

Давид Перовић

ПРОПОВЕД СВЕТОГ ВАСИЛИЈА ВЕЛИКОГ О ХРИСТУ (ХРИСТОЛОШКО-ПНЕВМАТОЛОШКА СИНТЕЗА)

Д е о I

ИКОНОСЛОВЉЕ О ХРИСТУ (*ἱπριјаδолошка ἰοcтiавка*)

Уводно размаἱирање

Догматско учење Цркве о икони заснива се на оваплоћењу Бога Логоса.¹ Међутим, сâмо језгро догматског учења о икони је повезано са црквеном тријадологијом, односно са тријадологијом светог Василија Великог.² Његова основна иконолошка поставка гласи: *Чаcἱἱ указана икони односи се на ἱπρωἱοἱἱἱ (ἡ τῆς εἰκόνας τιμῇ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβυαίνει)*³ и тиче се односа Бога Сина и Бога Оца. Како Оци иконопоштоватељи у целини, тако и Оци Седмог Васељенског сабора помоћу ове Василијеве формулације указују на везу између уметничке иконе и њеног иконизованог прототипа. Захваљујући тој чињеници оправдана је теолошка упо-

¹ G. OSTROGORSKY, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bildersteites*, Amsterdam, 1964, стр. 22 и даље. ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ Ι. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, *Ἡ θεολογία τῆς εἰκόνας καὶ ἡ ἀνθρωπολογικὴ σημασία τῆς*, Θεσσαλονίκη, 1984, стр. 93-111, 121-156. ΓΕОРΓΙΟΥ Δ. ΜΑΡΔΖΕΛΟΥ, *ΟΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΥΠΟΘΕCΕΙC ΤΗΣ ΜΕΤΑΒΑCΕΩC ΑΠΟ ΤΗΝ ΕΙΚΟΝΑ CΤΟ ΠΡΩΤΟΤΥΠΟ*, ΕΕΘC, ΤΠ, ΤΙΜΗΤΙΚΟC ΤΟΜΟC ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ Ι. ΚΑΛΟΓΗΡΟΥ, ΑΝΑΤΥΠΟ, ΘΕCΣΑΛΟΝΙΚΙ, 1992, стр. 510-514, 514-517.

² ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ Ι. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, *Η ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΩC ΥΠΟΒΑΘΡΟ ΤΗΣ ΔΟΓΜΑΤΙΚΗΣ ΔΙΔΑCΚΑΛΙΑC ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑC ΓΙΑ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΕC*, ΑΝΑΤΥΠΟΝ ΕΚ ΤΗΣ ΚΑΗΡΟΝΟΜΙΑC, τόμοc 25, τεύχη Α' - Β', 1993, ΘΕCΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1995, стр. 110. ΘΕΟΔ. CΤ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *Η ΣΗΜΑCΕΙΑ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΑC CΤΟ ΜΥCΤΗΡΙΟ ΤΗΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑC*, ΘΕCΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1992, стр. 71, 83, 149.

³ *Περὶ τοῦ Ἀγίου Πνεῦματοc* 18, 45. ΕΠΕ 10, стр. 402.

треба сликаних икона у Цркви; односно, ми сада имамо устаљени важећи канон поштовања икона.⁴

Глава I

ДВОСТРУКИ СМИСАО ФРАЗЕ: ЧАСТ КОЈА СЕ УКАЗУЈЕ ИКОНИ ПРЕЛАЗИ НА ПРОТОТИП (ή της εικόνας τιμή ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει⁵)

Први смисао ове фразе односи се на уметничку икону, конкретно пак на лик аутократора, и сведочи да част која се указује царевој слици прелази на сами живи лик. Међутим, наша реченица је у служби примера који појашњава везу Христа као иконе Бога према Оцу. Због тога она садржи један други, метафорички смисао, да част која се указује Сину прелази на Оца.⁶

Западни научници Hugo Koch⁷ и Walter Ellinger⁸ не преносе тачно смисао ове фразе када наглашавају само метафоричко значење реченице и када настоје на томе да се фраза уопште не односи на одређену уметничку црквену икону. Мада у Василијевом тексту у стриктном смислу речи нема говора о хришћанском поштовању икона, ипак преовладава гледиште да је и о томе реч, без обзира на чињеницу што у Цркви, наводно, није раније указано верницима на чињеницу да прелазак части бива са насликаног лика на његов оригинал. Али Василијев текст свакако отвара простор за размишљање о томе да свака икона – било природна или уметничка – упућује или узводи своје прототипу; ово стално упућивање или узвођење иконе заснива се на њеној сличности са осликаним оригиналом.⁹

⁴ΘΕΟΔ. ΣΤ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *Η ΣΗΜΑΣΕΙΑ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΑΣ' ΣΤΟ ΜΥΣΤΗΡΙΟ ΤΗΣ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑΣ*, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1992. стр. 27.

