости људске природе у Христу.

¹⁴ Како примећује Грилмајер (Grillmeier 1975, 337).

¹⁵ *De fide et incarnatione contra adversarios*, 3 (Leitzman, 194). Текст у угластим зградама налази се у неким рукописима.

¹⁶ „А за тело по себи се не може рећи да је створење, јер је оно вечно неодвојиво од Онога чије је то тело. Оно зато носи име ‘нестворено’ и назива се ‘Бог’, зато што припада Богу због јединства (ὅτι πρὸς ἐνότητ θεῷ συνήλται)“ (*De unione corporis et divinitatis in Christo*, 2 (Leitzman, 186). Аполинаријево аргументација о овом питању могла би се назвати неком врстом обратне кенозе: пошто је Син Божји заиста постао човек, људско тело је сада заиста Његово. У том смислу се на тело преносе сви божански атрибути, па се може рећи да је и тело нестворено или небеско. Касније је Аполинарије, суочен са оптужбама, сам негирао извођење оваквог закључка. То негирање, међутим, не делује уверљиво због тога што прва тврдња доследно проситиче из његове христолошке позиције. Слична ствар ће се касније поновити са афтартодетизмом Јулијана Халикарнашког које је Север Антиохијски порицао, једнако неутемељено као и Аполинарије.

логије да је Аполинарије спреман да прихвати личност (прорсопон) као носиоца идентитета, односно ипостасне разлике. Међутим, он тврди да је то могуће само када је реч о божанској природи. У том, и само у том случају, могуће је да три различите Ипостаси имају једну суштину. Када је реч о створењима то није могуће. Ево одломка о коме је реч: „Ако кажу ‘Како то да је три личности (τρία πρόσωπα) а једно божанство’? Онда ћемо им рећи, ‘Три су личности јер је једна (личност) Бога Оца, једна Господа Сина и једна Духа Светога, а једно је божанство јер је Син слика Бога Оца, дакле, Бог од Бога, и Дух се подобно томе назива ‘Бог’ и он јесте Бог по природи сходно истој суштини а не учествовањем’. А суштина Тријаде је једна, што не бива са стварима које су створене.“¹⁷

Шта за Аполинарија значи то да овако не бива са стварима које су створене? Одговор на ово питање наслања се на анализу коју смо представили у претходном пасусу. Како смо већ споменули, овде нећемо детаљно разматрати сложено питање значење појма οὐσία. Подсетићемо се да је овај појам, у време Аполинаријево, баштинио аристотеловску и стоичку традицију, те био двојако схватан као ὑπέρκειται γένος и материјална основа. Дакле, као општост која надилази конкретно појединачно или као материјална основа. Ни једно од ових значења није потпуно одговарало тријадолошкој употреби овог појма. Аполинарије делимично задржава оба од наведених философских значења, али наглашава једност божанства на темељу једног конкретног постојећег Бога Оца који је тај који рађа Сина и исходи Духа, због чега они баштине исту божанску суштину као сопствену. Код створених бића то није случај, јер иако људи имају исту суштину са Адамом, њихово исходиште није исто пошто је он створен а они рођени, па у том смислу не постоји генеричка подударност као када је реч о нествореној Тројици. Због тога једност суштине, која је утемељена на једности Бога Оца, омогућава једносустност Тројице, без раздељења и без савелијанског мешања. Код људи, са наведеног разлога, није могућан такав вид једносустности, тако да раздвајајућа разлика остаје непремостива. Тварна природа је, дакле, разносустна у односу на божанску, али јој такође недостаје унутарња кохерентност зато што је њен извор изван ње саме.

Ово је значајно јер ова разлика тварне и нетварне природе, представља темељ на коме ће Аполинарије развијати своју Христологију. За њега је просопон немислив без суштине, али и суштина без просопон-а, у смислу да просопон представља део суштине, пошто је — како ћемо касније видети — изједначен са душом/умом, дејством (енергијом), самосвешћу и самоодређењем. „Суштина Бога и створених ствари није једна, јер Бог није ништа од тога по суштини а ни Господ није ништа од тих ствари по суштини. Већ Бог Отац је један и Господ Син је један и Дух Свети је један. Кажемо да је

¹⁷ *Fides secundum partem*, 25 (Leitzman, 176).

