

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

УДК: 27-31-1 Јулијан из Халикарнаса
27-31:27-875.5

ПРИМЉЕНО: 18. 02. 2015.
ОДОБРЕНО: 27. 02. 2015.

Антрополошки и христолошки узроци и последице афтартодокетизма Јулијана Халикарнашког

Сажетак: Христологија Јулијана Халикарнашког утемељена је на монофизитском схватању односа божанске и човечанске природе у Христу. Упркос настојањима Севира Антиохијског да побије Јулијанове аргументе, то није могуће учинити на основу монофизитске Христологије. Управо супротно — Јулијанови закључци представљају доследну примену начела које је монофизитство утврдило. Већа Јулијановог учења са Аполинаријем Лаодикијским није случајна. Све Христологије које нису успеле да примене разликовање ипостаси и природе које су увели Велики Кападокијци, неизоставно су водиле ка непривратљивим закључцима. Избегавање Севира да прихвати Јулијанове закључке је мотивисано спољним разлозима и недостаје му унутрашња консеквентност.

Кључне речи: Афтартодокетизам, Христологија, Халкидон, Јулијан Халикарнашки, Сеvir Антиохијски; Максим Исповедник.

Случај Јулијана Халикарнашког је са историјске тачке гледишта познат и донекле изучен. Ипак, расположиви подаци нам саопштавају веома мало о Јулијану и његовом животу, тако да нам нису познате ни године његовог рођења и смрти. Теолошка димензија овог питања такође није свеобухватно проучена. Разлози за то су вишеструки. Прво, врло ја мало сачувано од Јулијанових списа,¹ а друго, и вероватно пресудно, јесте то што се проблем који је овде постављен чинио суштински једноставан или барем ограничен. У извесном смислу је то тачно. Иако проблем који Јулијаново учење покреће има бројне импликације, оне нису нарочито разрађене ни

¹ Данас су до нас дошли само углавном кратки фрагменти Јулијанове писане заоставштине. Њих је сакупио и објавио Draguet (1924): *Julien d'Halicarnasse*, и до данас је то најреlevanceантији извор за проучавање дела Јулијана Халикарнашког. Фрагмената је сачувано 154. Фрагменти 1–5. припадају спису *Epistulae Iuliani ad Severum*, 6–49. спису *Tomus*, 50–56. спису *Additiones*, 57–74. спису *Apologia*, 75–129. спису *Contra blasphemias Severi*, 130–131. спису *Una Disputatio contra Achillem et Victorem nestorianos*, док фрагменти 132–154. не могу са сигурношћу бити приписани ни једном делу (Cf. Давыденков (2002): „Юлиан Галикарнашки. Догматические фрагменты“, стр. 50). Други важан извор су његови опоненти, пре свих Сеvir Антиохијски, на основу чијих критика можемо да реконструиремо Јулијанову аргументацију.

код њега ни код његових противника, као што је случај код неких других спорних аутора, као што су Несторије или Аполинарије Лаодикијски, чија су учења слојевитија и обухватају шири опсег питања. Упркос томе, Јулијан јесте оставио извесног трага у историји развоја догмата Цркве, а његов посебан значај је у томе што нам може помоћи да схватимо проблеме које је производила свака Христологија која није била утемељена на персоналистичкој концепцији Великих Кападокијаца.

Познато је да је Јулијан око 510. године стао на страну Севира Антиохијског у његовом сукобу са патријархом Македонијем Константинопољским.² Касније је заједно са Севиром био у прогонству у манастиру Енатон у Египту. Међу некадашњим сарадницима убрзо је дошло до отвореног разилажења о питању нетрулежности тела Христовог, иако је расправе о овој теми било већ током боравка у Константинопољу, како Севир сведочи у свом првом писму Јулијану.³ Убрзо након одласка у прогонство, Јулијан је одржао говор „О исповедању вере“ познат и као „Слово против диофизита“, у коме је изнео своје учење да је Христово тело било непропадљиво и пре Васкрсења. Штавише, тврдио је да је то и Севирово мишљење и позивао се на његов кључни догматски спис *Филалейес*. *Филалейес* је заправо представљао Севиров одговор против догматског флорилегијума који су саставили православни. Јулијан, и касније његови следбеници, позивали су се на тај Севиров спис тврдећи да је он у њему, у полемици са православнима, заступао учење о непропадљивости (ἀφθαρσία) Христовог тела.⁴ Севир му се снажно успротивио и тако је међу њима настала полемика која је углавном сачувана.⁵ Сачувани су сиријски преводи три Јулијанова писма Севиру и његови одговори (CPG 7026), док су остали Јулијанови радови сачувани само у фрагментима. Полемика је била врло жива и динамична: Јулијан је написао *Томос*,⁶ на који је Севир одговорио писмом *Contra tomi* (CPG 7027). Јулијанов *Томос* је представљао његову збирку патристичких текстова за које је сматрао да пружају подршку његовом становишту. Све текстове је пропратио обимним коментарима, и све то, заједно са пратећим писмом послао Севиру. Севир му је одговорио критиком. Истовремено је саставио и једну критику *Томоса*, коју је послао у Александрију да тамо буде преписана. Намера му је била да покуша да Јулијана убеди да *Томос* не објављује, а ако у томе не успе, онда да има већ спремљен одговор. Убрзо је сазнао да је Јулијанов *Томос* већ увелико присутан у јавности. Након

² По свему судећи, био је, заједно са Севиром, умешан у интриге против Патријарха.