⁵Βασιλείου τοῦ Μεγάλου, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* 18. ВЕПЕС 52, стр. 269. О фрази *ή της εικόνας τιμή* вези са хришћанским поштовањем икона, видети: К. Μπόνη, *Βασίλειος ὁ Μέγας*, ВЕПЕС 51, Ἀθήναι, 1975, стр. 141–146, а у вези са Писмом 360 које се приписује светом Василију, видети стране: 142, 161 и 162. Писмо 360 пак које не припада Василију видети у серији: ВЕПЕС 55, стр. 383, и код COURTONNE-а, SAINT BASILE, LETTRES, TOM III, стр. 220.

⁶ΘΕΟΔ. ΣΤ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *Η ΣΗΜΑΣΕΙΑ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΑΣ*, стр. 28.

⁷*Die altchristliche Belderfrage nach den literarischen Quellen*, Göttingen 1917, стр. 70.

⁸*Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*, Leipzig 1930, стр. 60.

⁹Упоредити са: Δ. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, *ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΑ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ*, стр. 116. Видети још: Θ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *Η τέχνη καὶ ἡ παιδαγωγικὴ ἀξία* *της* *στοὺς* *τρεις* *Ἱεράρχες* *(Μ. Βασίλειο, Γρηγόριο τὸ Θεολόγο καὶ Ἰωάννη τὸ Χρυσόστομο)*, у: *Ἡ σημασία τῆς Εἰκόνας* *στό* *Μυστήριο* *τῆς* *Οἰκονομίας*. *Πατερικὲς μαρτυρίες* *Θεσσαλονίκης* 1992, стр. 27, прим. 29.

Грчки богослов Марко Сиотис тврди да је свети Василије Велики први поучавао да се поштовање уметничких икона односи на оригинал.¹⁰ Он своју тврдњу свакако настоји да верификује консензусом Отаца Седмог Васељенског сабора; наиме, ови Оци су ауторство *Писма* 360-тог (данас уврштено у Василијеву епистографију) приписивали самом Василију Великом.¹¹ Међутим, *Писмо* 360 – *Πρὸς Ἰουλιανὸν τὸν παραβάτην*, савремена наука ипак не сматра аутентично Василијевим.¹² Ипак, то не значи да Црква (Оци Седмог Васељенског сабора) није била кадра да у аутентичној формулацији налик овој Василијевој, препозна стварност своје аутентичне иконе, или да је доведе у везу са самом иконом.

Светога Василија интересује наше тачно поимање Свете Тројице, то јест дубински међусобни однос три божанске Личности: да израз *ἱπρι* *Личности* не значи *ἱπρι* *боџа*, и још, да израз *један* *Боџ* није еквивалентна замена за *ἱπρι* *иџости*си. Због тога је и уведена догма о перихорези или међусобном прожимању три Ипостаси; посебно пак то да су Отац и Син, иако један и један (εἷς καὶ εἷς), – једно по заједништву природе (κατὰ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως ... ἔν). Да би ово појаснио, Василије узима за пример цара и његов лик, па каже: „Како то да када су један и један немамо два бога? И лик (εἰκὼν) цара се назива царем, па ипак немамо два цара. Јер нити се цепа власт, нити се дели слава. Као што је једно началство (ἡ ἀρχὴ) што влада над нама и једна власт, тако је и славословље (ἡ δοξολογία) што га ми узносимо једно, а не многа, јер част лика прелази на оригинал. Дакле, оно што је овде на основу подражавања (μιμητικῶς) икона, то је тамо по природи (φυσικῶς) Син“.¹³ Ова мисао се пре свега односи на везу цара и његовог лика, посебно пак на јединствену част која се одаје царевом лику и која прелази на самога њега.