Тријада једно божанство и једно господство и једна светост, пошто је Отац почетак Господа пошто га рађа од вечности а Господ је архетип Духа. Јер тако Отац је Господ и Син је Бог а о Богу је речено, ‘Бог је Дух’ (Јн 4, 24).¹⁸

Ако имамо у виду да је у Аполинарија појам лице (просопон)¹⁹ изједначен са умом као центром самосвести и самоодређења, док је ум највиши део душе који има сопствено дејство (енергију), онда је јасно зашто је за њега неприхватљиво да о Христовом човештву буде говорено другачије осим само као о телу. „Јер Бог, оваплотивши се у људском телу, има своју сопствену енергију пошто је он ум непокорен физичким и телесним стварима и он води тело и телесне покрете обоје божански и безгрешно, те тако не само да није савладан смрћу већ је смрт уништио.“²⁰ Аполинаријева Тријадологија је православна.²¹ Али оно што произлази из његовог закључка да није иста једносусност код Бога и код створених бића има реперкусије на његову Христологију. Пошто код створених бића, па и када је реч о Христовој људској природи, лице (поросопон) подразумева индивидуалну посебност, која је неодвојива од природне функције ума, немогуће је људској природи Христовој приписати целосно постојање, што за Аполинарија значи индивидуално, јер би то водило раздељењу Сина на двојицу. Да је то тако, видимо нешто даље у истом спису где каже: „Ако неко кривотвори свету веру ... раздељујући узрастајуће и страдално тело од божанства као неку индивидуалну егзистенцију, такав је такође изван спасавајућег исповедања Цркве.“²²

Дух или душа, или касније разумна душа, јесте онај елеменат који Аполинарије није желео да припише Христовој људској природи. Они који желе да одбране Аполинаријеву православност, тврде да је то због тога

¹⁸ *Fides secundum partem*, 26 (Leitzman, 176).

¹⁹ У Тријадологији је овај појам био прихватљив али недовољно одређен. Поред тога што је означавао маску у позоришту и због тога имао савелијански призив у тријадологији, у библијској егзегези је овај појам употребљаван да укаже на лица која говоре у Светом Писму — на пример, када у неком Псалму говори Бог, када Давид, а када неко друго лице. На овакву употребу указао је Хансон (Hanson 1988: 206).

²⁰ *Fides secundum partem*, 30 (Leitzman, 178).

²¹ Аполинарије се ту противи модалizmu. Нешто даље у истом спису каже „Има неких који имају грозно мишљење против Свете Тријаде, убеђено тврдећи да ту није реч о три личности, уводећи, да тако кажемо, безипостасну личност (ἀνυπόστατον εἰσαγοντες πρόσωπον).“ *Fides secundum partem*, 13 (Leitzman, 171). Узет за себе, овај цитат би заиста многао да се протумачи у кападокијском смислу, да личност (просопон) мора имати стварно, онтолошко, односно ипостасно утемељење. Међутим, наставак текста нам открива да Аполинарије овде заправо критикује Савелија. Имајући то у виду, јасно је да он овде говори о „безипостасној личности“ ако се личност схвати савелијански као улога. Та критика свакако стоји и она је оправдана, али нам контекст показује да Аполинаријева мисао овде не иде у правцу поистовећења Ипостаси и Личности. Критика модализма није исто што и утврђивање кападокијске Тријадологије.

²² *Fides secundum partem*, 3 (Leitzman, 168).