³ Давыденков (2002): „Юлиан Галикарнасский“, стр. 47.

⁴ Casey (1926): *Julian of Halicarnassus*, стр. 208.

⁵ Дела су објављена у серији *Clavis Patrum Graecorum* (CPG) (в. библиографију).

⁶ Пошто Јулијанова дела нису сачувана, изнета је претпоставка према којом су *Томос* и *Слово ѱроϑив диофизитѿа* заправо исти спис (Draguet (1924): *Julien d'Halicarnasse*, стр. 16–18). Тезу није могуће са сигурношћу потврдити.

Севириновог одговора Јулијан је написао *Айолоџију томоса* на коју је Севир такође одговорио. У трећем писму Јулијан је са гневом оптужио Севира да потајно ради против њега. Севир је снажно негирао ове оптужбе и саставио одговор, који је представљао одбрану *Филалаџеса* (CPG 7031)⁷ како би показао да је Јулијаново позивање на њега неосновано.⁸

Пошто је њихова преписка завршена, отпочела је полемика. Севир је, као додатак својој критици *Томоса*, саставио мањи текст са кратким побдијањем Јулијанових заблуда. Јулијан је одговорио другим издањем *Томоса* где је разрадио своју аргументацију и додао нови текст у коме побдија Севирове аргументе. Јулијан је припремио и опширан одговор на Севиринову критику који је насловио *Проџив безбожној Севира*. Отприлике у исто време објавио је текст под називом *Айолоџија* који Севир такође наводи.

Спор Јулијана и Севира није окончан за њихова живота, већ је наставаљен и касније. Партија јулијановаца је опстала као засебна фракција монофизита. У фокусу нашег истраживања није историјски развој овог сукоба унутар монофизитске партије, нити његове политичке последице. Превасходно нас занима теолошка димензија овог сукоба. У том смислу ћемо покушати да истражимо антрополошке и христолошке основе и последице Јулијанове теолошке позиције, како бисмо утврдили у којој мери је његово учење заиста представљало скандал за хришћански свет, у којој мери су његове позиције теолошки одбрањиве а у којој нису.

Јулијан је био монофизит и блиско је сарађивао са Севиром Антиохијским, са којим се разишао управо око питања које је одредило његово место у историји догмата. Јулијан је тврдио да је тело Христово било нетрулежно и пре Његовог Васкрсења. Због тога су он и његове присталице добили назив афтартодокети. Ἀφθαρτοδοκῆται је термин скован од негације ἀ, глагола φθεῖρω, нестати, пропасти, иструлити и δοκέω, показати се, изгледати, чинити се⁹ — дакле, нешто као „нетрулежо-привидњаци“. Овако су их називали севириновци, које су они за узврат називали „фтартолатрима“, односно обожаваоцима трулежи. Надевање оваквих назива имало је пропагандну сврху. У каснијем периоду Јулијановим присталицама је пришивен назив „актистити“, јер су сматрали да се у крајњем исходу тело Христово може сматрати нествореним. Заузврат они су севириновце називали „ктисотлатрима“, односно онима који се клањају творевини. Пошто је у каснијем периоду између ове две партије поведен спор и о питању Христовог незнања, јулијановци су своје противнике честили називом „агноити“, односно проповедници Христовог незнања, пошто су тврдили да је Христос као човек могао нешто и да не зна.¹⁰

⁷ Allen, *Severus of Antioch*, стр. 46.

⁸ Casey, *Julian of Halicarnassus*, стр. 207.

⁹ Betz (2007): *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, Volume I, стр. 296.

¹⁰ Болотов (2006), *Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора*, стр. 294.

Монофизитско становиште носило је у себи противречности које су се посебно исказале кроз спор са афтартодокетизмом Јулијана Халикарнашког. Како примећује Болотов, за многе монофизите је Севирова теолошка позиција деловала недовољно чврсто, пошто је он тврдио да се и након сједињења две природе у једну чувају разлике (διαφορά), те да је суштина (οὐσία) сваке од њих задржала одговарајућа квалитативна својства (ιδιότητες). Ово је деловало као сувише велико приближавање Халкидону, у чему су неки, међу њима и Јулијан, видели опасност од прикривеног несторијанства.¹¹ Они су постављали питање: ако је свака природа у Христу чувала сопствена својства, зар то не значи да на тај начин Христос представља две реалности постојања, односно зар на тај начин не делимо Христа на двојицу?¹²

