

Рецензије и прикази

Pierre Maraval, **Constantin le Grand, empereur romain, empereur chrétien (306–337)**, Paris 2011.

Поводом велике годишњице равноапостолног цара св. Константина Великог појавила се књига Пјер Маравала — **Константин Велики, римски цар, хришћански цар**, на преко три стотине страница, плус богати попис позивања на изобиље извора и литературе, као и одговарајуће албедне водиче кроз саму књигу (стр. 318–398).

Царев живот и дело писац прати хронолошки почев од рођења у римском Naissus-у, како он каже, 27. фебруара, између 271. и 277. године, у породици војничког порекла, која потиче из јужног Подунавља — римска област Горња Мисија. Константинов отац, Flavius Julius Constantius, почео је државничку каријеру у Диоклецијановом четворовлашћу (тетрархија) 293. године као савладар Максимијана Херкула на Западу у римској области Галији (углавном, данас Француска). Мали Константин је свакако своје прво образовање стекао у родном граду Нишу (стр. 31) да би наставио у Никомидији (данас место Измит у Турској) у Витинији на двору цара Диоклецијана — учио говорништво, војне вештине, грчки језик. Као савладар на Западу, појављује се 306. године након смрти његовог оца Констанција у Јорку. Међутим, у сложеним међусобним односима тетрарха, понекад је тешко пратити све неспоразуме и сложена збивања широм Царства. Наш писац одлично разлучује главне сегменте Константиновог деловања пратећи га кроз море догађа-

ја. Прво начело којег се П. Маравал као искусан истраживач држи, јесте позивање на оновремене изворе. Он добро користи све расположиве изворе, писане — хришћанске писце у првом реду, али исто тако и нехришћанске писце који, углавном, нису наклоњени цару Константину Великому; имамо у виду писца Зосима, Порфирија, Назарија, Јулијана Отпадника, Ливанија и друге. За нашег истраживача извори су и материјални остаци: емисије новца који су ковани у првим деценијама 4. века веома често, а поводом свих важнијих догађаја, смена на престолу, војне победе над варварским племенима: Готи, Сармати, Персијанци и други.

Важан сегмент П. Маравалових размишљања о, у историографији добро обрађеној, личности и делу св. цара Константина Великог, представљају његове објективне опаске на, не само у црквено-историјској науци, најспорнија места у Константиновом животопису. Када говори о царевом сукобу са Максенцијем у октобру 312. године, аутор изражава своје аргументовано неслагање са неким истраживачима о томе шта се заправо догодило код Милвијског моста у близини Рима и које су даље последице тог догађаја по цара лично, а последично за цело Царство. Визија коју је имао непосредно пред сукоб са Максенцијем несумњиво је потврђена чак и код нехришћанских писаца (Зосим, Назарије...). Лактанцијево казивање је настало две године након битке (причали су му очевици) — цар је у сну видео „небески знак“ и чуо заповест да га стави на штитове својих војника. Епископ Јевсевије Кесаријски у

својој *Црквеној историји* (десета књига), коју пише 314/315. године, овај догађај и не помиње. После више од двадесет година, исти писац у делу *Константинов живот* (1, 28–29) каже да му је сам цар непосредно пред смрт, под заклетвом да је све истина, испричао о овом догађају који се одиграо код Рима (стр. 84). Виђење Крста на небу и речи „овим побеђуј“ сам цар чак нигде не помиње у својим писмима (има их, по нашем аутору, четрдесет), али непосредно после виђења помало збуњеном цару свештеници су давали поуке говорећи да му се јавио сам Господ Христос, Син Божји, а знак који је видео јесте символ бесмртности и Његове победе над смрћу (*Константинов живот*, 1, 32). Овде П. Маравал оспорава помало неозбиљну тезу немачког историчара Ото Сик-а који управо поводом царева визије каже: „Историјска критика је немоћна против снова“ (стр. 89).

Константинов живот после Милвијског сукоба иде, ипак, другим током, што лепо потврђују оновремена обавештења која треба само пажљиво ишчитавати и пратити, како то и чини наш писац. Већ крајем исте године (312) или почетком следеће, цар Константин, а поводом сукоба донатиста у области Картагине у северној Африци, пише свом намеснику Анилину да хришћанима треба вратити одузету непокретну имовину (стр. 111). На позив сукобљених страна, дакле не самоиницијативно, цар се умешао у овај сукоб, при томе држећи с разлогом страну католичанске Цркве, а против неправилно изабраног епископа Мајорина и његовог наследника Доната (по њему, донатисти су расколници) насупрот законитог епископа Цецилијана. Октобра месеца 313. године одржан је локални сабор у Риму поводом донатиста, на коме су они поражени. Дата им је још једна прилика 314. године у Арлу (данас Француска), али ни на овом сабору ништа нису постигли.

Чак су подвргнути санкцијама царевих државних закона (317. и 321. године), што се може видети и из неких Константинових писама (*Писмо 2,2; Писмо 11, 2–4*).

Говорећи о јавним манифестацијама с предзнаком Хришћанства, П. Маравал је разложно опрезан. „Спасоносни знак“, мисли се на Крст, није нагло и упадљиво заузео место у јавном животу Царства. То се чини у почетку дискретно: најпре се помиње „дугачко копље у виду Крста“. Први, да кажемо отворени, знаци јавног присуства Крста називу се већ 319. године. Наиме, те године царска ковница новца у Сисцији (данас град Сисак у Републици Хрватској) издала је новац на чијем аверсу је шлем са утиснутим хриштограмом (стр. 128). Исто се поновило у емисији новца из 320. године. Године 321. донет је закон о обавезном празновању „дана Сунца“, односно недеље као заједничког празника за хришћане (успомена на Христово Васкрсење) и многобожца, при чему су војници, а било је и нехришћана, тога дана добијали обавезну поуку из хришћанске вере и упућивали су молитву Богу (*Константинов живот*, 4,20). Све ово, као и многи други очигледни показатељи указују да је цар већ у ово време убеђени хришћанин и да је Хришћанство његова лична вера (стр. 134).

Преломна је била и 324. година када је побеђен Ликиније и када је тетрархија коначно неутралисана, а Константин постао владар целог царства. Свим својим државничким поступцима он јасно показује, што се тиче Хришћанства, да је Милански едикт одавно превазиђен — Хришћанство није само дозвољена и толерисана вера, већ вера која има предност у односу на све остале религије. Хришћанство је темељ општег мира и слоге. У писму персијском цару Сапору Другом (324. године) цар га моли да има обзира према хришћанима својим поданицима (*Лактаније*, 49,1). Прослава

двадесете годишњице владавине (306–326), која је уследила после завршетка рада Првог васељенског сабора у Nikeји, и присуство том догађају преко 200 епископа, то недвосмислено потврђују. Царева блискост са епископом Осием Кордовским (још од 312. године), Јевесевијем Кесаријским (његов животописац), Јевсевијем Никомидијским и другима, изградња нових или обнова великог броја запуштених хришћанских храмова, — шта је друго него учвршћивање хришћанске вере код својих поданика?

Једно од, у историографији, спорних места јесте царево крштење и опис краја његовог живота. Држећи се строго расположивих обавештења, Маравал тврди да је цар крштен у току похода који је, вероватно, у мају 337. године, предузео против Персијанаца. Позлило му је и крштен је у предграђу Никомидије од стране присутних епископа који су га у походу пратили. Клиничко крштење — крштење на самртном одру — практиковано је у то доба и цар у том погледу није изузетак. Има обавештења да је цара крстио по имену непознати православни епископ (а не аријанац, како се обично мисли). Овакав податак саопштава Геласије Кизички око 480. године (видети патријарх Фотије, *Библиотека*, 88). Такође се одбацује и од стране нашег аутора, податак из неаутентичног списка *Actus Silvestri* (средина 5. века) и *Actus Constantini* да је цар крштен на Западу у Риму од стране папе Силвестра (+335) (овде стр. 221; ово је још у 15. веку пажљивом анализом утврдио Лоренцо Вала, што је у науци, чак и на Западу, одавно прихваћено).

Има места, то и наш писац потврђује, да је цар Константин Велики дао велики допринос учвршћивању Хришћанства не само унутар граница Римског царства, већ и његовом ширењу код

још некрштених народа и племена ван граница Царства. Детаљно се говори о царевом боравку 329–330. године у Сирмијуму (данас Сремска Митровица у Србији), о поразу Гота 332. године на Дунаву, Сармата 334. и царевом боравку у Сингидунуму (данас Београд), Виминацијуму (данас Костолац), Наисусу (Ниш). Готи су том приликом масовно кршћавани; њихов епископ Улфила је сачинио готско писмо и учињени су први преводи Светог Писма на језик новокрштених Гота. Слична мисија је изведена у Етиопији (Абисинија) деловањем Едесија и Фрументија (око 330. године), што бележе сви хришћански писци (Сократ С, Руфин Аквилески, Св. Атанасије Велики и други). Скоро истовремено је уследила хришћанска мисија у Јерменији, дело Св. Григорија Просветитеља (пре 314. годне) и у Грузији (тридесете године четвртог века), мисија Преподобно Нине Равноапостолне.