што ови појмови, који се код њега више-мање јављају као синоними, заправо означавају Личност/Ипостас, како су је одредили Кападокијски Оци и како је прихваћена у Црквеној традицији. Изједначавање ових појмова код Аполинарија указује да су вероватно преузети из популарног стоицизма²³ у којем се разликују четири врсте бића, од којих је прва неорганички свет, друга биљни коме је пневма својствена, трећи животињски коме је својствена анимална душа, док четврту групу чине људи, којима је својствена разумна душа способна за сазнање и образовање. Појам пневма је изворно значио дах, али већ код Аристотела налазимо спекулативно уздизање овог појма, мада преовлађује тврдња да је то заправо топли ваздух. Каснија стоичка разматрања била су под утицајем медицинских гледишта, па је тако Праксагора изједначавао функцију пневма са крвљу. Сматрао је да крв тече венама, док артеријама струји пневма. Стоици су сматрали да је пневма центар централизованог система који управља специфично људским функцијама.²⁴ Следећу Праксагорином схватању, срце је добило на значају као центар емотивног и разумног живота, у чему је садржано стоичко поистовећење појмова пневма и душа. С обзиром на то да је стоичко мишљење било материјалистичко, оно није одговарало хришћанским представама. Неки елементи стоичке психологије, као општеприхваћени, код Оригена су преобликовани враћањем на старе платонистичке концепције, па је тело сматрано материјалним (σῶμα или σάρξ), док је са друге стране стајао нематеријални елемент — душа (ψυχή). Аполинарије усваја трихотомну поделу нематеријалног елемента човека на душу (ψυχή), ум (νοῦς) и дух (πνεῦμα) мада у трихотомији није строг.²⁵ Трихотомна подела постоји већ код Апостол Павла, с тим што је код њега дух изједначен са божанским елементом — Духом Светим — те, дакле не припада изворној људској природи.²⁶ Трихотомија Апостол Павла је свакако пружила Аполинарију основ за њену примену у сопственој антропологији и Христологији. Стоичка психологија је комбинована са Оригеновом интерпретацијом платонистичке поделе душе не делове ἡγεμονικόν, θυμοειδές и ἐπιθυμητικόν. Код Оригена, ова подела мора бити сагледана у оквиру његове космологије која укључује преегзистенцију душа. Узимање у обзир овог оригенистичког наслеђа може нам олакшати разумевање снажног поистовећења душе/ума са егом, будући да овај елемент представља праву суштину човекову, његово истинско биће. Међутим, чак ни его, овако схваћен не може бити поистовећен са Личношћу већ у најбољем случају са индивидуом.

²³ Детаљније о стоичкој психологији видети у Annas 1992: 37–42.

²⁴ Annas 1992: 25.

²⁵ Као што није био ни Ориген (Raven 1923: 197).

²⁶ Што код Аполинарија није случај: Raven 1923: 199.

Аполинарије је био на добром трагу да увиди Ипостас Логоса као носиоца људске природе Христове. Но проблем је у томе што он Личност човека изједначава — поистовећује са умом/свешћу, за који смо утврдили да представља природно својство.²⁷ „Исповеђено је да је у Њему створено у јединству са нествореним и нестворено је смешано са створеним (τὸ δὲ ἄκτιστον ἐν συκράσει τοῦ κτιστοῦ), једна природа састављена од сваког дела, [и ту једну природу] нарочитом енергијом Логос комплетира [у] целину дожанског савршенства (μερικὴν ἐνέργειαν καὶ τοῦ λόγου συντελέσαντος εἰς τὸ ὅλον μετὰ τῆς θεϊκῆς τελειότητος).²⁸

Булгаков²⁹ је у праву када Аполинарију приписује заслуге за поставку проблема Христологије — како је могуће разумети сједињење две природе а да се истовремено сачува њихова аутентичност и непроменљивост, с једне стране, и њихово јединство, са друге стране. Аполинаријева Христологија јесте делимично била инспирисана његовом антиаријанском позицијом и настојањем да покаже како θεὸς ἕνσαρκος никако није исто што и ἄνθρωπος ἕνθεος³⁰ како би био избегнут аријански покушај свођења Оваплоћеног Логоса на обоженог човека.³¹ Не смемо превидети ни значај његове полемике са Диодором Тарским, где Аполинарије јесте тачно антиципирао потенцијалне опасности антиохијског приступа, али није понудио задовољавајуће решење.³² Харнак заговара тезу да се Аполинаријеви мотиви превасходно тичу полемике са аријанцима³³ док Равен наглашава да је његов систем више био усмерен против антиохијаца, конкретније против учења Павла Самосатског.³⁴ Нама се Равеново гледиште чини вероватнијим, на шта упућује Аполинаријева аргументација која је у највећој мери усмерена против двојности субјекта у Христу. У том смеру иде и Филосторгијева тврдња,

²⁷ Тако на пример у fr. 126 (Leitzman, 238) каже да су “људи једносушни бесловесним животињама по бесловесном телу а разносушни по разуму. Тако је и Бог људима једносуштан по телу, а разносуштан као Логос и Бог.” Јасно је да он једносушност тумачи у контексту природе а не личности.