Оно што у наставку треба прецизирати у овој фази изложења јесте однос између Оца и Сина. Дакле, овде је пуноважни метафорички смисао реченице такав да част која се одаје Сину прелази на Оца. Због тога наша реченица поседује првобитно значење које се односи на првобитну

¹⁰ ΜΑΡΚΟΥ Α. ΣΙΩΤΟΥ, *ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΕΙΚΩΝΩΝ*, ΑΘΗΝΑΙ, 1990, стр. 178–179. Μ. Βασιλείου, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* 18, 45, ВЕПЕС, 52, стр. 269. ЕПЕ 10, стр. 400–402. PG 32, 1100В-С.

¹¹ MANSI 13, 73A.

¹² ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ Β'*, 1984, стр. 395. Атанасије Јевтић, *Πατρώλογιја*, Бгд. 1984, стр. 104.

¹³ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, *ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ*, 18, 45, ЕПЕ 10, стр. 400–402. Видети у вези са тим код Menges-a, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Kallmütz 1937, стр. 76 и даље. Такође код Θεοδώρου Στουδίτου, *Επιστολή πρὸς Πλάτωνα*. PG 99, 501 CD и даље.

икону (лик) цара, и једно друго, метафоричко значење у оквиру тријадологије, значење односа Сина према Оцу. Зар није очигледно да свети Василије није имао на уму поклоњење иконама. Па ипак, његова мисао не би требало да се односи на поштовање икона и поклоњење њима, с обзиром да се првобитно значење реченице ипак тиче уметничке иконе, односно царевог лика.¹⁴ Преостаје закључак на основу реченог, али у оквиру хришћанског учења о икони, да част која се одаје икони и која прелази на иконизовану личност коначно прелази на Тројичнога Бога.¹⁵ А то опет бива захваљујући могућности сликања иконе Господа Исуса Христа. Као онај који је заједно са Оцем и са Светим Духом, Христос се јавља као најсавршенија икона Свете Тројице.

Син као икона Бога невидљивога
(ὡς εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου)¹⁶

Свети Василије прави основну разлику између *ὑφ'ιφύφης* (φύφης) или *рођене* (γεννητῆ)¹⁷ иконе, и иконе *ууеџиџе* (τεχνητῆ) или *по подражавану*

¹⁴ „Пошто нас неки осуђују да се клањамо икони Спаса нашег и Владичице и да те иконе поштујемо, к томе пак и иконе осталих светих и слугу Христових, нека чују“ – каже свети Јован Дамаскин – *да је Бог у поуеџиџу сџворио човека по својој икони* (κατ' οἰκείαν εἰκόνα). Због чега се другог дакле ми клањамо један другом ако не зато што смо створени по икони Божијој. Јер као што рече богоречити (θεορῶς) и врли у божанским стварима Василије, *ἡ τῆς εἰκόνας τιμῆ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει*. Прототип пак јесте иконизован(о) (насликан-о) и захваљујући њему (прототипу), он (насликани лик) бива произведен (...) Неоспорно, много пута када немамо на уму Господње страдање, а угледамо икону распећа Христовог, ми се сетимо спасоносног страдања, падамо на земљу и клањамо се, али не материји, него насликаном, баш као што се не клањамо материјалу од којег је Јеванђеље, ни материјалу од којег је крст, него печату (отиску – τῷ ἐκτυπώματι). Јер по чему се то крст који нема насликаног Господа разликује од онога који га има? Тако бива и са Богоматером. Дакле, част указивана њој узводи се ка ономе од ње оваплоћеноме. Слично је и са јуначким делима (αὐδραγαθίατα) светих људи која нас покрећу на мужевност и ревност и подражавање њима у врлинама и на славу Божију, јер као што казасмо, поштовање благородних међу саслужитељима показатељ је благонастројења према Владици свих, као и да част указана икони прелази на прототип“ (ἡ τῆς εἰκόνας τιμῆ πρὸς τὸν πρωτότυπον διὰ βαίνει) (ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΑΒΒΑ ΙΩΑΝΝΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΕΚΔΟΣΙΣ ΑΚΡΙΒΗΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΠΙΣΤΕΩΣ) ΕΠΕ, Ι. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΕΡΓΑ 1, стр. 498).