Спор се у овом случају водио конкретно око питања да ли је Христово тело било пропадљиво и пре Васкрсења или не. Своју тврдњу да није, Јулијан је заснивао на монофизитској Христологији, али и на схватању првородног греха. Сматрао је да је Христос на себе узео тело какво је поседовао Адам пре пада, дакле људску природу којој није била својствена трулежност.¹³ Пошто је Христос рођен од Дјеве,¹⁴ Он није имао греха и није му била својствена пропадљивост (φθορά) која је повезана са сексуалношћу и начином људског размножавања.¹⁵ Ова теза није била посебно својствена Јулијану. Напротив, делили су је многи оци и пре и после њега.¹⁶ Међутим, Јулијан је сматрао да пропадљивост не припада оригиналној људској природи (φύσις). Не само да ја она уведена грехом, него је она поистовећена са грехом.¹⁷ Како примећује Лурје, „нетрулежност Христовог тела објашњава се управо Христовом безгрешношћу, а не чињеницом сједињења плоти Христове са божанством“.¹⁸ Због тога је Јулијану изгледало да инсистира-

¹¹ Ту опасност види и Лурје (Лурје (2010): *Историја византијске философије*, стр. 181).

¹² Болотов (2006), *Историја Цркве у њериоду Васељенских Сабора*, стр. 290.

¹³ Draguet (1924), *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Fr. 79, стр. 63; Fr. 23, стр. 51.

¹⁴ Draguet (1924), *Julien d'Halicarnasse*, Fr. 82, стр. 64; Fr. 85, стр. 64–65.

¹⁵ Draguet (1924), *Julien d'Halicarnasse*, Fr. 11, стр. 48. Јулијан се овде позива на Св. Григорија Ниског, који у својој *Великој катихези* каже да се „човек рађа у страсти и завршава у страдању. У Исусовом животу рађање није потекло из слабости нити је смрт уследила по слабости. Ту уживање није претходило рађању али ни трулежност није последовала смрти“ (PG 45, 45A). Свети Григорије овде говори о нетрулежности (непропадљивости) Христовог тела после смрти, у *њериоду до васкрсења*, а не од момента оваплоћења.

¹⁶ Осим Светог Григорија кога смо већ навели, и Свети Максим Исповедник, доследни богословски противник монофизитизма, такође је заступао гледиште да је људска сексуалност начин смртног постојања човека. Он је развио схватање о дијалектици задовољства (ἡδονή) и (ὀδύνη) страдања, при чему је сексуалност означена као коначни знак пропадљивости Cf. *Amb.* 31 [PG 91, 1275C]; *Amb.* 42 [PG 91, 1316B–1317C]. Трулежност природе условила је начин размножавања који је постао подобан животињском *Amb.* 43 [PG 91, 1321A].

¹⁷ Draguet (1924), *Julien d'Halicarnasse*, Fr. 81, стр. 64.

¹⁸ Лурје (2010), *Историја византијске философије*, стр. 179.

ње на нетрулежности Христовог тела, представља инсистирање на томе да Он нема греха.¹⁹ Смрт се није тицала само тела, тако да ако је Христово тело било смртно и трулежно, онда је то био Он у целости, а пошто та целост јесте једна природа, онда је и божанство захваћено смрћу и грехом.²⁰ Јулијан је често наглашавао да Христос није привидно него стварно постао човек, али да је примио оригиналну људску природу пре него што је она укаљана грехом након пада. Сматрао је такође, да је Христос, иако по природи није био принуђен, добровољно пристао да ради нас и ради нашег спасења претрпи различита страдања која су нама својствена. У суштини ово је било гледиште које је он делио са Севиром, пошто је и Севир на тај начин тумачио страдање Христово. Овде видимо да је сам појам природе уздигнут и одвојен од ипостаси као њеног конкретног носиоца, па је зато било могуће да се развије оваква спекулација. Природа је схватана као ентитет који може да се *de facto* посматра одвојено од ипостаси којој припада. Тако је могло да буде тврђено да Христос може да буде једносуштан нама иако Његова природа има другачија својства од наше (непропадљива је и бесмртна). Јулијан није видео проблем у томе да тврди да Христово тело јесте исте суштине са нашим иако Он страда добровољно а ми недобровољно. Јулијан није увиђао да на тај начин, таквим схватањем људске природе чини двоструку грешку, због тога што је имао погрешну представу о предпадном стању. Наиме, Адам је био потенцијално а не актуално бесмртан.²¹ Он је тек *требало да* постигне бесмртност кроз послушност и заједницу љубави са Богом.²² Да тако кажемо, Адам је био биће у настајању чије природа није била само датост већ и могућност, што га је и чинило оним који је по лику Божијем. Након пада није више постојала нека оригинална људска природа коју би Христос узео. А чак и када би постојала, поставило би се питање разлога оваплоћења. Ако је Христос имао нестрадалну и бесмртну природу, због чега је било потребно да претрпи смрт и да васкрсне?

Видимо, дакле, да у овом сегменту Јулијанов афтартодокетизам није изведен само из његовог монофизитства. Штавише, тврдња о повезаности и међусобној условљености смртности и грешности, добро је познато у

¹⁹ Casey (1926), *Julian of Halicarnassus*, стр. 211.