Као скромни закључак може се рећи да смо књигом Пјер Маравал-а, **Константин Велики — римски и хришћански цар**, добили драгоцену дело које обогатује савремену, често контроверзну и богату историографију о Светом равноапостолном цару Константину Великом, а поводом 1700 годишњице Миланског едикта (313–2013). Дело је писано лепим, разумљивим и надамце приступачним језиком. Консултовани су сви могући расположиви извори, писани и материјални остаци, сучељена су на високом академском нивоу и супротна мишљења и ставови, изведени су веома лепо, разложно и за све прихватљиви закључци о личности и делу првог хришћанског владара у Римском царству које је постало и хришћанско.

Пројојереј Радомир В. Појовић,

Универзитет у Београду
Православни богословски факултет

James Buchanan Wallace, *Snatched Into Paradise (2 Cor 12: 1–10). Pauls' Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*, BZNW 179, De Gruyter, Berlin/ New York 2011, стр. 391

Књига о којој је реч дело је младог православног новозаветника из Америке. Она представља прерађену верзију његове докторске дисертације коју је изradio код познатог стручњака за Нови Завет Лјук Тимоти Џонсона.

Валасова књига, између осталог, представља озбиљан покушај ангажовања патристичког егзегетског наслеђа у савременој дебати о одређеном библијском тексту, у овом случају 2Кор 12,1–10 (опис религијског искуства узношења на [треће] небо апостола Павла). Аутор констатује да савремена тумачења овог текстуалног комплекса не успевају да дођу до његовог адекватног разумевања. Савремени тумачи Павлово искуство описано у овом тексту виде или као иронију коју апостол циљно користи да би се супротставио опонентима у заједници или као опис искуства које ја могло имати евентуално приватну важност за самог апостола. За разлику од ових савремених тумачења, тумачи из доба патристике, наравно са различитим акцентима, искуство описано у овом Павловом тексту разумевају као суштински значајно за хришћански идентитет. У том смислу аутор формулише сопствену тезу: апостол Павле своје узношење на небо сматра значајним религијским искуством, како за себе лично, тако и за заједницу хришћана којој ово искуство посредује у 2Кор 12,1–10. У поглављима која следе аутор покушава да образложи и утврди своју тезу, верификујући је најпре на форензичкој егзегези 2Кор 12,1–10, као и целокупној мисли апостола Павла, те потом на разумевањима одабраних

црквених отаца који се, по Валасу, налазе на линији апостола првобитне интенције.

Књига се састоји из шест поглавља. У првом поглављу аутор нуди општи увод у тематику. Средишни део овог поглавља је прегледан осврт на савремена тумачења 2Кор 12,1–10 која готова сва сматрају да Павлово религијско искуство узношења на небо за самог апостола представља једну епизоду коју он не сматра конститутивном за своје апостолско послање: реч је о једном доживљају од личног значаја који је на неки начин „изнуђено“ изложен у оквиру спора са противницима у Коринту. Једно од запажених савремених тумачења је оно по коме апостол реторички вешто и иронично описује своје узношење на небо. Аутор укратко критикује ове приступе тексту и излаже сопствене истраживачке намере. Друго и треће поглавље детаљно истражују мотив узношења на небо у религијским искуствима Грчко-римског света и јудејства. Аутор проучава литерарна сведочанства о религијском искуству узношења на небо и констатује да је овај вид доживљаја присутан у религијским праксама античког света. Намера аутора је да истражи културолошко-религијску позадину појмова и мотива у 2Кор 12,1–10. Занимљиво је нпр. да број небеса у литерарним сведочанствима варира од три до седам и више, док је рај замишљан као земаљско или небеско место. Значајну пажњу аутор поклања улози тела у мистичким искуствима узношења на небо и долази до закључка да, како у грчко-римским, тако и у јудејским сведочанствима, тело заиста представља проблем у процесу мистичког приближавања Богу. У појединим сведочанствима извесно лишавање од телесности је услов узношења ка божанском, док један део сведочан-

ства показује потпуну незаинтересованост за материјалну страну оваквог религијског доживљаја. Коначно, улога оних који су носиоци овог религијског доживљаја у њиховим заједницама је различита: они могу бити пророци који по повратку из небеских реалности извештавају своје заједнице о доживљеном или пак водичи заједница ка стицању сличних мистичких искустава. У четвртом поглављу аутор истражује фреквентност употребе језика мистичких религијских искустава у посланицама апостола Павла. Констатује се низ места на којима Павле на различите начине говори о свом религијском доживљају Христа, било у виду спољашње визије или унутрашњег искуства (1Кор 2,6–16; 9,1; 14,26–33; 15,8–11; 2Кор 3,16–18; Гал 3,1–5; 4,6 итд.). Апостол доживљава силу благодати у немоћи. Он следујући свом распетом Господу страда и што више страда то се више обзнањује сила Божија на њему. Он сам је христофанија. Иако апостол Павле веома ретко говори о сопственим мистичким религијским искуствима и никада на основу њих не захтева ауторитет, аутор сматра да су она темељ његовог идентитета. Аутор сматра да апостол у религијским искуствима Светога Духа види непосредан контакт са Богом, и тежња ка том искуству задатак је свакој хришћанина. У петом поглављу аутор детаљно тумачи текст 2Кор 12,1–10 у његовом литерарном контексту и указује да је текст показује Павлово основно уверење да је мистичко религијско искуство један доживљај силе и живота који је праћен страдањем. Супротно од савремених истраживача, аутор сматра да Павле не умањује свој религијски доживљај нити га пак своди на пародију, представљајући га иронично. Напротив, апостол кроз опис сопственог религијског до-

живљаја нуди Коринћанима пример за следовање. Аутор разумева 2Кор 12,1–10 комуниколошки тако да су сви хришћани позвани да учествују у мистичком религијском доживљају попут Павловог. Ово искуство нуди директан контакт са Христом. У шестом поглављу аутор ангажује неколико древних отаца Цркве у циљу изналажења адекватног разумевања 2Кор 12,1–10. Констатујући да Павле не умањује своје религијско искуство, нити га износи у виду ироније, мада упозорава на могуће замке апсолутизације натприродног виђења, аутора занима шта се позитивно може разумети из овог текста. Четири оца и учитеља Цркве, Ориген, Григорије Ниски, Симеон Нови Богослов и Григорије Палама, су се сваки на свој начин хватали у коштац са наведеним текстом. Они се сви слажу у томе да апостол описује један излазак из самог себе и непосредан контакт са божанским. Григорије Ниски и Симеон Нови Богослов сматрају да је узношење на небо циљ духовног живота, док Григорије Палама, као и Симеон, сматра да је узношење на небо услов за сваки говор о Богу, за сваку теологију: онај ко није имао овакво духовно искуство не треба ни да богословствује. Текстови наведених отаца које аутор користи нису директна тумачења 2Кор 12,1–10, већ текстови који говоре о религијском искуству и употребљавају текст апостола Павла за илустрацију својих ставова. Ориген и Симеон се слажу да искуства слична онима које описује апостол могу бити опасна по духовни живот појединца који се њима горди или пак не опстаје на даљем усавршавању. Међутим сви се слажу да су оваква искуства пријемчива и потребна хришћанима. За Симеона оваква искуства су од суштинског значаја за хришћане. По наведеним оцима

само онда када човек схвати да постоји друга димензија реалности која је слађа и славнија од ове која се непосредно окуша, само тада ће човек бити мотивисан да одбаци сваки егоизам и страсти које га спутавају да ступи у савршену заједницу са Богом. По аутору, наведени оци су исправно схватили Павлов апел свим хришћанима да стреме непосредном религијском искуству Христа које их узноси изнад свега опипљивог и чулима појмљивог. Следујући Христу у страдању и кушајући га у слави небескога виђења хришћани се оспособљавају да сведоче његову силу другима. На тај начин аутор налази потврду своје тезе да апостол Павле у 2Кор 12,1–10 изражава своје фундаментално убеђење да су мистичка религијска искуства саставни део хришћанског идентитета и да су сви хришћани позвани да теже ка таквој врсти искуства.

Основна теза студије је да апостол Павле високо цени мистичка религијска искуства и сматра их конститутивним за хришћански идентитет. У том смислу су древни тумачи разумели апостола Павла и тиме остали на линији његове првобитне интенције. Савремени тумачи нису адекватно разумели ову Павлову интенцију. Да ли је ова теза као таква одржива? У наредним редовима покушаћемо крајње сажето да укажемо на неке дискутабилне аспекте наведене тезе заступане у овој у великој мери изузетно написаној књизи.