²⁸ *De unione corporis et divinitatis in Christo*, 5 (Leitzman, 187).

²⁹ Булгаков 2011: 19.

³⁰ Cf. Yang 2010: 247.

³¹ Тако Аполинарије каже: „Ако Господ није оваплоћени ум (νοῦς ἕνσαρκος), онда Он мора бити премудрост која просвећује ум људског бића: али тако је код свих људи. А ако је тако, онда долазак Христов не представља присуство Бога (ἐπιδημία θεοῦ), већ рођење људског бића“ (*Antirr.* 36, GNO III/1, 188.23–27). Но овде се јасно види оно што смо већ истакли — за њега ум, супротно ономе што тврди Булгаков — не значи исто што и Ипостас за Кападокијце, већ је он једно од својстава људске природе које мора да буде замењено Логосом, пошто у противном можемо говорити само о обоженом човеку, попут многих других.

³² Cf. Sellers 1940: 61.

³³ Harnack 2005: 157–158.

³⁴ Raven 29123: 177. Како сазнајемо од Св. Григорија Ниског (*Antirr.* 9), Аполинарије је сматрао своје учење наставком учења отаца који су осудили Павла Самосатског 268. године.

коју Фотије назива бесрамном лажи, да је Аполинарије прекинуо односе са Кападокијцима пошто су они наводно „говорили да Син није постао људско биће него да је боравио у људском бићу“.³⁵ Без обзира што тврдња о „не-сторијанском“ учењу Кападокијаца свакако не стоји, овај Филосторгијев исказ указује на могућу Аполинаријеву мотивацију.

Посебна је тема питање утицаја које је Аполинарије примио. Има основа тврдња да је концепција Логоса који заузима место ума у људској природи аријанског порекла. Наравно, као чврсти Никејац, Аполинарије свакако није преузео њихова тријадолошка гледишта, али је могуће да је искористио и суштински модификовао идеју која је на неки начин постојала у круговима у којима је провео младост.³⁶

Булгаков износи својеврсну апологију Аполинарија, коју сматрамо не-одрживом. Његова се поставка темељи на тврдњи да је Аполинарије био усредсређен на антропологију а не на онтологију, те да је услед непостојања прецизне терминологије дао решења која су могла бити, и јесу била, погрешно интерпретирана. Булгаков тврди да је Аполинарије посматрао јединство Богочовека као „сложену Ипостас“ што је, према његовом мишљењу, у складу са употребом овог појма код Леонтија Византијског и касније Св. Јована Дамаскина. Ова тврдња је тешко одржива пошто се сложеност Ипостаси код Аполинарија објашњава немогућношћу да две савршене природе буду сједињене.³⁷ Због тога једна од њих — људска — мора бити мањкава. Овде, дакле, није реч о ипостасном — личносном — сједињењу две савршене природе, већ сједињењу које је могуће управо због тога што једна од природа није савршена, тј. потпуна. И то је кључна разлика Аполинаријевог схватања „сложене Ипостаси“ од схватања овог концепта код Леонтија и Дамаскина. Код Леонтија и Дамаскина, сложеност Ипостаси се односи на чињеницу да је она управо носилац две савршене природе. Пре би се чак могло рећи да су код Аполинарија суштински а не само термилошки, изједначени појмови природа и Ипостас, с тим што је природа шири појам који обухвата и Ипостас као једно од њених својстава. Јулијан Полимианист, верно изражава Аполинаријево схватање према коме је Христос „једна сложена суштина и природа (μία οὐσία καὶ φύσις σύνθετος), покретана

³⁵ Црквена историја 8, 13; Bidez 1913: 115.