¹⁵ Упоредити, Θ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, *Η ΣΗΜΑΣΙΑ*, стр. 119.

¹⁶ Кол. 1 15; 2Кор 4 4 и Јевр. 1 3: *сјај славе и обличје бића Њежовога*, односно *каракџер ипоуџаси њежове* – χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.

¹⁷ Ομιλία 24, Κατὰ Σαβελιανῶν καὶ Ἀρείου καὶ τῶν Ἀνομοίων, PG 31, 608A и Κατὰ Εὐνομίου 2, 17. PG 29, 605B: *Иконом се назива и Јесте Син рођењем* (εἰκὼν δὲ εἴρηται καὶ ἐστὶν ὁ Υἱὸς) (M. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΕΡΓΑ, ΕΠΕ 10, стр. 168). Син је нестворена рођена икона

(у π οδοβ λ ή η ε μ —κατὰ μίμ η σιν).¹⁸ Усклађујући природну унутартројичну икону са њеним унутартројичним прототипом, али и са уметничком иконом, а уједно и појашњавајући онтолошку разлику између нестворене унутартројичне иконе и иконе уметничке, свети Василије овако говори Евномију: *Εἰκόνα τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου* не треба схватити у смислу да је она сачињена доцније на основу оригинала, попут ових уметничких икона, него да она сапостоји и предпостоји заједно са прототипом који јој је дао постојање; дакле, она постоји заједно са постојањем прототипа и није насликана на основу подражавања (гледањем). Дакле, целокупна природа Оца попут неког печата се утиснула у Сина.¹⁹

Оно на чему свети Василије настоји у објашњењу Евномију јесте вечни карактер природне унутартројичне иконе и апсолутна истоветност њене суштине са суштином унутартројичног прототипа: „Син кроз рођење има своје постојање од Оца, и опет, Он као икона, природно одражавајући у себи печат Оца, поседује оно непроменљиво; то јест, Он као рођен(о) (γέννημα), очувава једносуштије“.²⁰ Пошто је прототип унутартројичне иконе по природи Бог (Бог Отац), то је и Син као икона и *ο δ ε σ α ι ј славе* (ἀπαύγασμα τῆς δόξης)²¹ унутар тројичног прототипа Бог по својој суштини.

Док тумачи место из Посланице Јеврејима 1 3: *Он који је сјај славе и обличје бића Његовога*, свети Василије поистовећује икону са сјајем славе и обличјем бића (карактером ипостаси) Бога Оца²²: „Међутим, када чујеш да се тамо²³ говори о икони, ти под тим подразумевај одсејај славе.

Оца и Он се у свему с њим поистовећује по природи. Паралелно са тим, Син као *рођено* (τὸ γεννητὸν) иконе у смислу почетка његовог постојања (τοῦ εἶναι τὴν ἀρχὴν ἐσχηκώς) осигурава другачијост Оца као прототипа упућивањем на ἀγεννήτου Оца (*Κατὰ Εὐνομίου* 2, 22). За разлику од Целенгидиса који користи израз *начин њос τ и σ јања* (τρόπος ὑπάρξεως) у односима *рођен-нерођен*, ми ради прецизности предлагемо израз самога светог Василија *-имајући њочеш τ ак бића* (τοῦ εἶναι τὴν ἀρχὴν ἐσχηκώς). Δ. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, *Η ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ*, стр. 111. Видети још Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, *Κατὰ Ἀρειανῶν* 3, 4, PG 26, 328C.

¹⁸ Основно обележје уметничке иконе јесте њена разлика од оригинала по природи, и опет, њена сличност са иконизованим (насликаним оригиналом или прототипом). *Κατὰ Εὐνομίου* 2, 16. PG 29, 604C–605A. *Ὀμιλία* 24, *Κατὰ Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρείου*, 4. PG 31, 608B. *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* 18. PG 32, 149C. Видети још код светог Јована Дамаскина *Λόγος* 3. PG 94, 18–23, 1337C–1341D, и код светог Теодора Студита *Ἐπιστολὴ πρὸς Πλάτωνα*. PG 99, 501B.

¹⁹ *Κατὰ Εὐνομίου* 2, 16. PG 29, 604C–605A. ЕПЕ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΕΡΓΑ 10, стр. 166–167.