Поднаслов књиге је проблематичан пошто буди неоправдана очекивања. Он гласи: „Павлово путовање на небо у контексту ранохришћанског искуства“. Није јасно шта се од оваквог подналова може очекивати. Шта аутор подразумева под „контекстом ранохришћанског искуства“? Аутор не пореди Павлово религијско искуство са другим

хришћанским религијским искуствима, која нпр. нису била мистичка, већ се фокусира искључиво на Павлове текст(ове), покушава да их смести у шири религијско-културолошки контекст, као и шири контекст историје тумачења. „Контекст ранохришћанског искуства“ је веома широко поље истраживања. Да ли посланица Јаковљева нуди један вид „ранохришћанског искуства“, искуства без религијске мистике? С друге стране, ма како се вршила периодизација хришћанске историје, Симеон Нови Богослов и Григорије Палама свакако не припадају периоду раног хришћанства.

Чињеница је да је апостол Павле имао извесне доживљаје који се могу подвести под религијска искуства. Он у извесном смислу јесте био мистик. Молитва нпр. на коју је апостол толико полагао јесте вид мистичког искуства сусрета са Богом. Међутим, питање је шта су религијска искуства попут оног из 2Кор 12 значила самом апостолу и у којој мери их је он сматрао конститутивним за своју теологију као проповед Еванђеља. Друго питање је, у којој мери је он могао религијска искуства попут у 2Кор 12 описаног захтевати од осталих хришћана. Треће питање је у којој мери се може говорити о исправном и неисправном разумевању, нпр. да су поједини (брижљиво одбрани) оци адекватно разумели Павла.

Укратко ћемо се позабавити са ова три питања. Прво, апостол Павле је ретко имао религијска искуства попут оног описаног у 2Кор 12: „Знам човека у Христу који *и*ре четирнаест¹ година ... би однесен на треће небо“ (2Кор 12,2). Апостол се дакле позива на искуство које је доживео пре четрнаест година, што значи да у међувремену није доживео ништа слично. Неки истраживачи сматрају да је овде описано искуство у

ствари искуство доживљено пред Дамаском. Било како било, апостол је имао мали број сличних религијских искустава. Већ сама та чињеница говори у прилог да она нису могла бити конститутивна за његов хришћански идентитет. Надаље, Павле се никада не позива на религијско искуство као инстанцу која треба да обезбеди његов ауторитет и верификује оно што говори или пише. Он свој апостолски ауторитет иницијално гради на призиву одозго (Гал 1,1; Рим 1,1), али га увек изнова конституише сопственим трудом и страдањем за Еванђеље, бивајући апостол братске љубави. Религијско искуство описано у 2Кор 12,1–10 ипак се, са комуниколошког становишта, мора разумети као „изнуђено“, нешто што Павле излаже *зайто шито* је принуђен од стране својих противника. Он није првенствено апостол „речи неизрецивих“, „речи које није допуштено човеку говорити“ већ апостол речи упућене другоме, који каже „пет речи умом својим да и друге поучим“ (1Кор 14,19). На прво питање дакле одговор гласи: мистичка искуства, по апостолу Павлу, нису мерило хришћанског идентитета. Мерило је нешто друго и оно важи и за њега и за све хришћане: међусобна љубав. Тиме прелазимо на друго питање. Ауторова теза да Павле очекује од својих заједница слична мистичка искуства попут његовог (нпр. 228) је проблематична. Сам Павле није пуно полагао на мистичка искуства, а још мање очекивао од својих заједница да их практикују. Срце теологије апостола Павла су паренезе, христолошки мотивисани морални подстицаји на нови живот у Цркви као Телу Христовом. Ако неко жели да зна шта је Павле очекивао од својих заједница довољно је да прочита Рим 13, Гал 6 или 1Сол 4. Ту нема подстицаја на мистичка искуства, већ на међусобну љу-

бав која је практиковање тајне Христа. Павле је свакако био свестан да мало њих могу имати мистичка искуства попут оног описаног у 2Кор 12, али *сви* без разлике могу тежити љубави која је највећи дар (1Кор 13,13) и „свеза савршенства“ (Кол 3,14). Коначно, долазимо до трећег питања. За сваку је похвалу ауторова жеља да ангажује патристичку егзегезу у савременој дискусији о тумачењу 2Кор 12,1–10. Ова жеља показује и већ одавно приметну тенденцију међу библистима свих конфесија да се стави тачка на игнорисање патристичких, или како их аутор назива „премодерних“, тумачења Светог Писма. Оци и учитељи Цркве су по много чему били ближи библијском тексту него савремени тумачи, тако да њихова егзегеза, а нарочито херменеутика, односно специфичан приступ тексту, заслужују сваку пажњу. У конкретном случају могу се изнети два запажања. Наиме, ауторова селекција отаца је занимљива. Сви одабрани оци стоје у александријској традицији тумачења Писма и сви су склони „духовном“ приступу библијском тексту, као и мистичкој аскези. Овај њихов контекст — духовно читање Писма и склоност ка мистици — суштински се, у виду предразумевања, одражавају на њихово разумевање значаја искуства описаног у 2Кор 12,1–10. Међутим, иако је значај екстатичних виђења за појединца код ових отаца неоспоран, мада са извесним задршкама, релевантност ових искустава за целу заједницу је тешко показати. По Светом Симеону нпр., „речи неизрециве“ може чути сваки верник на Евхаристији: „Тако, ово ванредно узношење у рај бива интегрисано у редовне праксе за које се сматра да људска бића доводе у контакт са Богом“ (321). Друго запажање тиче се предности која се даје патристичким тумачењима Писма у односу

на савремена. Да ли су оци боље разумели Павла? Сама чињеница да нису сви оци *истио* разумели Павла говори у прилог само *релативне адекватности* њиховог разумевања, а савремене тумаче не лишава одговорности тражења сопствених разумевања Писма. Оци су *група* разумевали текст, често другачије од савремених егзегета, а понекад можда другачије и од самог библијског писца, а разлог тог *група* разумевања треба да буде централна тема савремене библијске херменеутике која жели озбиљно да зарачуна патристичко наслеђе. Сваки тријумфализам и глорификација „премодерних“ тумачења у односу на савремена треба да се избегава. Књига која је пред нама може да послужи као пример тражења адекватне примене патристичког наслеђа у савременој библијској егзегези. Она такође сведочи о томе колико је тај задатак сложен и захтеван.

Предрај Драгићинић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет

Justo L. Gonzales, *The Story of Christianity, Volume I, The Early Church to the Dawn of the Reformation*, Harper Collins Publishers, New York 2010, 510 стр, ISBN: 978-0-06-185588-7

Још један у низу приручника за изучавање опште историје хришћанске Цркве публикован је од стране црквеног историчара хиспано-америчког поднебља, проф. др Хуста Л. Гонзалеса (Justo L. Gonzales), дугогодишњег истраживача историје хришћанства.

Проф. Гонзалес је међу првима завршио своје докторске студије на Универзитету у Јејлу из области историјске теологије. Први том његове *Историје хришћанства — од ране Цркве до осви-*

та Реформације обухвата историјски период историје Цркве од проповеди Спаситеља Христа у римској провинцији Јудеји до периода освитка првих весника Реформације, као и ширења хришћанства у Новом свету, америчком континенту. Историјска теологија је област која аутора књиге наводи на мисао да је историја нешто више од проучавања прошлости. Такође, ова нова едиција пишчеве историје хришћанства користи најновија истраживачка достигнућа из области библијске археологије и ранохришћанске уметности како би био у могућности да што боље пружи увид у живот и развој првих хришћанских заједница. Књига такође има интересантна излагања у вези са религијским даровима које у пројави своје службе у Цркви имају својом улогом и верујући мушкарац и верујућа жена, обоје као они који су у реалној могућности да буду, свако од њих према своме призиву, аутентични сведоци хришћанске вере. Писац, свакако, почиње своју историју хришћанства класичном мишљу да је историја, а тако и историја Цркве, потребна данашњем човеку за боље разумевање садашњости. Међутим, проф. Гонзалес разликује историју божанског Откривења, сакралну историју, *Heilsgeschichte*, као ону област историје која сведочи о присутности трансцендентног Бога у историјској стварности човека. Тако, обична историја самим Богом постаје историја спасења, нарочито догађајем доласком Божјег Сина, Бога Логоса, на свет. Од самог почетка хришћанска јеванђеоска порука је дошла као Благовест људима унутар историје. „Добру вест“ хришћани су ширили кроз време са интенцијом да укажу на то да је у Личности Господа Исуса Христа и ради нашег спасења, сам Бог Отац дошао људској историји на посебан начин.