³⁶ Аполинарије је био чтец Теодота, аријанског епископа Лаодикије (cf. Kelly 1985: 289–290). Тези о аријанским коренима Аполинаријевог Христологије треба приступити врло опрезно. Чак и да на нивоу идеје можемо да говоримо о неком утицају, он је ипак секундарне важности. Притом треба имати у виду да је Аполинарије, заједно са оцем, био екскомунициран од стране Георгија, наследника Теодотовог. Његово пријатељство са Атанасијем Великим такође је неоспорно — 346. био му је гост у кући. Пријатељевао је и са Серапионом Тмуитским. Уверљивија је теза коју је изнео Спеерл (Spoerl 1994: 103–105) да је Аполинарија покренула опозиција према Арију с једне и Макрелу, с друге стране.

³⁷ Овакво схватање Аполинарије је вероватно темељио на Аристотеловој *Метиафизици* (Cf. *Meth.* 1039A).

само једном вољом, која савршава и чуда и страдања³⁸. Овакав концепт „сложене Ипостаси“ је много ближи Севировој „сложеној природи“, него Халкидону, Леонтију и Дамаскину, а додали бисмо и Св. Кирилу.³⁹ Булгаков је на правом путу када каже да Аполинарије проблем Христологије није сагледавао из онтолошке перспективе. Али у праву је само утолико што је тачно да Аполинарије није Ипостас, односно Личност, сагледавао као онтолошку већ као онтичку или психолошку стварност. У том смислу је Аполинарије много ближи монофизитској Христологији, што није остало незапажено.⁴⁰ Схватање Ипостаси као (психолошке) карактеристике природе, и њеним поистовећењем са умом, нужно је водило закључку да људска природа не може бити савршена, пошто две савршене природе не могу да сапостоје заједно.⁴¹ Због тога је за Аполинарија било нужно да јединство Христово утемељи на природи, пошто је за њега Ипостас била идентификована са природом или сматрана њеним делом. Тако он каже да је Христос „једна природа, једна Ипостас, једна енергија, једна личност, сам потпуни Бог и потпуни човек“.⁴² За Аполинарија је људски ум $\tau\rho\epsilon\lambda\tau\omicron\varsigma$ – променљив, несталан, склон греху, док је Божански ум $\acute{\alpha}\tau\rho\epsilon\lambda\tau\omicron\varsigma$ и сходно томе $\acute{\alpha}\lambda\alpha\theta\eta\varsigma$ (бестрасан). Те две стварности морају бити међусобно супротстављене, па се у једној личности не могу заједно наћи $\tau\rho\epsilon\lambda\tau\omicron\varsigma$ и $\acute{\alpha}\tau\rho\epsilon\lambda\tau\omicron\varsigma$,⁴³ због чега људски ум мора бити замењен божанским. Овде се, не само у формалном

³⁸ Leitzman, *Frag.* 180. Ту је Селерс (Sellers 1940: 56) у праву када примећује да „Јулијан овде верно приказује Аполинаријево учење, што се види из фрагмента писма које је учитељ написао свом ученику, *ibid.* *Frag.* 151“.

³⁹ Терминолошка недоследност је присутна код св. Кирила, с тим што она код њега не претпоставља погрешну Христологију. Код Аполинарија, напротив, није реч о терминолошкој недоследности (као што није ни код Севира), већ о погрешној концепцији Христологије којој је кореспондирао одговарајући појмовни апарат. Селерс (Sellers 1940: 62) тачно закључује да се, поричући људски ум у Христу „Аполинарије и његови ученици одвајају од других представника александријске доктринарне традиције“. У том смислу треба разумети и Кирилову употребу Аполинаријеве формуле „једна природа Бога Логоса оваплоћена“. За ову формулу Лурје примећује да је „најчешће мењала власника“, тачно истичући да је „за Аполинарија смисао формуле „ $\mu\iota\acute{\alpha}$ $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ “ био такав да је, према његовој замисли, Логос примио само плот са њеном живо(тињско)м душом, али без духа, односно разумне душе. Разуме се, св. Кирило ништа слично није имао у виду“ (Лурје 2010: 108). О настојањима да се ова формула, лажно приписана св. Атанасију, а потом прихваћена од св. Кирила, искористи у прилог монофизитске позиције видети на пример у Актима Халкидонског Сабора са прве сесије, 261. V. *The Acts of the Council of Chalcedon, Translated with an introduction and notes by Richard Price and Michael Gaddis*, Vol. 1, Liverpool University Press, 2005, 185.