²⁰ Draguet (1924), *Julien d'Halicarnasse*, Fr. 94, стр. 67: „Τὸν γὰρ θάνατον οὐχ ἐν σαρκὶ μόνῃ ὑπέμενεν. οὐδὲ γὰρ σαρκὸς ἀψύχου θάνατος.“

²¹ Лурје (Лурје (2010), *Историја византијске философије*, стр. 177.) помиње развој ове идеје у ранијем периоду. Док су апологети више наглашавали потенцијалност бесмртности људске природе, Светог Атанасије Велики је о њој говорио као о смртној, која је кроз заједницу са Богом требала ту смртност која јој је инхерентна, да преобрази у бесмртност.

²² Леонтије Византијски тако каже: „На основу чега је тело онога који је у почетку створен, требало да буде нетрулежно? Он није био бесмртан по свом саздању а још мање је био нетрулежан. Јер да је био тако саздан, не би имао потребе да куша са дрвета живота“ (PG 86, 1348D).

патристичком наслеђу. Међутим, оно што се односи на трулежност, односи се и на све друге „непорочне страсти“ (πάθη ἀδιάρβητα) које је Христос имао, као што су глад, жеђ, умор или душевне патње попут туге или страха. Ни ове слабости такође нису биле својствене предпадној природи човека, а ипак, из сведочанства Писма јасно је да су оне Христу биле својствене. Христос је заиста осећао глад и жеђ, заиста је плакао за Лазарем и није знао где га положише, заиста је (а не привидно) осећао страх у Гетсиманском врту због страдања које му је следило. Уколико би ово желело да порекне, Јулијан је морао да све ово сматра привидним, тако да оптужба за докетизам није неоснована. С друге стране, ако све ове непорочне страсти јесу заиста биле својствене Христу пре Васкрсења, у чему је проблем да се прихвати и пропадљивост његовог тела пре васкрсења? Изгледа да на овом месту долазимо до монофизитске Христологије која је спречавала Јулијана да изведе овакав закључак.

Будући да је приликом оваплоћења дошло до потпуног сједињења божанске и човечанске природе у једну природу, све што би се односило на Христово човештво, односило би се и на божанство. Због тога је Јулијан морао да негира пропадљивост тела Христовог и пре Васкрсења, пошто божанству није својствена пропадљивост. Није због тога чудно да је Јулијан до схватања о непропадљивости тела Христовог дошао читајући баш Севиров *Филалиџис*.²³ Севир је тврдио да је „у многим случајевима јасно да Логос није допустио телу да се креће у складу са природом тела ... Како све ово припада телу ако није било обдарено силом (енергијом) Логоса, својством божанства, ако не сматрамо да је оно (тело) једно са Њим, у складу са светим речима Светог Кирила? ... И поред свега тога, (тело) је уситину било материјално и опипљиво рукама, пошто није престало да буде тело, иако је било изнад пропадљивости.“²⁴ Овај одељак из Севировог дела настао је као његов одговор на халкидонско тумачење Светог Кирила. Севир је настојао да Кирила протумачи инсистирајући на јединству Христових природа, што му је и био главни циљ. Јулијан је приметити и истакао учење о непропадљивости Христовог тела из Севировог списка, где је то успутно поменуто.²⁵

²³ Grillmeier (1995), *Christ in Christian Tradition*, стр. 82.

²⁴ Philalathes CSCO 134, стр. 267, 11–24. Grillmeier (1995), *Christ in Christian Tradition*, стр. 83.

²⁵ Севир није сам дошао до овога. Он јесте једнострано користио Светог Кирила, наглашавајући његове изразе који подржавају јединство Христово а изостављајући или реинтерпретирајући оне изразе који указују на двојност природа након оваплоћења. Међутим, код самог Кирила је могуће наћи теолошки слабија места која се лако могу различито протумачити. Тако, на пример, када објашњава зашто је Христос плакао и осећао страх, Кирило каже да је то стога што је то Логос само по икономији „понекад допуштао да тело трпи оно што му је својствено како би нас учинио племенитијим“ (PG 76, 441BC). Управо је ово место Севир тумачио у одељку *Филалиџеса* који је Јулијан искористио.

Користећи Северов спис као полазиште, Јулијана аргументација се више није тицала оригиналног стања људске природе, пошто би у том случају његово инсистирање на нетрулежности могло да буде негирано истим аргументима којима се објашњавају Христове непорочне страсти. Ако је замисливо и ако Христос уистину јесте допустио да буде гладан или жедан, зашто онда не би било дозвољено рећи да је на исти начин допустио да Његово тело буде страдално и пропадљиво?

Очигледно да разлози леже у монофизитској Христологији. Уколико се јединство божанске и човечанске природе у Христу утемељује на неопредном односу природа и њиховом сједињењу, онда ипостас не посредује *communicatio idiomatum* међу њима. То опет значи да сва својства људске природе, а нарочито она која нису у складу са оригиналном богоподобном природом људском, никако не могу бити присутна у Христу пошто ће се односити и на Његово божанство. Компромитовање божанства је било оно што је Јулијан хтео да избегне а чему је стремила читава монофизитска Христологија. Међутим, то је било могуће избећи само на два начина: или негирањем стварности људске природе, или порицањем оних елемената пале људске природе који су били посебно неподесни за божанство. На тај начин Јулијан заправо није побегао од проблема, пошто чак и оне особине људске природе које су својствене њеном оригиналном стању укључују карактеристике које су сасвим неспојиве са божанством, попут створености, описивости итд. Ако би, у контексту монофизитске Христологије, Јулијан желео да избегне придавање божанству „неодговарајућих“ атрибута створене природе, морао би заиста да прибегне докетизму и да порекне стварност оваплоћења и покаже га као привидно. Друга алтернатива је — парадоксално — несторијанство, односно подела Христа на два субјекта.