Аутор као историчар Цркве следи концепт разумевања хришћанске историје као објаве спасења. Свакако, то је повезано са месијанством Господа Исуса Христа који је повезан са свеукупном историјом откривења и спасења, почевши од самог стварања човека. На тај начин, аутор подсећа на мисао Оскара Кулмана о христологији која је смисао историје спасења, тј. историја откривења и спасења је незамислива без аутентичне христологије, као и да аутентична христологија укључује концепт историје који подразумева долазак Месије, Христа, у историју и време. Свакако, концепт О. Кулмана о историји откривења и спасења који је незамислив без христологије, као и да аутентична христологија подразумева долазак Месије Христа у историју и време, којим настаје „*Neilsgeschichte*“, света историја спасења, у потпуности је тачан. Међутим, Кулман говори да се новозаветни текст превасходно односи на историјску теологију, а не на метафизичку (есхатолошку) христологију, са чим се, ипак, не бисмо могли сложити, јер врло добро знамо да је Апостол Јован писао своје Јеванђеље да би скрепну пажњу читалаца на то да историјску христологију повежу са христологијом Есхатона, тј. на (пре)вечно постојање Христа као Бога Логоса. Аутор Гонзалес, стога, још у предговору покушава да укаже на повезивање историјске христологије са метафизичком (есхатолошком) христологијом, тј. говори о јединственој христологији. Након уводног излагања о хришћанском схватању историје, аутор почиње са исцрпним описом историје хришћанства од најранијег периода.

а) У првој целини своје књиге која носи назив *Рана Црква*, аутор почиње своје излагање о јелинско-романском свету пред историјском појавом хришћанства, као и о старојудејству у Палестини, али и о старојудејству у дијаспори. Такву темати-

ку он поставља под сентенцу поднаслова *Пуноћа времена* како би указао да је свет у том периоду јелинистичке епохе постао спреман за прихватање јеванђеоске проповеди. Потом, у наставку, аутор описује прву хришћанску заједницу у Јерусалиму, верски живот првих хришћана у Палестини, као и прве хришћанске мисије изван Палестине. Стога, он већ у даљој нарави развија у потпуности приказ мисије Апостола међу незнабошцима, посвећујући Апостолу Павлу целокупно једно поглавље, а, затим, и мисионарским делатностима других Апостола, нарочито Јовану, Петру и Томи.

Веома је занимљиво да се аутор, иако протестантског усмерења, ослања с великим поверењем на Свето Предање Православне Цркве по питању апостолске мисије у свету.

Наслов који описује неразумевање многобожачке Римске империје према Цркви носи наслов *Први сукоби са Римском државом* и описује почетно виђење хришћанства као дела јеврејске религије, да би након тога оно било препознато као самостална нова вера у римској држави. Аутор хронолошки описује прогоне хришћана под тиранском влашћу Нерона и Домицијана. Док описује II век ране хришћанске историје, проф. Гонзалес износи преписку Плинија Млађег и императора Трајана по питању хришћана, као и житија и страдања Светог Игњатија Богоносца и Светог Поликарпа Смирнског. Владавина Марка Аурелија је приказана такође са непријатељским односом императора према хришћанима.

Коментаришући крај II века, аутор износи податак да прогони нису били стални, да је било периода мира за Цркву, али да су прогони били веома сурови, већином на локалном нивоу и, нажалост, под ауторитетом државне власти. Уводећи читаоца у III век историје Цркве, аутор још једном понавља да

II век и почетак III века углавном сведоче о прогонима у појединим деловима Империје иако је бити хришћанин било илегално на целој империјалној територији, међутим, државна власт је у III веку постала суровија по питању територије прогона, тако да истиче страдања Светих мученица Перпетуе и Фелицитате, као и Светог Иринеја Лионског, знаменитог хришћанског богословског писца. Нажалост, прво организовано под римском државном управом гоњење Цркве донео је императорски декрет Деција Трајана против хришћана што се може назвати борбом паганске империје против Цркве. Непријатељски едикти против хришћанства доношени су и за време Валеријана 257. г. (против одржавања хришћанског богослужења) и 258. г. (едикт против хришћанске јерархије). Ипак, аутор истиче да је император Галијен престао са прогонима хришћана, што су поштовали и његови наследници на престолу, те је Црква имала прилику да у наредних 40 година живи и врши евангелизацију у релативном миру.

У делу се истиче и појава хришћанских апологета, бранитеља хришћанства, који се труде да пред паганским светом изложе аргументе за одбрану и објашњење хришћанске вере. На том пољу, писац се нарочито осврће на делатност Светог Јустина Философа и хришћанског писца Татијана. Описујући почетак IV века хришћанске историје, писац књиге описује последњи прогон Цркве за време Диоклицијана са едиктима против хришћана из 303. и 304. године који су обухватили и рушење хришћанских богослужбених места. Ипак, цареви Константин и Ликиније су 313. г. у Милану донели едикт који је хришћанима коначно пружио слободу вере и заштитио их од сваког прогона државних власти. Иако су цареви Ликиније и Јулијан Апостата и даље прогонили хришћане,

ипак се година доношења Миланског едикта узима као година када је престао прогон хришћана у Римској империји. Након описа тешког живота раних хришћана у периоду прогона, аутор износи и детаље о првим јересима које су биле, такође, религиозно непријатељи апостолског хришћанства, попут гностицизма или маркионизма, али исто тако је изложен и преглед најранијих сачуваних православних Символа вере у раној црквеној заједници. Прву целину своје књиге аутор завршава описом писане и дидактичне делатности Светог Иринеја Лионског, Светог Климента Александријског, Тертулијана и Оригена, као и приказом основа друштвеног уређења ранохришћанске Цркве, њене организације, мисионарских подухвата и метода, и почетка ране хришћанске уметности.

б) Други део ауторове књиге износи пред читаоца историјски период од доношења Миланског едикта 313. г. до пада Западног римског царства 476. године. Аутор је тој тематској целини дао назив *Царска црква*, што је мало неуобичајено, писац је хтео да скрене пажњу на то да је хришћанство у IV и V веку било углавном подржано од стране ромејских владара, са изузетком Јулијана и оних који су подржавали Аријево учење. Тако су поједине лекције посвећене дидактичком наративном опису који се односи на пренос империјалних овлашћена од Рима на Константинопољ, религиозно преображај Империје од незнабожачке вере у непобедиво Сунце до вере у Месију Исуса Христа, као и на успостављање новог цивилизацијског поретка у којем је слободној Цркви било потребно да пронађе свој аутентичан еклисијолошки пут у сарадњи са новим „крштеним“ царством.

Затим, у истој целини, следи одељак под насловом *Званична теологија* која описује значај списа Јевсевија Кесаријског, богословски допринос Светог Ата-

насија Великог и Капакодијских Отаца по питању православне христологије, пневматологије и тријадологије, потом, богословски рад Светог Амвросија Миланског и Светог Јована Златоуста, као и Блажених Јеронима и Августина Ипонског. Обрађена је и тема појаве првих монашких заједница и на Истоку и на Западу, као и проблем паралелних црквених структура, као што су то били донатистички и монтанистички религијски покрети. Велика пажња, свакако, посвећена је проблематичној Аријевој јереси и значају I Васељенског сабора у Nikeји 325. г.

Значај II, III и IV Васељенског сабора, са посебним освртом на њихове теолошке импликације писац је описао у наредној целини књиге. Другу целину књиге којој је дао име *Царска Црква*, аутор је закључио описивањем хришћанских мисија изван граница грчко-латинског поднебља: то су мисије Цркве у подручјима сиријског и етиопског културолошког поднебља, затим мисионарске делатности у Арабији и далеким крајевима Ирске, где је посвећена пажња мисионарском делу Светог Патрика.

в) Наредна, трећа целина носи велики наслов *Средњовековно хришћанство* и обухвата целокупан период од најранијег средњег века до касног средњовековног доба и до времена хуманизма и ренесансе, као и првих представника реформистичког хришћанства, односно Реформације, али и првих мисионарских подухвата Западне цркве у Новом свету, Америци. Аутор почиње од раног средњег века, и то у оном контексту да још увек описује догађаје из касне антике. Након што детаљно представља постанак нових германских држава у Европи, развој бенедиктинског монаштва и деловање римских епископа у ситуацији када се Западно царство налазило под најездама страних, варварских завојевача, писац се, потом, окреће развоју историје догмата на хришћан-

ском Истоку и даје хронологију дешавања по питању христолошких питања у вези са несторијанским кривоверјем, монофизитским одбацивањем питања човечанске природе у Христу приликом разматрања христолошких богословских формулација, до монотелитства и иконоклазма који се опет повезују са порицањем реалности Богооваплоћења. Аутор не даје широке увиде у Васељенске саборе Православне Цркве које би очекивао православни читалац, него само основне, јер велику пажњу у историји средњовековног хришћанства он је посветио западном хришћанству за време Каролинга, Каролиншкој ренесанси и монашким реформама у Западној цркви, као и постанку нових монашких редова, попут фрањеваца, доминиканаца и других.