²⁰ *Κατὰ Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρείου*, 4. PG 31, 608A. ЕПЕ, ЕРГА 7, стр. 68–70. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, *Ὀμιλία* 16, 3. PG 31, 377B. ЕПЕ 7, *ΕΙΣ ΤΟ ΕΝ ΑΡΧῇ ΗΝ Ο ΛΟΓΟΣ* 3, стр. 48–52.

²¹ *Јевр.* 1, 3.

²² Μ. Βασιλείου, *Κατὰ Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρείου*, 4. PG 31, 608BC.

²³ Код Свете Троице.

Но, шта би то био сјај, а шта слава? Апостол је то лично објаснио тако што је додао: *и карактер ипостјаси (обличје бића)*.²⁴ Ипостас (биће) је исто што и слава, а карактер (обличје) исто што и одсјај. На тај начин се савршеним представља сјај, и савршеном остаје слава, без мањкавости у било чему.²⁵

Син је природна, жива и у највећем степену наликујућа, непроменљива икона Бога Оца која у себи носи своје целокупно присуство, због чега се она и потпуно поистовећује са Њим по суштини и по вечности живота: „Син је рођењем назван иконом и Он јесте сјај славе Божије и мудрост и сила и правда Божија, и то не као вештина или уметност већ као живо и делатно суштаство (οὐσία ζωσα καὶ ἐνεργής) и сјај славе Божије. Стога Он собом и показује целокупног Оца, сијајући целокупном славом Његовом“.²⁶

Човекова ипостјас по образу и по подобју Божијем

Свети Василије Велики истиче изузетност човека као бића на овај начин: *Велика је ствар човек, и драгоцен милоствиви муж* (Прич 20 6); а његова драгоценост се скрива у његовом природном устројству. Јер шта је још друго на земљи створено по икони Саздатеља? (Пост 1 27). Ко ме су другоме дати управљање и власт над свим бићима која живе на сувом, у води и у ваздуху? Он дакле *створи човека од земље* (Пост 2 7) *и слуге своје љаменом огњеним* (Пс 103 4; Јевр 1 7). Међутим, способност да мисле и моћ да схватају свога Творца и Створитеља поседују сви људи. Јер Он дуну у лице (Пост 2 7), то јест унесе у човека залог своје благодати да би овај на основу сличног препознавао слично. Он као такав сада пребива у толикој части, он који беше створен по икони Творца, већи од неба, сунца и часнији од кола звезда. Уосталом, која се од небеса називају иконом Бога Вишњег? Коју то икону творца поседује сунце? Коју месец? Коју остале звезде? Дата су им тела бездушна и вештаствена, мада прозрачна. У њима нема ни разума, ни слободнога кретања, ни самовласне слободе. Упркос томе, они су сужњи постојеће нужности која их угрожава и у складу са којом се они стално и непроменљиво крећу по једној те истој путањи“.²⁷

²⁴ Јевр. 1, 3.

²⁵ Κατὰ Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρείου, 4. ЕПЕ 7, стр. 70.

²⁶ Κατὰ Εὐνομίου 2, 17. РГ. 29, 605В. ЕПЕ 10, стр. 168.

²⁷ Μ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, ΟΜΙΛΙΑ Γ' ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΗ' ΨΑΛΜΟΝ. ЕПЕ 5, стр. 346–348. *Истиога*, 'Ομιλία Θ' § 6 εἰς τὴν Ἐξαήμερον. ВЕПЕС 51, стр. 271.

Посебност човека, Божије, односно Христове иконе у поређењу са осталим бићима, чини:

- а) стваралачка реч или Божија воља,
- б) стварање човека од земље, односно земаљског праха чином који представља посебан стваралачки акт Божији, и,
- в) божанско задахнуће, односно дах који је Бог удубао (ἐνεφύσησεν) у човеково тело.

Док стварање човековог тела од земаљског праха указује на зависност његове ипостаси од земље, као и његово духовно узрастање и усавршавање на земљи, дотле Божије задахнуће човека указује на моћ свакога човека да се у свему уподоби савршеном Богу. Све ово опет „значи да Бог жели човека на земљи као врсту свог личног микрографичког нацрта односно иконизма, дакле као стварног видљивог представника свог сопственог присуства, као једног малог бога“, ²⁸ односно малог христа.