⁴⁰ Cf. Gillmeier 1975: 339.

⁴¹ Тако Аполинаријево схватање тумачи Лоски (Cf. Лоски 2003: 117), а не оскудевамо ни у прилично децидним Аполинаријевим тврдњама: „Ако у Христу постоји људски, напореда са божанским умом, дело Оваплоћења, које представља победу над грехом, није савршио Он“ (Leitzman, *Frag.* 74).

⁴² Leitzmann 1904: 199; Bathrellos, 2004: 12.

⁴³ Cf. Yang 2010: 248.

терминолошком смислу, него и стварно, учача једна Христологија заснована на односу природа. Зато није чудно што су Аполинаријеве темељне позиције нашле своје место у монофизитству, с том разликом што је тамо, уместо оспоравања савршености људске природе, решење потражено у потпуном природном сједињењу, што је за последицу имало још темељније негирање стварности људске природе у Христу, па се Христологија Јулијана Халикарнашког показује доследнијом од Севирове.

Булгаков подвлачи Аполинаријево наглашавање обожења тела Господњег.⁴⁴ Аполинарије заиста и наглашава да је и Христово тело божанствено јер је сједињено са Богом, због чега Булгаков закључује да је овај пут мишљења истоветан са Црквеним. Међутим, да ли је то стварно тако? Питање је оправдано јер Аполинарије, иако заиста говори о обожењу тела Христовог, говори заправо о обожењу путем природног сједињења. Није за њега тело Христово обожено због тога што је Ипостас Бога Логоса носилац те природе, већ због тога што је божански Логос заузео место ума у *људској ирироди*. Тачно је да Аполинарије први пореди однос две природе са односом ватре и усијаног гвожђа⁴⁵ или односом душе и тела у човеку.⁴⁶ Успешна метафора ипак не може бити сматрана довољним доказом исправне Христологије. Ово друго поређење се, међутим, показује потенцијално веома подложно разумевању односа две природе у Христу у монофизитском смислу, пошто су душа и тело сматрани елементима људске природе. Како да исправно разумемо οὐσιώδης ἕνωσις Логоса и Његовог сопственог тела о коме говори Аполинарије?⁴⁷ Поистовећење оваквог и сличних израза са „персоналним јединством“ лако може да заведе на погрешан пут,⁴⁸ уколико се не нагласи да Личност за Аполинарија није онтолошка стварност.

Булгаков такође настоји да одбрани Аполинарија од оптужби да је исповедао превечно, предпостојеће човештво Сина, иако сам истиче да је Аполинарије једини, осим Оригена, поставио питање „о превечном Богочовештву као о основи Боговаплоћења“.⁴⁹ Чак и ако бисмо усвојили мишљење Булгакова да су Аполинаријеви опоненти (Св. Григорије Ниски и Св. Гри-

⁴⁴ Булгаков 2011: 29.

⁴⁵ Leitzman, *Frag.* 28.

⁴⁶ Leitzman, *Frag.* 129.

⁴⁷ Leitzman *Frag.* 12.

⁴⁸ Тако, када читамо Селерса (Sellers 1940: 52, *etc.*) лако можемо стећи утисак да је Аполинарије говорио исто што и Кападокијци, и да он заиста антиципира исту идеју коју касније налазимо код Св. Кирила када говори о „природном“ или „ипостасном“ јединству. Ипак, сам Селерс указује да се израз οὐσιώδης ἕνωσις јавља раније код Малхиона (Sellers 1940: 28–29) који јасно изражава схватање према коме је Христос σύνθεσις Логоса и Његовог тела, што изричито указује на сједињење које се темељи на непосредном односу природа које међусобно опште и тако граде стварност новог бића.

⁴⁹ Булгаков 2011: 30.