Аутор је у овој целини истакао посебан наслов *Златно доба средњовековног хришћанства*, део књиге у којем описује успон градских средина у Западној Европи, успон ауторитета римског епископа, као и делатност западних хришћанских схоластичких писаца попут Томе Аквинског, али и деловање монашких реформатора попут Фрање Асизког из Асизија и Доминика де Гусмана из Кастиље. У складу са тим, велика важност је дата и мисијама монашких редовница као што су биле Клара из Асизија и Катарина из Сијене.

У вези са црквеним расколом из 1054. г. дате су само основне информације, док је цела једна област књиге посвећена расколу у западном хришћанству (тзв. „папском расколу“) из 1378. г. Са великом пажњом је размотрен сабор у Констанци 1417. г. који је уједно и решио проблем „папског раскола“, приликом којег су двојица римских епископа били подржани легитимним римокатоличким гласачким телом (дакле, није био у питању већ раније познати феномен папа и анти-папа). Посрнуло стање клирикалних представ-

ника западног хришћанства утабало је пут будућим верским реформама, пре званичне Реформације, како аутор и наводи. Проф. Гонзалес скреће пажњу читаоца на то да су реформисти попут Јована Виклифа и Јана Хуса сматрали да не би требало да се реформише само црквена организација него и религијска доктрина, нарочито о улози римског епископа у западном хришћанству. Иако је период тзв. крсташких похода описан подробно, може се с лакоћом приметити да се историји Византијске цркве не поклања довољно пажње, осим што се спомињу црквено историјска дешавања са Лионском (1274) и Флорентинском унијом (1438–39). Налазимо за потребно и да истакнемо мишљење да је требало да се посвети и доследна пажња паламитским саборима из 1341. и 1351. који у Православној Цркви имају велики значај по питању теологије, иако је лако приметити да је у опису историје хришћанства другог миленијума у књизи у већој мери посвећена пажња западном хришћанству. Трећу целину своје књиге аутор завршава посвећивањем новом добу хуманизма и ренесансе, као и токовима схоластичког образовања.

г) Четврта целина ове књиге проф. Гонзалеса доноси један релативно новији део историје западног хришћанства пред нашу читалачку публику. Иако је њен садржај намењен превасходно публици хиспано-америчког поднебља, њен назив *Почеци хришћанства у колонијалним областима* може деловати интересантан и за наше истраживаче. Писац описује, на првом месту, успон Шпаније и Португалије истичући да је, крајем средњег века и током процеса протестантске Реформације, Шпанско краљевство заједно са Португалијом имало велики политички успон, што се односило и на њихова колонијална освајања. Заједно са успостављањем нових колонија на америчком континенту, описујући заузимање предела

Средње и Јужне Америке, аутор је пажњу посветио евангелизацији делова данашњег Мексика, Карипских острва, Флориде, Колумбије са Венецуелом, Аргентине, Перуа и Бразила. Што се тиче мисионарских подухвата у овим пределима, у доба свитања нововековне историје, писац се превасходно осврнуо на значај преданог мисионарског рада у XVI веку шпанског фрањевачког мисионара Хуан де Естрада Равага (Juan de Estrada Ravago), као и на мисионарску делатност доминиканца Луиса Белтрана (Luis Beltran) и Педро Клавера (Pedro Claver). Проф. Гонзалес је, на крају своје књиге, поклатио пажњу и португалским мисијама у Јапану и Кини, истичући значај преношења хришћанске цивилизације са европског континента на Нови свет и указујући на појаву Реформације која у XVI веку озбиљно пољуљала темеље римокатолицизма у Европи.

Иако је пишево бављење историјом Цркве првог миленијума и његов осврт на античку и раносредњовековну историју хришћанства вредан похвале, ипак, књига у свом целокупном контексту превасходно може послужити као евантуални приручник за историју западног хришћанства. Систематичнија обрада периода Васељенских сабора и историје Византијске цркве и њених мисија допуниле би књигу као бољу едукативну базу за изучавање опште историје Цркве. Ипак, с обзиром на усмерење аутора, књига представља значајан допринос теолошком књижевном корпусу, јер у уводу пружа једну лепу есхатолошку интерпретацију виђења историје, као и значајне податке из богате историје хришћанске Цркве и мисли на Западу, те се може препоручити истраживачима историје западног хришћанства и историје хришћанства хиспано-америчког поднебља.

Илија Марчевић

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет

Храм и уметности

Предео и приредио Епископ нишки др Јован (Пурић)

Православна епархија нишка; Висока школа — Академија Српске православне цркве за уметности и конзервацију у Београду ISBN 978-86-86805-57-7

У оквиру обележавања јубилеја 1700-то годишњице од објаве Миланског едикта (313–2013) Православна епархија нишка и Висока школа — Академија Српске православне цркве за уметности и конзервацију у Београду заједнички су — са благословом Његове Светости Патријарха српског Г. Иринеја — објавили зборник радова на тему *Храм и уметности*. Епископ нишки др Јован (Пурић) је превео студије, а затим и приредио зборник за публикавање. Иначе, ово је 12. књига у едицији *Поседна издања*, а уредник је протојереј-ставрофор др Радомир Поповић. Лектор издања је протођакон Радомир Ракић, коректор је Јелена Бранковић, а технички уредник је Петар Бојковић.

Зборник почиње својеврсним уводом Епископа нишког др Јована на тему *Православни храм — синџеза уметности*, где Владика указује на богослужбени циљ православног храма кроз синтезу уметности храма Свете Софије у Константинопољу, који је саграђен на месту где је Свети цар Константин саградио велику базилику. Следећа студија је рад Томаса Метјуза са Института за уметност Њујоршког универзитета на тему *Преображајни симболизам византијске архиепископуре и значење Панџогра у куйоли*. Овај текст се комплементарно наставља на увод Владике Јована и говори о симболици куполе у контексту живописања Пантократора у њој. У студији се у закључку истиче идеја о преображењу верника које израста из лиругијског живота.

Следи студија *Раскол и византијско украшавање храмова*, аутора А. М. Лидо-

ва, која има особит допринос приликом разматрања литургијске редакције при украшавању храмова у 11. и 12. веку са посебним освртом на ново литургијско уређење у епохи у којој сама Литургија дуже време текстуално остаје непромењена уз објашњење примера сцене Причешће апостола (у олтарским апсидама Софије Кијевске и Софије Охридске).

Тематски след — који је уредио Епископ Јован — сада кулминира у студији *Иконе у Лиџурији*, ауторке Ненси Патерсон-Шевченко са Кембриџ Универзитета, која истиче сликане изворе као сведочанства догађаја и објашњења догмата у датом временском периоду, уз коришћење писаних историјских извора. Посебно поглавље ауторка посвећује теми Акатиста и његовом осликавању у храмовима, а из овог разматрања следи и објашњење догађаја у ноћи с петка на суботу пре успостављања празника — литија и служба у част Богоматере; односно, презвија као служба која се одвијала у манастиру Пантократору која је у себи сједињавала строгу аскетско-монашку службу усредсређену на молитву једанаестог часа са елементима древне саборне Литургије Велике цркве у Константинопољу. Ова сложена служба наводи ауторку на питање како су иконе биле укључене у ову службу у монашкој обитељи 11. и 12. века. Ауторка одговара на ово питање да су се једном недељно — када је и служена ова служба — користиле иконе које нису припадале неком стриктном иконографском стилу, већ су то углавном биле значајне и поштоване литијске иконе Богородице. Ово истраживање је закључено објашњењима о изображењима акатиста у датом периоду, али и до 14. века.

Врло је занимљива и тема о *улози жена у иконопојштовању Ране Цркве*, коју у овом зборнику разрађује Џудит Херин. Рад разматра учествовање жена у

иконопоштовању првенствено на Истоку, у контексту само светитељских икона. Уз објашњења неколико примера из историје Цркве, ауторка научном методологијом уверава савремену јавност да је култ икона имао велику снагу у Раној Цркви. У студији се наводе и примери поштовања икона и побожности женске популације у Византији.

Следећа студија носи назив *Traditio legis* и иконографија олимпијске преграде Свете Софије Цариградске, у којој ауторка Т. М. Васиљева говори о иконографском програму олтарске преграде у Светој Софији у Константинопољу. Наводећи досадашња истраживања и анализирајући најприхватљивије концепте, ауторка сматра да би требало допунити основне теорије и као хипотезу — коју је доста добро разложила и утврдила у датом научном контексту — истиче разматрање могућности присуства иконографије *traditio legis*. Приликом развијања хипотезе Васиљева је наишла на три проблема: питање изобраења на прегради у Светој Софији, проблем ране деизисне иконографије, и могућност вредновања таквог обрасца у хришћанском свету те епохе. Уз закључак где се наглашава вероватноћа поменуте хипотезе, ауторка је дала и прилог — Екфраза посвећена Светој Софији **Павла Силенцијарија** (одломак који описује украшавање олтарског простора).