Сам Север се ту нашао у проблему, пошто Јулијанове тврдње о њему као извору афтартодокетизма, као што смо видели, нису биле неосноване. Јулијаново учење Север није могао да прихвати пошто је било у несагласју са Предањем Цркве и са општим схватањем црквене пуноће. И за клир и за народ монофизитског окружења, тврдња да је тело Христово непропадљиво и пре Васкрсења, била је неприхватљива јер се лако могла разумети у докетском смислу, како смо већ навели. Јулијан се бранио од оптужби за декетизам и стално наглашавао реалност тела Христовог, мада његово становиште није могло да не изазива подозрење.²⁶

Како би решио проблем, Север, који је био много вештији и суптилнији теолог од Јулијана, пронашао је решење у реинтерпретацији свог учења о „једној сили“ или енергији Логоса која се преноси и на Његово тело. Према Северу, Јулијан је погрешно сматрао да пошто је тело Христово преобра-

²⁶ Пеликан (2009), *Хришћанско предање*, I том, стр. 296.

жено тиме што је узето у Његову сопствену славу и енергију — што Севир јесте тврдио — да онда из тога следи да је оно аутоматски уздигнуто изнад страдања и да је постало бесмртно од самог момента сједињења.²⁷

Сада долазимо до питања које се тиче енергија. Јулијанова тврдња да је тело Христово било обдарено енергијама Логоса занимљива је за нас пошто показује један од извора каснијих монотелитских теорија. Према Јулијановом тумачењу, пошто је енергија тела и Логоса једна, тело је било у могућности да се креће супротно природним законима (мисли на ходање по води итд.); а када се кретало у складу са својом природом то је било због тога што је Логос то допустио а не због тога што га је тело на то приморало. Јулијан се позива на Светог Кирила (на исти одељак као и Севир) који за страдања Христова каже да су била по икономији, те да је Логос „понекад дозвољавао телу да страда како му је својствено (ἐφεῖς τῆ σαρκὶ καὶ πάσχειν ἕσθ' ὅτε τὰ ἴδια)“.²⁸ Јулијан закључује да пошто тело Христово има са Логосом исту славу (δόξα) и енергију (ἐνέργεια),²⁹ онда је немогуће говорити о неким посебним својствима Његове људске природе. Пошто је та једна енергија божанска, немогуће је замислити да људска природа има друга својства у односу на божанску природу.³⁰

Севир је био први међу антихалкидонцима који се експлицитно бавио питањем Христових енергија. Јулијан Халикарнашки је учио да се јединство Христово, поред јединства у једној природи, огледа и у међусобном прожимању својстава природа и једној енергији. Севир је, супротстављајући се његовом учењу о непропадљивости, своје учење о обожењу људске природе ставио у други план, а у први истакао једност енергије у Христу.³¹ Према њему „постоји само једна енергија, само једно делатно кретање (*motus operativus*) као што постоји само један говор Оваплоћеног Логоса, иако су дејства и речи различите“.³²

²⁷ Grillmeier (1995), *Christ in Christian Tradition*, стр. 85.

²⁸ PG 76, 441BC.

²⁹ Севир одбацује овакву врсту моноенергизма, за коју бисмо рекли да је једина доследна (Cf. Novogun (2008), *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, стр. 30.

³⁰ Занимљиво да је овде Јулијанова логика иста као Светог Максима Исповедника само у обрнутој перспективи. И он је сматрао да се енергија тиче природе, и изводио закључак да уколико је природа у Христу једна, онда је свакако једна и енергија. Обратно, Свети Максим је закључивао да уколико је енергија једна, онда и природа мора бити једна, односно монотелитство представља само заобилазни пут за одбацивање Халкидона и увођење монофизитске јереси.

³¹ Grillmeier (1995), *Christ in Christian Tradition*, стр. 162.

³² *S. Imp. Gram.* [CSCO 102, 175: 6–7]. Grillmeier (1995), *Christ in Christian Tradition*, стр. 163. Севир то детаљније објашњава: „Када је Оваплоћени Господ говорио људским језиком и рекао чистим гласом лепрозноме: ‘Хоћу, очисти се’ (Мт. 8, 3), Он је показао кроз последицу да је глас, остајући кроз смешање достојан Бога, изишао од Оваплоћеног Бога, пошто се исцељење лепрозног десило напоредо са слушањем речи“ [CSCO 102, 94].