горије Богослов)⁵⁰ били пристрасни па и злонамерни када су Аполинарију приписивали учење о предвечном постојању људске природе, остаје питање разлога због којих је Аполинарије ову тему уопште покренуо, тим пре што је, како сам Булгаков примећује, није до краја промислио и разрадио.⁵¹

Вероватно да узрок лежи у чињеници да је Аполинарије сматрао да је људска природа након пада прародитеља искварена, и да се њена исквареност може сместити у ψυχή λογική. Грешност је тако код Аполинарија везана не само за људску природу и вољу, већ и за личност⁵² коју је он разумевао у психолошком смислу, изједначавајући је са свешћу. Да будемо правични — да Аполинарије није развио једну асиметричну Христологију која није могла да прође Црквену рецепцију, ова идеја би, другачије контекстуализована, могла да се повеже са каснијим учењем Св. Максима Исповедника о гномичкој вољи. Аполинарије јесте јасно и недвосмислено осуђивао све оне који прихватају идеју да је Логос донео своје тело са неба,⁵³ али је његово инсистирање на неподобности целовите људске природе за оваплоћење свакако утицало на појаву таквих оптужби. Пример је рецимо његова тврдња да Христос „није човек као и други људи, пошто није једносуштан са човеком у превасходном елементу (= уму).“⁵⁴ У недостатку извора, вероватно никада нећемо са апсолутном сигурношћу моћи да утврдимо да ли су оптужбе о предвечном Христовом човештву биле сасвим неутемељене. Јасно је да се Аполинарије позивао на библијску представу Сина Човечјега који силази са неба, али је његово тумачење било усмерено ка извесном „заобилажењу“ стварне људске природе коју је сматрао неподобном за оваплоћење. Због тога, иако говори о Богородици као оној која је стварно родила Бога Логоса по телу, он сматра да је Он кроз њу прошао као „кроз канал“, тј. да је Његово тело створено нарочитом Божанском интервенцијом те да није узето од Дјеве.

⁵⁰ Истини за вољу, доста тога јесте речено „у жару борбе“, тим пре је *Антиириџикос* писан као одбрана од напада аполинариста који су Кападокијце оптуживали да инсистирањем на целовитости Христовог човештва, укључујући ум, заправо раздељују Сина на двојицу, пошто је за Аполинрија ум, на психолошком плану, био поистовећен са личношћу, али личношћу у смислу свести а не онтолошки утемељене и онтолошки утемељујуће стварности (Cf. Daley, 2002: 498). Ипак, ако имамо у виду чињеницу да *Антиириџикос* побија Аполинаријево учење из списка „реченицу по реченицу“, мало је вероватно да би Св. Григорије ту прибегао било каквом већем искривљењу изворних Аполинаријевих тврдњи, пошто је само дело које критикује било доступно тадашњим читаоцима иако су сада сачувани само фрагменти наведени управо у *Антиириџикосу*.

⁵¹ Булгаков 2011: 32.

⁵² Bathrellos, 2004: 13.

⁵³ Leitzman, *Frag.* 112, 150, 162, 164.

⁵⁴ Leitzman, *Frag.* 45.

Закључак

На основу истраживања које смо спровели можемо закључити да не постоји довољно основа да у Аполинаријевим списима пронађемо прави зачетак схватања личности као онтолошки утемељене реалности. Сличности са концептом великих Кападокијаца су формалне не и суштинске. Аполинарије јесте значајан због покушаја формулисања православне Христологије, као и због антиципирања опасности учења о двојности судјекта у антиохијској Христологији. Међутим, његова поставка се темељи на непосредном односу две природе који није посредован личношћу, што јесте највећи недостатак његове Христологије. Управо тај недостатак је водио дефицитарној Христологији коју је заступао и која је с правом одбачена од Цркве. Није случајност, а није ни неспоразум, што се позната изрека Св. Григорија Богослова: „Оно што није примљено, није ни исцељено (τὸ ἀπόσληπτον ἀθεράλευτον), него се само оно што се сједињује са Богом и спасава“ из *Посланице Клидонију*, односи се управо на Аполинарија.