Студија на тему *Силе небеске: иконографија и литургијски њекстиви*, ауторке Л. А. Шченикове, има функцију увода у закључак, а обрађује питање односа икона и литургијских химни, текстова и осталих богослужбених писаних форми али у контексту небеских сила — херувима, серафима и престола — и њихово помињање у Светом Писму Старог и Новог Завета, затим у апокрифној књизи Еноховој, у делу Дионисија Ареопагита и у литур-

гијским текстовима и молитвама. Рад се бави и прегледом основних изобраења Небеских сила, као и појавом њихових могућих односа са одговарајућим историјским писаним изворима. Пример на коме се и заснива истраживање о Небеским силама јесте фреска у куполи цркве Преобраења Господњег у Новгороду коју је осликао Теофан Грк 1378. године.

Закључну студију на тему *Химнографско стваралаштво у Византији* написао је уредник овог зборника Епископ нишки Јован, ванредни професор на Високој школи — Академији Српске православне цркве за уметности и конзервацију у Београду. Аутор се бави одговорима на питања каква је била поезија у Византији, затим питањем језика у Византији, као и разликовањем црквене и религиозне поезије у Византији као иницијалним питањем за даља разматрања. Кроз примере као што су свети Андреј Критски и Дамаскин Јован и уз кратко објашњење византијских натписа, аутор наводи изворе за византијску химнографију (ванбиблијски текстови), да би на крају истакао став Византинаца према Христу као Творцу, уз изношење примера из византијске химнографије.

Зборник *Храм и уметности* — иако уређен за студенте и истраживаче литургијског богословља — превазилази циљ и намеће се као врло озбиљна грађа за истраживаче на пољу разних богословских дисциплина, као што су историја, историја уметности и естетика, те може да буде подстрек за нова стремљења у истраживању у оквиру методологија поменутих наука. Свој јавности, а посебно академској, препоручујемо овај зборник и због сагледавања богословско-историјских прилика онога времена у савременом контексту.

Ђакон мр Ивица Чаировић

А. К. Гадомски, К. Кончаревић (уред.), *Теолінгвістїка. Међународни темайски зборник радова = Теолінгвістїка. Международный тематический сборник статей*. Београд: Православни богословски факултет — Институт за теолошка истраживања, 2012, 496 стр. ISBN 978-86-7405-120-7

Од раних деведесетих година XX века у словенским земљама код лингвиста почиње, после дужег периода паузе, поново да се јавља интересовање за истраживање текстова који су иницирали и саму појаву лингвистике — сакралних текстова. И словенски лингвисти прихватили су, мање или више, назив за оваква и слична истраживања у оквиру лингвистике настао на Западу — теолінгвистика. То потврђују и међународни зборници ових радова који носе управо такав назив. После првог од њих, публикованог у Украјини 2008. године¹ (у даљем тексту: Хрестоматија), сада имамо и овај међународни тематски зборник радова, у издању Православног богословског факултета Универзитета у Београду, односно Института за теолошка истраживања као његове организационе јединице. Један од уредника зборника је др Ксенија Кончаревић, редовни професор Православног богословског факултета у Београду. Други је био уредник и Хрестоматије: Александар Казимирович Гадомски, доцент катедре за руску, словенску и општу лингвистику Тавричког националног универзитета В. И. Вернадског и Катедре украјинске филологије РВУЗ „Крымский инженерно-педагогический университет“ у Симферопољу (Украјина).

Зборник садржи четрдесет и четири научна рада. Један од њих, који је на-

писала уредница, представља истовремено и поговор (*Уместо поговора: Перспективе српске теолінгвистике*, 482–496). Остали су, слично ономе како је урађено у Хрестоматији, груписани у три целине: 1. Сакрални језик, дискурс, социолект, стил (11–237); 2. Сакрални текст и жанр (239–361) и 3. Проблеми превођења (363–481). У првој целини заступљено је двадесет, у другој једанаест, а у трећој дванаест научних радова. Двадесет њих написано је на руском језику, осам на пољском, петнаест на српском и један на украјинском језику. Аутори су из Русије, Пољске, Грчке, Украјине, Бугарске, Црне Горе, Републике Српске и Србије.

На почетку (7–9) је *Уводно слово* приређивача у коме се, након кратког историјата теолінгвистике, изражава нада да ће објављивање овог зборника „представљати нови корак у афирмацији теолінгвистике као научне дисциплине и подстрек за њен даљи развој“ (9).

Први чланак зборника (13–27) написао је уредник и он говори о теолінгвистици у јединој словенској земљи у којој њен развој започиње још седамдесетих година XX века — Пољској. Он нас обавештава о достигнућима ове дисциплине у овој земљи, о најрелевантнијим монографијама, теолінгвистичким научним скуповима, публикованим зборницима итд. У Пољској су теолінгвисти до сада највише изучавали језик Библије и превода библијских књига, литургијски језик, језик проповеди, као и религијску лексику и фразеологију. Још 2004. године решена су нека питања правописа у вези са разним религијским називима у пољском језику, у монографији „Основи правописа религијске лексике“, да би 2011. године ова питања била још подробније размотрана у опсежнијој монографији „Правопис религијске лексике“. Пажња

¹ А. К. Гадомский, Ч. Лапич. Хрестоматия теолінгвистики. – Симферополь: Универсум, 2008. – С. 352.

је посвећена и опису и анализи карактеристика функционисања религијског језика у интернет комуникацији, што је такође крунисано објављивањем монографије (2006). Године 2007. већ је објављена библиографија радова из области теолингвистике. Ово су само нека достигнућа пољске теолингвистике о којој ни сам аутор, због ограничености простора, није могао да каже довољно, али је закључио да се термин теолингвистика у пољској лингвистици учврстио и обогатио потоњу резултатима многих нових истраживања.

Као објекат теолингвистике у зборнику посматра се црквенословенски језик (Г. А. Николаев, *Церковнославјанский язык: функционирование и развитие* — 28–37). Овим језиком, тачније његовом граматику, баве се и двојица аутора из Волгограда (В. И. Супрун и Б. Е. Хлебников) (38–48). Такође, црквенословенски језик Псалтира материјал је истраживања пољске ауторке (Arleta Szulc, *Uwagi o modyfikacji morfofonetycznej we wczesnych cerkiewnosłowiańskich tłumaczeniach Księgi Psalmów* — 66–77). Чланак Зорице Никитовић посвећен је српскословенском језику, прецизније, сакралној семантици српскословенских сложеница високог стила (49–65). *Пијање обреда у ироше-стјанџкој религијској књижевности од XVI до XVII века као расправа о сакралном језику* — превод је назива још једног рада на пољском језику, ауторке И. Винарске-Горске из Варшаве (129–142).

Већина чланака у првом делу зборника, ипак, посвећена је истраживањима савремених језика. Један од њих у потпуности је теоријски и тиче се религијског стила у савременом пољском језику (182–191) који ауторка, Марија Војтак, посматра као комплексан функционално-стилски систем. У неким од осталих радова у првој целини зборника сусрећемо следеће теме: сегментни и супра-

сегментни ниво савремених проповеди на руском језику (78–90), религијске карактеристике ауторског стила Ивана Алексејевича Буњина (209–218), граматичке карактеристике савременог језика православних верујућих Руса (91–101), црквени календар као жанр религијског језика (200–208), норме вербалног комуникацијског понашања у православном социолекту српског и руског језика (102–115), композиција научних радова из области теологије (192–199), језик покајања (116–128).

В. И. Постовалова, сарадник Института за лингвистику Руске академије наука у Москви, у свом раду говори о религијским концептима са становишта теолингвистике (143–152). Она истиче теоконцептолошки приступ насупрот чисто научно лингвистичком. Закључује да за теолингвистику не важе ограничења која су постављена у вези са научним излагањем уопште: да у њему немамо право да се позивамо на догмате и сакралне текстове у циљу потврђивања истинитости нашега знања. „Очевидно, за теолингвистику оваква ограничења престају да буду релевантна“ (150).

У центру пажње неких истраживача су поједине лексеме. Ј. Јовановић Симић и Р. Симић (Београд) баве се лексемама *Бој, ђаво, анђео и јеванђеље* у српским народним пословицама (175–181), а С. Ристић концептуалном анализом значења речи *част* и *срамота* (153–166). Јеромонах Филарет (С. И. Кузмин) бави се историјом речи *вещь* у богословском дискурсу (167–174).