Према Севиру, Јулијанова грешка је била у томе што није учачавао разлику између енергије која одговара Христовом божанству и природних квалитета који одговарају човештву. Оно што одговара енергији не примењује се на постојеће квалитете, као што је непропадљивост. Сефир је тако направио разлику између *функционалне енергије* и *стабилних квалитета*. Изневши сада тврдњу о једној енергији и једној активности које кореспондирају са једном природом и једном ипостаси Христа, желео је да потврди Његово јединство и избегне оптужбе јулијановаца за несторичанство.³³ Јулијан је против ове Севирове тезе изнео контра-аргументе: уколико се поклоњење и обожавање односи и на тело Христово — што је неспорно — то је због достојанства које Он има као Бог. Ако се на Његово тело пренесе божанске особине светости и достојности обожавања, онда се морају преносити и особине попут нестрадалности, непропадљивости и бесмртности.³⁴ Ово „десно крило“ монофизита, како их назива Пеликан, касније је до краја довело Јулијанове закључке, тврдњом да је Христово тело било не само нетрулежно пре Васкрсења, већ да је било и нестворено.³⁵ Овде се можемо присетити да је ово једна од оптужби против Аполинарија Лаодикијског.³⁶ Аполинарије је на основу сопствене христолошке концепције дошао до закључка да је тело Христово, утолико што је то тело оваплоћеног Логоса, такође и нестворено.³⁷ Касније је под притиском критике одбацио ову тврдњу, која је, међутим, као и у случају Јулијана, заправо била логичан закључак изведен из његових христолошких премиса. Ова сличност није случајна, већ је реч о томе да су монофизити своју Христологију градили на аполинаријевским темељима. Неразликовање појмова *ὑπόστασις*, *οὐσία*, *φύσις*, *πρόσωπον* које налазимо код Аполинарија, налазимо и код Севира³⁸ и код Јулијана³⁹ а касније и код Тимотеја Елура.⁴⁰ Усвајање овакве терминологије није било узроковано незнањем већ је било интенциозно, пошто су се — уз одређене разлике — и аполинаријевска и монофизитска Христологија темељиле на истим начелним претпоставкама, а то је директно сједињење природа у Христу које није

³³ Grillmeier (1995), *Christ in Christian Tradition*, стр. 86.

³⁴ Grillmeier (1995), *Christ in Christian Tradition*, стр. 87.

³⁵ Пеликан (2009), *Хришћанско учење*, I том, стр. 297.

³⁶ Ђаковац (1995), „Неке напомене о Христологији Аполинарија Лаодикијског“, стр. 211; Grillmeier (1995): *Christ in Christian Tradition*, стр. 89–91.

³⁷ Leitzman (1904), *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen, De unione corporis et divinitatis in Christo*, стр. 186.

³⁸ PG 86, 924A, 1921B.

³⁹ „Ако се ко након неизрецивог и неописивог сједињења усуди да говори о две природе или две суштине или два својства или две енергије, као о два лица или две ипостаси, анатема да буде.“ Draguet (1924): *Julien d'Halicarnasse*, Fr. 72, стр. 62.

⁴⁰ Sellers (1940), *Two Ancient Christologies, A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Atioch in the Early History of Christian Doctrine*, стр. 48.

опосредовано личношћу. Ту видимо колико је тада, а исти је случај и данас, опасно избегавање поистовећења појмова ипостас и личност које заговарају поједини савремени теолози.⁴¹ Јер уколико ипостас не означава личност, онда нема препреке да се поистовети са индивидуализованом природом. Ако је ипостас само то — индивидуализована природа — онда проблеми који извиру из христолошких решења заснованим на тим премисама не могу бити превазиђени.

Јулијанова аргументација је овде надјачала Севирову и он је проблем оставио нерешеним. Показало се да је Јулијанова концепција конзистентнија строгом монофизитству севироваца. Иако је историјски побеђена, Јулијанова Христологија, поготову када је реч о учењу о једној енергији, поставила је темеље на којима ће касније зидати монотелити, наравно без спомињања његовог имена.

Проблем субјективности у Христу није могао да буде решен изван оквира концепције личности какву су заступали Кападокијски Оци. Основни проблем који је лежао у свим неправославним христологијама био је у томе што се одговор на питање о природама у Христу и њиховом међусобном односу третирао на објективистички и неличносни начин. Природа је доживљавана и схватана како некакав објекат, као некаква засебна и самопостојећа стварност. Иако је још Свети Василије Велики говорио како природа никада не постоји гола, и иако нико није тврдио да постоји сама по себи, као да се управо такав начин постојања природе подразумевао. И то је створило највеће христолошке проблеме. Несторијанци су, да би сачували Христово човештво, прибегли нарушавању Његове једности, пошто су сваку природу посматрали за себе. Аполинарије и монофизити су кренули другим путем. Аполинарије је, као што знамо, заговарао мањкавост људске природе, док су монофизити заговарали настајање неке треће реалности, при чему је као слабија људска природа била та која се губила и којој је претило да буде „прогутана“ од стране божанства. Јулијанова Христологија је овакве претпоставке извела до крајности. Заиста, ако говоримо о једној природи Христовој, која представља производ смешана божанске и човечанске природе, онда је неопходно говорити о њиховом међусобном утицају, при чему је тај утицај увек једностран, од божанства као човештву. Човештво тако све више постаје привид, као и само оваплоћење. Једино решење је било оно које је понудио Халкидон а које су дорадили каснији оци, пре свих Свети Максим Исповедник. Наравно да је веома тешко ба-
ратати терминологијом која није могла другачије, осим метафорички, да

⁴¹ Ларше тако сасвим неосновано и тенденциозно износи приговоре „персоналистичкој“ теологији, не нудећи никакву алтернативу за решење темељних питања Христологије и Тријадологије (Сф. Жан Клод Ларше (2014), „Злоупотреба Светог Максима Исповедника зарад једне савремен идеологије“, *Црквене студије* 11, стр. 705–719).