Литература

- Annas, Julia E. (1992): *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley: University of California Press.
- Bathrellos, T. D. (2004): *Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford Univeristy Press, Oxford.
- Bidez, Joseph (1913): *Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines Arianischen Historiographen*, Auftrage der Kirchengväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- Daley, Brian E., S. J. (2002): „Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology“, *Modern Theology* 18: 4, 497–506.
- Danielou, J. (1966): „La chronologie des oeuvres de Gregoire de Nysse“, *Studia Patristica* 7, Berlin.
- Grillmeier, Aloys (1975): *Christ in Christian Tradition, Volume one, From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, John Knox Press, Atlanta.
- Hanson, R. P. C. (1988): *The Search for the Christian Doctrine of God — The Arian Controversy 318–381*, T T Clark, Edinburgh.
- Harnack, Adolf (2005): *History of Dogma*, Volume IV (tr. Neil Buchanan), Christian Classics Ethereal Library.
- Hildebrand, Stephen M. (2007): *The trinitarian theology of Basil of Caesarea: a synthesis of Greek thought and biblical truth*, The Catholic University of America Press.
- Kelly, J. N. D. (1972): *Early Christian Creeds* (Third rev. ed), London.
- Kelly, J. N. D. (1985): *Early Christian Doctrines* (Fifth rev. ed), London.
- Leitzman, Hans (1904): *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*.
- Mateo-Seco, Lucas Francisco (2009): „Apollinarius of Laodicea (The Younger)“, in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Lucas Francisco Mateo-Seco & Giulio Maspero eds.), Brill, 65–57.

- May, G. (1966): „Gregor von Nyssa in der Kerchenpolitik seiner Zeit“, *Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15.
- Παπαδοπουλος, Σ. (1990): *Πατρολογία*, Αθήνα.
- Prestige, G. L. (1956): *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*.
- Raven, Charles E. (1923): *Apollinarianism — An Essay of the Christology of the Early Church*, Eugene, Oregon.
- Sellers, R. V. (1940): *Two Ancient Christologies, A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine*, London.
- Spoerl, Kelley McCarthy (1994): „Apollinarian Christology and the Anti-Marcellan Tradition“, *Journal of Theological Studies* 45.2: 545–568.
- The Acts of the Council of Chalcedon, Translated with an introduction and notes by Richard Price and Michael Gaddis*, Vol. 1, Liverpool University Press, 2005.
- van Loon, Hans (2009): *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Vigiliae Christianae, Supplements.
- Way, Agnes Clare (1931): „On the Authenticity of the Letters Attributed to Saint Basil in the So-Called Basil–Apollinaris Correspondence“, *The American Journal of Philology*, 52/1, 57–65.
- Young, Frances M. (2010): *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Baker Academic.
- Батрелос, Димитриос (2008): Византијски Христос, Личност, природа и воља у христологији светог Максима Исповедника (прев. са енглеског: А. Ђаковац), Крагујевац.
- Бологов, В. В. (2006): Предавања из историје древне Цркве, Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора, Историја богословске мисли, Краљево.
- Булгаков, Сергије (2011): Јагње Божије (први део трилогије о Богочовечанству), Универзитет у Београду — Православни богословски факултет — Институт за теолошка истраживања.
- Зизијулас, Јован (2011): Заједница и другост, Пожаревац.
- Лоски, Владимир (2003): Оглед о мистичном богословљу источне Цркве, Манастир Хиландар.
- Лурје, В. М. (2010): Историја византијске философије — формативни период, Сремски Карловци — Нови Сад.
- Спасский, Анатолий Алексеевич (1895): Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского, с кратким предварительным очерком его жизни, Сергиев Посад.

Some Remarks on the Christology of Apollinaris of Laodicea

Summary: In this article the author examines the contribution of Apollinarius of Laodicea to the Christology of ancient Church. The author especially considers the terms mind and soul in Apollinarius' work and their analogy to the notion of hypostasis in the works of Cappadocian fathers, since the answer to this question is also the answer to the question of Orthodoxy of Apollinarian Christology.

Key words: Apollinaris of Laodicea, Christology, mind, soul.