Нарочито је лингвистички интересантна ситуација диглосије са билингвизмом и(ли) без њега — у религијском животу једног пољског села у Сибиру (219–227), као и психолингвистичке методе које поједине секте користе у манипулацији људима (228–237).

Други део зборника, *Сакрални шексџи и жанр*, садржи чланке о језику Библије,

проповедима, акатистима, литургијској поезији, лексички покајања и др. Две руске ауторке своја истраживања вршиле су на материјалу различитих проповеди, користећи и различите методе. У центру пажње Т. В. Ицкович (Јекатеринбург) налази се категорија теме у православној проповеди (286–301), док Н. Н. Ничик (Симферопољ) разматра најважније компоненте структуре и семантике проповеди — кључне речи, на примеру чувене беседе руског проповедника преминулог 2005. године, архимандрита Јована Крестјанкина: *О малим добрим делима* (314–318). Савремену методологију применио је у истраживању библијских изрека бугарски аутор В. Занглигер (Софија). Његову пажњу привукле су оне библијске изреке које постоје у савременом руском језику у неизмењеном облику (није извршена њихова фолклоризација) и понекад се бележе и у руским зборницима пословица (241–252). Циљ аутора био је да утврди колико се таквих изрека данас заиста користи у разговорном руском језику, те колико се и да ли се уопште може о њима говорити као о пословицама. Темељно је анализиран жанр пољске божићне песме, као књижевног и музичког остварења, од њеног појављивања до данас (326–341). Ауторка из Кијева Л. А. Долгополова испитивала је инфинитив у религијским текстовима на старовисоконемачком језику (302–313). Затим, у једном од чланака из овог, другог дела зборника, неки старојерменски и старословенски текстови били су материјал за истраживање теолошких антиномија и начина њиховог изражавања (О. Чевела, 265–278). Још даље у прошлост, испитујући основне црте мистеријских култова, отишли су аутори Јелена Фемић–Касапис и Димитрије Касапис (342–348).

Епистоларни жанр, а конкретно језик у писмима архимандрита Арсе-

нија Гаговића који је живео у другој половини XVIII и првој половини XIX века — тема је рада Јелице Стојановић (319–325). Интересантно упоређивање и проналажење многих сличности на лексичком нивоу у делима Џона Дона и светог Јефрема Сиријског понуђено је у раду Ане Јекић (349–361). На лексичком нивоу истражене су и карактеристике савремених акатиста писаних на црквенословенском језику (279–285). Коначно, понуђен је одговор на једно, за све Словене важно питање које се раније у науци није постављало: *Када је њрви њуи служена светиа литургија на словенском језику?* (П. Пипер, 253–264).

Трећа целина у зборнику, као што је речено, посвећена је проблемима превођења. И у овом делу један чланак тиче се старовисоконемачког језика, тачније неких творбених карактеристика појединих именица у преводном религијском тексту на овом језику (402–410). Два чланка тичу се лексикографских питања: *Заметки о русској религијској лексике в двуязычной лексикографији* (Р. Левицкий, 420–428) и *Сакрална лексика као њредмети лексикографске обраде у њреводним речницима (лињивокулџуролошки аспекти)* (М. Радовановић / К. Кончаревић, 429–441).

Једна трећина чланака у овом делу зборника посвећена је, на овај или онај начин, исламским религијским текстовима. У једном од радова, који се тиче превода Корана на украјински језик (475–481), сазнајемо да се први комплетан превод овог дела на украјинском језику појавио тек 2012. године. Нарочито је интересантна религијска ситуација код Татара из Велике кнежевине Литве, који су се населили у Литванији још у XIV веку. Писани споменици ових муслимана називају се китаби, а део теололингвистике који се бави истраживањем ових (и других) муслиманских пи-

саних споменика назива се китабистика. Они су писани, тачније транскрибовани, прилагођеним арапским алфабетом, али не на арапском, већ на језицима који су се тада користили у Великој кнежевини Литви: пољском и белоруском. Троје пољских лингвиста из Торуња у овој ситуацији нашли су материјале за своја истраживања: Ивона Радишевска (451–460), Чеслав Лапич (442–450) и Ивона Кулвицка–Камињска (461–474).

И у овом делу имамо радове који се тичу Библије или (само) њених делова. Радоје Симић и Јелена Јовановић–Симић истакли су поједине лингвистичке и стилске особености у језику Вуковог превода *Новой завети* (394–401). Пољски аутор С. Козјара (Краков) скренуо је пажњу на проблеме стила и језика који постоје у преводима Библије на пољски језик (411–419). У чланку З. Ранковића и М. Вешовића проанализирано је значење лексеме *τύπος* у посланицама апостола Павла и њених преводних еквивалената у латинском, српскословенском и савременом српском језику (377–381).

Осим Светог Писма, и светоотачка и химнографска дела послужила су као материјал за истраживања. Н. Г. Николајева (Казањ), на примеру једне главе из чувеног *Тачној изложени* *православне вере* св. Јована Дамаскина, анализирала је технике превођења и лексичко-семантичке карактеристике одабраног фрагмента текста, упоређујући га са оригиналом и другим преводима (365–376). Коначно, божићна стихира византијске песникиње Касије и њен словенски превод тема су чланка К. Симића (382–393).

Ако упоредимо Хрестоматију и зборник чији садржај смо укратко представили, можемо истаћи да је, најпре, број аутора и прилога у зборнику *Теолин-*

*ивисти*ка више него дупло већи него у Хрестоматији, што говори о томе да се повећава заинтересованост филолога за питања теолингвистике. Затим, у зборнику је дата већа шанса и младим истраживачима, што бисмо истакли као позитивну чињеницу. По нашем мишљењу, зборник је успешно остварио циљ који су поставили његови уредници: нови корак у афирмацији теолингвистике као научне дисциплине и подстрек за њен даљи развој.

Ружица Левушкина

Вредновање Христологије Аполинарија Лаодикијског *Криптички осврт* на књију „*Јаће Божије*“ *Сергеја Булакова*

Суштинско питање свих христолошких спорова древне Цркве тицало 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 св. Максима Исповедника, мада се постојање правилног концептуалног развоја јасно види већ код св. Кирила Александријског, и посебно у догматском учењу Халкидонског сабора. Управо је Кириловска Христологија, додатно балансирана антихијским инсистирањем на стварности људске природе у Христу,¹ довела

¹ Ово „балансирање“ је извршено већ у време св. Кирила, који је, упркос неким, до некле оправданим приговорима његовом начину вођења црквене политике, показно сна-

до кључног одређења Христологије на Халкидону, где, међутим, нису до краја испитане све консеквенце, тако да су поједина значајна питања остала неразрђена до краја.²

У тананим испитивањима христолошких позиција појединих аутора, често се превиђа један аспект проблема, који, како сматрамо, представља кључ за разумевање читавог тока христолошких спорова, али и основ за разумевање православне христологије. Сматрамо да у основи свих разлика у приступима питању Христологије лежи у две врсте покушаја изналажења решења. Једна врста решења се темељи на разматрању непосредног односа две суштине или природе у Христу, док се друга темељи на 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 — Божанским Логосом. Аполинаријева позиција би се донекле мола бранити само уколико би се претпоставило да за њега душа, касније ум, заправо означава Личност или Ипостас, што Булгаков и тврди (стр. 21). Иако ова-

жан осећај за значај црквеног јединства, као и спремност да ради истинитости ублажи полемички набој својих исказа, потписивањем *Томоса сједињења* са Јованом Антиохијским.

² Ова „неразрађеност“ се не односи на темељне христолошке поставке, већ на чињеницу да одређена питања, попут питања воље и енергије, још увек нису била постављена.

ква претпоставка не би нужно морала бити неоснована³ за њу у изворима не налазимо потврду, што и сам Булгаков признаје позивајући се на недостатак извора. Чињеница да је Аполинарије полемисао са Кападокијцима и да је био упознат са њиховом персонологијом, овакву претпоставку чини мало вероватном и ставља је у домен спекулација које не могу бити потврђене. Ако би се и показало да ипостас за Аполинарија почива у уму,⁴ то само показује да је појам ипостаси код Аполинарија без онтолошког значења и 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.⁵ Управо је то тачка одакле про-

³ То да је старојелински појам „душа“ код Отаца Цркве често коришћен да означи личност, није новост, иако је овакво поистовећење бивало само секундарно изведено и никада није јасно и недвосмислено формулисано, пошто се други појам — ипостас — показао много више подесним 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.

⁴ Како тврди Пападопулос (Cf. Пападопулос 1990: 533–535).

⁵ Митрополит Зизијулас (Зизијулас 2011: 112) указује на могућност Аполинаријевог утицаја на развој персонологије код св. Василија Великог што се темељи на њиховој преписци. Сматрамо ипак да, без обзира на проицљивост Престижовог (Prestige G. L. (1956): *St. Basil the Great and Apolinaris of Laodicea.*) доказивања аутентичности ове преписке, и аргументи против остају ре-

изилазе сва разилажења Аполинарија и Кападокијаца⁶, али се на тој тачки темељи и неуспех његове асиметричне Христологије, због чега Булгаков није у праву када га проглашава идејним претечом Халкидона.