буде повезана са предметима којима се бави.⁴² Тако нешто као природа или суштина не постоји изван реалности коју називамо личношћу а за коју су Кападокијци употребили појам ипостас у модификованом значењу. Подразумева се да ни ипостас не постоји одвојено или без онога што називамо природом или суштином.

Христово страдање ја свакако било добровољно и у томе је Црквено предање такорећи једногласно. Но ипак се може рећи нешто о томе на који начин треба разумети ту добровољност. Она се може исправно разумети с обзиром на само Оваплоћење. Самим добровољним пристанком да се оваплоти и да узме људску природу као заиста своју, Син Божији је прихватио и све што је својствено тој природи, како непорочне страсти, тако и сва она страдања која су суштински повезана са начином функционисања људског тела. Бол, умор, глад, жеђ, нису тек нешто што је споља додато људској природи и што се може укидати по жељи без суштинске промене саме природе. То је својствено људској природи, иако је људска природа предвиђена да кроз обожење превазиђе своја ограничења.⁴³ Људска природа, баш зато што је по икони Божијој, не треба да буде схваћена као нешто пасивно већ као нешто динамично.⁴⁴ Уколико бисмо добровољност Христових страдања схватили на другачији начин, тако да је Он сваки пут када је требало да на неки начин пострада давао свесну сагласност за то страдање, то би водило врло упитном разумевању Његове самосвести. Јер страдања су на различитом нивоу увек присутна, макар као минимална. Неке манифестације бола, макар најситније, непрестани су пратилац људског живљења и представљају услов и начин опстајања, пошто је познато да бол представља неопходност нашег живљења јер нас чува од повреда. Потпуни недостатак бола зато представља озбиљну болест. Слично је и са психолошким патња-

⁴² Метафоричност овде није недостатак, већ једини пут мишљења.

⁴³ Cf. *Ad Thalass.* 22 [PG 90, 317BC]. Патристичких сведочанстава о томе да је Бог Логос постао човек да би човека учинио богом има много. Овде указујемо на једно од места која налазимо код Светог Максима.

⁴⁴ Лурје (Лурје (2010), *Историја византијске философије*, стр. 187) говори о „стабилности источнохришћанске антрополошке традиције, заједничке за све конфесије (монофизите, халкидонце и несторијанце), према којој ни грех, ни трулежност (смрт) нису неопходна одлика људске природе, него само могу да у њу буду унета споља, а не да постају њено обавезно дистинктивно обележје“. Ова примедба, уколико се размотри као теолошка а не просто историјска тврдња, само делимично стоји. Наиме, тачно је да смрт не треба схватити као „дистинктивно обележје људске природе“, утолико што је људска природа динамична, и што тек треба да се открије шта ћемо бити (1Јн 3,2). Но погрешно је аутентичну људску природу изједначавати са њеним предпадним стањем, јер спасење човека није повратак у стање пре Пада већ обожење које је и Адаму било задато. Људска природа треба да промени свој начин постојања, и тек у том промењеном начину постојања откриће се пуна истина читавог универзума укључујући човека (уп. схолију Св. Максима на Пс. Дионисија: *Sch. in eccl. hier.* 3, 3:2.: ἀλήθεια δὲ ἡ τῶν μελλόντων κατάστασις).

ма, које представљају део фундаменталног начина на који човек постоји и везане су за основу сваког људског односа. Када кажемо да је Христос узео нашу природу то значи да је ушао у наш начин постојања, а наш начин постојања је смртан. Једино што му није било својствено то је грех, који према учењу Отаца и не припада људској природи, иако је она као смртна и због тога инклинирана ка греху. Грех овде не треба да буде схваћен једноставно као склоност ка злу, већ је то склоност ка очувању и опстајању сопствене посебности и индивидуалности.⁴⁵ Зато су били могући догађаји у Гетсиманском врту који су толико муке задавали тумачима. Да, Христос као човек који је добровољно узео страдално тело, као човек није желео да страда,⁴⁶ али је такође добровољно изабрао да следи вољу Бога Оца. Дакле, природно је било за Њега као човека да не жели да умре иако је то воља Бога Оца. Свети Максим Исповедник то објашњава тако што каже да „страх по природи јесте сила постојана у бићу током опирања, док је страх противан природи неразумно опирање. Страх противприродан... Господ уопште није имао, док је страх који је по природи, као показатељ силе која постоји у природи и која се бори за постојање, вољно прихватио ради нас.“⁴⁷ Св. Максим овде настоји да уведе разлику између „опирања“ и „неразумног опирања“. Неразумно опирање би заправо било опирање које истрајава насупрот вољи Божијој. Дакле, у складу је са Његовом људском природом, која је обожена,⁴⁸ било и то да може и да жели супротно од онога што је у складу са природом. Максим чак иде и даље када каже да је Христос ради нас због страдалности своје људске природе постао „грехован“, с тим што није бирао да греша, па је страдалност природе „исправио нетрулежношћу слободног избора“.⁴⁹