Свети Василије поима тесну везу између човекове ипостаси по слици (кат' εἰκόνα) Божијој и Господа Исуса Христа пре и после Његовог божанског оваплоћења – Христа иконе невидљивог Бога. Код њега читамо да је „у Сина и у Оца по неопходности заступљено једнообразије. То је схватљиво под условом да образ (μορφή) буде схваћен богољепно, то јест да се он не садржи у телесном виду него у божанском својству. Чуј и ти који припадаш *новоподрезанима* (κατατομήν), ²⁹ ти што под велом хришћанства штитиш јудаизам. Ко ме он каже *кат' εἰκόνα ἡμετέραν*? Засигурно, коме другом ако не *сијању славе и облику бића његовога* (Јевр 1 3), или, коме ли ако не *ономе који је икона Бога невидљивог* (Кол 1 15)? На тај начин Он говори својој сопственој Икони, Икони живој: *Ја и Отац једно смо* (Јн 10 30); и још: *Ко је видео мене, видео је Оца* (Јн 14 9). Њему Он говори: *сὺ ἔσθ' ὁμοεικὼς τῷ ὄντι* (*Хајде да створимо човека по икони нашој*). А тамо где је икона једна, може ли бити несличности? ³⁰

Свети Василије у *Првој ѿлемичкој речи* упућеној *Евномију* аргументовано употребљава Свето Писмо да би представио Оца као једносушног Првородном и Логосу кога свети апостол Павле назива *иконом Бога невидљивог* (Кол. 1 15). Овај Јединородни (ὁ μονογενής) је икона, но не бездихана (бездушна), ни рукотворена (οὐδὲ χειρόκρητος), нити дело уметности

²⁸ ΜΑΡΚΟΥ Α. ΣΙΩΤΟΥ, *ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, стр. 21.

²⁹ Фил 3 2. Свети Василије мисли на Аномејце (аријанску фракцију) који су умовали да Син није Бог и да је несличан Оцу.

³⁰ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΟΜΙΛΙΑΙ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΞΗΜΕΡΟΝ, ΟΜΙΛΙΑ Θ', 37–39, ЕПЕ 4, стр. 370.

и замисли (ἐπινοίας).³¹ Дакле, Он није створење (κτίσμα) већ жива икона, штавише, *самосуштин животи* (αὐτοῦσα ζωή) који вечно очувава непроменљиву сличност, и то не схематску сличност већ истост на основу истосуштности. Он у обличју Бога постоји и једнак је са Богом (Фил 2 6), и то са ознаком божанске суштине која је непроменљива, као и његово кенотичко обличје слуге, или његова истоветност људима и људски изглед (Фил 2 7) после оваплоћења. Према томе, свети Василије с једне стране провлачи паралелизам пуне и у свему непроменљиве људске суштине оваплоћенога Логоса, а с друге стране паралелизам божанске суштине Логоса – Јединородног, и то само зато да би дотично место код апостола Павла (Фил 2 6) могао и да протумачи и да заузме следећи став: „Ја дакле тврдим да речено будући у обличју Божијем значи исто што и имајући божанску суштину. Јер као што оно да је узео обличје слуге (Фил 2 7) значи да је наш Господ суштински постао човек, тако и оно да Он постоји у обличју Бога нужно указује на његову божанску суштину. Ко је видео мене, видео је Оца (Јн 14 9), говори Господ.”³² Дакле, истинитост раније изречене мисли да је икона Христа истовремено најаутентичнија икона Свете Тројице потврђује сами Господ речима које је записао свети апостол Јован Јеванђелист: *Ко је видео мене, видео је Оца* (14 9).

У Писму Амфилохију епископу Иконијском³³, свети Василије говори на исту тему: говори о Јединородном као икони Бога невидљивог; и опет, не о икони телеснога карактера, него икони самога овога божанства величанствених енергија које се придају суштини Божијој. Он је икона силе, икона мудрости, и у складу са реченим, *Христос Божија сила и Божија премудрост* (1 Кор 1 24).