Булгаков (стр. 19) 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. Аполинаријева христологија јесте била инспирисана његовом антиаријанском позицијом и настојањем да покаже како θεός ἕνσαρκος никако није исто што и ἄνθρωπος ἕνθεος⁷ како би био избегнут аријански покушај свођења Оваплоћеног Логоса на обоженог човека.⁸

левантни (Cf. Agnes Clare Way (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) 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.

⁶ Позната изрека св. Григорија Богослова: „Оно што није примљено, није ни исцељено (τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον), него се само оно што се сједињује са Богом и спасава“ из *Посланице Клидонију*, односи се управо на Аполинарија.

⁷ Cf. Yang 2010: 247.

⁸ 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, супрот-

Не смемо превидети ни значај његове полемике са Диодором Тарским, где Аполинарије јесте тачно антиципирао потенцијалне опасности антиохијског приступа, али није понудио задовољавајуће решење.⁹

Булгаков у наставку износи својеврсну апологију Аполинарија, за коју сматрамо да није одржива. Његова се поставка темељи на тврдњи да је Аполинарије био усредсређен на антропологију а не на онтологију, те да је услед неспотојања прецизне терминологије дао решења која су могла бити, и била су, 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.¹⁰ 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

но онеме 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.

⁹ Cf. Sellers 1940: 61.

¹⁰ Овакво схватање Аполинарије је вероватно темељио на Аристотеловој *Μετὰφυσίци* (Cf. *Meth.* 1039A).

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 Полемианист, верно изражава Аполинаријево схватање према коме је Христос „једна сложена суштина и природа (μία οὐσία καὶ φύσις σύνθετος), покретана само једном вољом, која савршава и чуда и страдања“.¹¹ Овакав концепт „сложене ипостаси“ је много ближи Севировој „сложеној природи“, него Халкидону, Леонтију и Дамаскину, а додали бисмо и св. Кирилу.¹² Булгаков је на правом путу када каже да Аполинарије проблем христологије није сагледавао из онтолошке перспективе. Али у праву је само утолико што је

¹¹ 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“.

¹² Термилошка недоледрност је присутна код св. Кирила, с тим што она код њега не претпоставља погрешну Христологију. Код Аполинарија, напротив, није реч о термилошкој несходности (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, проичући људски ум у Христу „Аполинарије и његови ученици одвајају од других представника александријске доктринарне традиције“. У том смислу треба разумети и Кирилову употребу Аполинаријевог формуле „једна природа Бога Логоса оваплоћена“. За ову формулу Лурје примећује да је „најчешће мењала вламсика“, тачно истичући да је „за Аполинарија смисао формуле „μία φύσις“ 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).

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.¹³ 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.¹⁴ Због тога је за Аполинарија било нужно да једниство Христово утемељи на природи, пошто је за њега ипостас била идентификована са природом или страна њеним делом. Због тога он каже да је Христос „једна природа, једна ипостас, једна енергија, једна личност, сам потпуни Бог и потпуни човек“.¹⁵ За Аполинарија је људски ум *τρέπτος* — променљив, несталан, склон греху, док је Божански ум *ἀτρέπτος* и сходно томе *ἀλαθής* (бестрасан). Те две стварности морају бити међусобно супротстављене, па се у једној личности не могу заједно наћи *τρέπτος* и *ἀτρέπτος*,¹⁶ због чега људски ум мора бити замењен божанским. Овде се, не само у формалном термилошком смислу, него и сварно, уочава једна Христологија заснована на односу природа. Зато није чудно што су Аполинаријево темелне позиције нашле своје место у монофизитству, с том разликом што је тамо, уместо оспоравања савршености људске природе, решење

¹³ Cf. Gillmeier 1975: 339.

¹⁴ Тако Аполинаријево схватање тумачи Лоски (Cf. Лоски 2003: 117), а не оскудевамо ни у прилично децидним Аполинаријевим тврдњама: „Ако у Христу постоји људски, напоредо са божанским умом, дело Оваплоћења, које представља победу над грехом, није савршио Он“ (Leitzman, *Frag.* 74).

¹⁵ Leitzmann 1904: 199; Bathrellos, 2004: 12.

¹⁶ Cf. Yang 2010: 248.

потражено у потпуном природном сједињењу, што је за последицу имало још темељније негирање стварности људске природе у Христу, где се христологија Јулијана Халикарнашког показује доследнијом од Севирове.

Булгаков подвлачи Аполинаријево наглашавање обожења тела Господњег (стр. 29). 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 заиста 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 природи. Булгаков с правом наглашава значај Аполинаријево мисли у развоју христологије, као и његов допринос који се види у примерима поређења односа две природе. Тако Аполинарије уистину јесте први који пореди однос две природе са односом ватре и усијаног гвожђа¹⁷ или односом душе и тела у човеку¹⁸. Успешни метафорички примери, услед могућности разноликог тумачења, никако не могу бити узети као ваљани докази исправне христологије. Ово друго поређење се, међутим, показује потенцијално веома подложно разумевању односа две природе у Христу које сада чине неку нову природу, пошто су душа и тело сматрани елементима људске природе. Како да исправно разумемо οὐσιώδης ἕνωσις Логоса и Његовог сопственог тела о коме говори Аполинарије?¹⁹ Пои-

стовећење оваквог и сличних израза са „персоналним јединством“ лако може да заведе на погрешан пут²⁰, уколико се не нагласи да личност за Аполинарија није онтолошка стваност.

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 Богооваплоћења“ (стр. 30). Чак и ако бисмо усвојили мишљење Булгакова да су Аполинаријеви опоненти (св. Григорије Ниски и св. Григорије Богослов)²¹ били пристрасни па и злонамер-

²⁰ 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.

²¹ Истини за вољу, доста тога јесте речено „у жару борбе“, тим пре је *Анџиријшикос* писан као одбрана од напада аполинариста који су кападокијце оптуживали да инсистирањем на целовитости Христовог човештва, икључујући ум, заправо раздељују Сина на двојицу, пошто је за Аполинарија 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 *Анџиријшикос* 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

¹⁷ Leitzman, *Frag.* 28.

¹⁸ Leitzman, *Frag.* 129.

¹⁹ *Frag.* 12.

ни 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 (стр. 32).

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 личност²² 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 неба²³, 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).“²⁴

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 пред-

читаоцима иако су сада сачувани само фрагменти наведени управо у Антиритикосу.

²² Bathrellos, 2004: 13.

²³ Leitzman, *Frag.* 112, 150, 162, 164.

²⁴ Leitzman, *Frag.* 45.

ставу Сина Човечјега који је 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.

На основу реченог можемо да закључимо да је Булгаков у праву када захтева да се Аполинарију у историји развоја догмата припише заслужено место. Он свакако јесте оригиналан богослов чије су многе идеје представљале покушај одговора на до тада непостављена питања. Многи његови одговори и решења која предлаже, носе у себи смернице за приступе који су морали да сачекају и неколико векова након његове смрти.

С друге стране, основна грешка Булгакова у његовом вредновању Аполинаријеве христологије је у томе што он настоји да га прикаже као теолога чија христологија, само ако се не ситничари око терминологије, може бити и јесте православна, халкидонска. Показали смо, међутим, да то није случај. Разлике између Аполинаријеве и халкидонске христологије управо нису само терминолошке него баш концептуалне. Својим *de facto* поистовећењем ипостаси и природе, Аполинарије је много ближи монофизитској христологији, а није га погрешно видети ни као претечу монотелитства.

Библиографија

- Young Frances M. (2010): *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Baker Academic.
- Brian E. Daley S. J. (2002): “Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory

- of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology", *Modern Theology* 18: 4, 497 — 506.
- Bathrellos, T. D. (2004): *Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford Univeristy Press, Oxford.
- Grillmeier, Aloys (1975): *Christ in Christian Tradition, Volume one, From the Apostolic age to Chalcedon (451)*, John Knox Press, Atlanta.
- Leitzman Hans (1904): *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen*.
- 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.
- Agnes Clare Way (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.
- Prestige G. L. (1956): *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*.
- Лоски, Владимир (2003): *Оілег о мистичном доіословљу исїочне Цркве*, Манастир Хиландар.
- Зизијулас Јован (2011): *Заједница и груїосїї*, Пожаревац.
- Лурје В. М. (2010): *Истїорија визанїїјске философије — формативни ѱериод*, Сремски Карловци — Нови Сад.
- Παπαδοπουλος, Σ. (1990): *Πατρολογία*, Αθήνα.

Александар Ђаковац