Древне Христологије су непрестано балансирали између два захтева: да се очува Христово човештво како би оваплоћење било истинито и стога спасоносно и да се очува стварност Његовог божанства како би заједница са Њим била заједница са Богом. До Халкидона сва су решења нагињала на неку страну. Или је, као код Арија, Христово божанство негирано, или је, као код Аполинарија негирано његово човештво тако што је представљено као дефицитарно, или је, као код несторијанаца Христос раздељиван на

⁴⁵ Тако Св. Максим каже да „противприродна настројеност наше егоистичне воље уноси страсност у нашу страсну (страдалну) природу“ (PG 91, 1044A).

⁴⁶ Такво тумачење даје Свети Максим Исповедник у *Дискуисији с Пиром: Disp.* [PG 91, 29BC]. Он због тога, следејући Светом Григорију Ниском, словесну вољу и означава као *αἰτεξούσιος κίνησις*. Cf. *Disp.* [PG 91, 301B; PG 91, 301AC].

⁴⁷ *Disp.* [PG 91, 297A–300A].

⁴⁸ Св. Максим наглашава да у Христу све што је природно учествује у сједињењу природа по ипостаси. У том смислу треба схватити обожење Христове људске природе — она је обожена зато што је то људска природа Бога Логоса (Cf. Шлѣнов (2004): „Гетсиманское моление в свете христологии преподобного Максима Исповедника“, стр. 369.

⁴⁹ *Ad Thalass.* 42. [PG 90, 405CD].

два субјекта како би се очувало и његово божанство и његово човештво, или је, као код монофизита, покушано са стварањем неког трећег ентитета, неке нове природе. Севир је покушао на вештачки начин да балансира монофизитску Христологију, док је Јулијан био доследни монофизит у закључцима које је изводио. Све то је показало да је само она Христологија која је била утемељена на појму ипостас онако како су га Кападокијци дефинисали, могла да издржи озбиљну теолошку проверу.

Библиографија

Извори

- René Draguet (1924): *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain.
- M. Geerard (1974–1987): *Clavis Patrum Graecorum*, vols 1–5, Turnhout: Brepols.
- M. Geerard and J. Noret (1998): *Clavis Patrum Graecorum, Supplementum*, Turnhout: Brepols.
- Hans Leitzman (1904): *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*, Tübingen: Teubner.

Секундарна литература

- Pauline Allen and C. T. R. Hayward (2004): *Severus of Antioch*, Routledge, London and New York.
- H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel (eds.) (2007): *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, Volume I, Leiden — Boston.
- Robert P. Casey (1926): *Julian of Halicarnassus*, *The Harvard Theological Review*, Vol. 19/2, 206–213.
- Aloys Grillmeier (1995): *Christ in Christian tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604); The Church of Constantinople in the sixth century*, Vol. 2/2, London — Louisville.
- Hovorun, Cyril (2008): *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*, Brill — Leiden.
- R. V. Sellers (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.
- Василије Васиљевич Болотов (2006): *Историја Цркве у периоду Васељенских Сабора; Историја догословске мисли*, Краљево.
- Олег Давыденков (2002): „Юлиан Галикарнасский. Догматические фрагменты“, *Богословский сборник* 9, 47–58.
- Александар Ђаковац (1995): „Неке напомене о Христологији Аполинарија Лаодикијског“, *Богословље* 1, 207–221.
- Вадим Миронович Лурје (2010): *Историја византијске философије. Формативни период*, Нови Сад.
- Јарослав Пеликан (2009): *Хришћанско предање: историја развоја догмата*, I том, Београд 2009.
- Дионисий Шлёнов (2004): „Гефсиманское моление в свете христологии преподобного Максима Исповедника“ у: *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия* (Д. А. Поспелов), *Smaragdus Philocalias*, 339–378.

Anthropological and Christological Causes and Consequences of Aphantodocetism of Julian of Halicarnassus

Summary: Christology of Julian of Halicarnassus is grounded on monophysitic understanding of the relation between the divine and human nature in Christ. Despite the efforts of Severus of Antioch to refute Julian's arguments, that was not possible on the basis of monophysitic Christology. Exactly the opposite — Julian's conclusions represent the consistent implementation of principles determined by monophysitism. The connection between Julian's teaching and Apollinaris of Laodicea is not accidental. Each Christology which had not managed to apply the discernment between the hypostasis and nature introduced by Great Cappadocian Fathers inevitably lead to unacceptable conclusions. Severus' avoidance to accept Julian's conclusions was motivated by outer reasons and he lacks inner consistency.

Keywords: Aphantodocetism, Christology, Chalcedon, Julian of Halicarnassus, Severus of Antioch, Maximus the Confessor