Значење речи икона (εἰκόνα) у богословском словару светоџ Василија Великоџ

На основу свега претходно реченог јасно је да реч икона (εἰκόνα) представља теолошки израз који се односи на божанску природу и да изражава божанско једносуштије и јединство: „Пошто на богоприличан начин буде прихваћена реч о икони, она ће онда указати на божанско

³¹ Концепт, фантазија.

³² ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, ΑΝΑΤΡΕΠΤΙΚΟΣ ΤΟΥ ΑΠΟΛΟΓΗΤΙΚΟΥ ΤΟΥ ΔΥΣΣΕΒΟΥΣ ΕΥΝΟΜΙΟΥ 1, 18, ΕΠΕ 10, стр. 98. PG 29, 552C–553A. Видети Γωάννου Ὁρ. Καλογήρου, *Χριστολογία Μεγάλου Βασιλείου*, цит. Зборник, стр. 423–424.

³³ ΕΠΙΣΤΟΛΗ 236, 1, ΕΠΕ 1, стр. 166. Видети и Василијеву омилију: ΠΕΡΙ ΠΙΣΤΕΩΣ 2. ΕΠΕ 7, стр. 32–34.

јединство. Јер овај постоји у оном и онај у овом. И пошто је овај онакав, какав је онај такав је и овај. На тај начин се обојица сједињују, али тако да се не разликују, и опет, да се не помисли да је Син по природи неко други и туђ. Дакле, понављам: један и један, али природом недељиво и савршенством немањкаво. Тако, постоји један Бог, пошто се кроз обојицу запажа једноврсност која се у обојици потпуно показује.³⁴

Реч светог Апостола Јована, *Ко је видео мене, видео је Оца*, свети Василије (Јн 14 9) тумачи у контексту својих претходних речи: „Наравно, (он није видео) обличје и личност јер је божанска природа ван сваке сложености, него добро настројење воље које је, будући да се подудара са суштином бића, слично и једнако, штавише, сматра се истоветним код Оца и Сина“.³⁵ Према томе, појам природне иконе, односно појам Сина као природне иконе, упућује нас на однос Логоса са Богом Оцем по суштини (кат’ οὐσίαν) и на његов излазак од Њега, Оца, као узрока.

Следи закључак да свети Василије у полемици са Евномијем развија мисао да онолико колико име Сина стоји у вези са именом Оца, толико име природне иконе стоји у вези са именом прототипа или архетипа и да показује њихову узрочну везу, или везу Сина и Оца. При том се та веза ниједанпут не може схватити у смислу вишег или мањег достојанства једног у поређењу са другим, односно у смислу прошлог и будућег времена које би опредељивало унутрашњи однос једног у односу на другог.

Оно што свети Василије истиче јесте мисао апсолутног идентитета њихових Личности на основу њихове суштине.³⁶ Икона и иконизовано пак поистовећује се по ипостаси. Ово поистовећење потврђује сличност која постоји између иконе и њеног прототипа.³⁷ Управо благодарећи сличности иконе и иконизованог лика бива могућом појава и постојање иконе као уметничког дела.³⁸

Језгро догматског учења Цркве о иконама (учење Отаца Седмог Васељенског сабора) треба сагледати у конкретној вези иконе и прототипа,

³⁴ Κατὰ Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρείου, 4. PG 31, 608BC. ЕПЕ 7, стр. 70.

³⁵ Περί Ἀγίου Πνεύματος 21. PG 32, 105AB. ЕПЕ 10, стр. 332.

³⁶ Упоредити са: Δ. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΑ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΙ ΕΙΚΟΝΟΛΟΓΙΑ, цит. д., стр. 113. Κατὰ Εὐνομίου 2, 17. PG 29, 605BC. ЕПЕ 10, стр. 168–172.

³⁷ Μ. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, Κατὰ Ἀριανῶν 3, 5. PG 26, 332AB. Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, Κατὰ Σαβελλιανῶν καὶ Ἀρείου, 24. PG 31, 608A. Περί Ἀγίου Πνεύματος 18, 45. PG 32, 149C.

³⁸ Δ. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, Ἡ θεολογία τῆς εἰκόνας καὶ ἡ ἀνθρωπολογικὴ σημασία τῆς Θεοσνίκης 1984, стр. 34. Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, Ἡ ἔννοια καὶ ἡ λειτουργία τῆς εἰκόνας στὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό. Φιλοσοφικὴ θεώρηση, Θεοσνίκη 1992, стр. 197.

и то пре свега као узвођење и узношење иконе ка прототипу.³⁹ Без овог узношења ка прототипу иконе би постале аутономизоване, па и идололатризване, с обзиром да их ми поштујемо и да се пред њима клањамо.

*Иконолошка веза између Тројичног Бога,
Подвигоположника Христа и Светитеља*

Видели смо како се част и поклоњење указано уметничкој икони директно односи на њен оригинал, и опет, како на њега прелази. Посредно пак ова част и ово поклоњење се односе на самог Тројичиног Бога који омогућује наше поклоњење икони. „Част дакле, указана иконизованим светитељима, ка њему (оригиналу) стреми“.⁴⁰

Указ светог Василија у вези са иконографисањем Христа у свакој појединачној иконографској синтези светитеља са њим треба разумети у духу узвођења и преношења поштовања са светитеља на Тројичног Бога, односно на Подвигоположника Христа: „Нека се на дасци изобрази и подвигоположник подвижника Христос, коме приличи слава у векове векова“.⁴¹ „Икона подвигоположника Христа који овенчава мученика смисаоно и богословски заокружује иконографисање светитеља зато што приказује коначну сврху указивања части светоме од стране верника. На тај начин се част указана икони светитеља односи на њен прототип, и кроз иконизованог светитеља на Христа, једнога од Тројице, који представља унутартројични прототип онога што називамо *κατ' εἰκόνα* – прототип што као природна икона узводи – сходно светом Василију – части и поштовању једног другог унутартројичног прототипа – Бога Оца. На овај начин икона функционише као пут који води вернике ка живим личним односима са самим иконизованим личностима, па онда и са самим Христом, односно са самим Тројичним Богом“.⁴²

Функција иконе

Икона служи као пут ка иконизованим личностима. Она с једне стране бива превазиђеном, у смислу да преко ње треба прећи одређени пут да

³⁹ Ω. MAINA, *Ἡ καὶνὴ γλώσσα τῶν εἰκόνων*, Σύναξη 12, 1984, стр. 7.

⁴⁰ Формулација Отаца VII Васељенског сабора (MANSI 13, 49B, 53A).

⁴¹ ΟΜΙΛΙΑ ΕΙΣ ΒΑΡΑΑΑΜ ΤΟΝ ΜΑΡΤΥΡΑ 3. ΕΠΕ 7, стр. 246. Ὁμιλία 17, 3. PG 31, 489B. ΙΩ. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ. PG 94, 1261C. 1360D.

⁴² Δ. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, *ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΑ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ*, цит. д., стр. 118–119.

бисмо открили његово чудесно пространство.⁴³ „Путем употребе икона бива надиђеном – она је ту да би била надиђена а не да бисмо ми остали при њој. Надилажење иконе пак постиже се када она у стварност гледаоца доноси прототип, и опет, прототип гледаоца у свој прототип – па се прототип и гледалац обретну у стварности њихових обостраних односа. Икона је један простор (*хорос*) сусрета и заједницења“.⁴⁴ С друге пак стране, икона у ствари постаје хорос наше реалне заједнице са иконизованим ликовима, будући да су они благодатно присутни на икони (кроз присутну нестворену обожавајућу благодат у њима, а која је сама обожавајућа благодат Тројичнога Бога).⁴⁵

Само је Бог Онај коме приличи клањати се по природи. Светитељима се као оригиналним (као прототиповима) клањамо и поштујемо их не по себи већ само као заједничарима Бога, и не по њиховој природи, него као онима који носе и имају у себи благодат Бога по природи, Које онда и приличи поклоњење по природи.⁴⁶ Дакле, част указивана Светитељима потиче из њихове везе са Богом, па се зато и поклоњење њима карактерише као поклоњење *по релацији* (κατὰ σχέσιν).⁴⁷ Тако, Christoph Schönborn запажа у оваплоћењу *где* и *како* – место и начин откривења Сина као иконе Бога Оца. Својим оваплоћењем Логос и Син Божији Господ Исус Христос постаје *ἰσῥῳος* и *ἰσῥῳος* (место и начин) гносеолошког приступа Богу Оцу.⁴⁸

Као што на печату запажамо одлике запечаћеног, односно, на запечаћеном одлике печата, тако и кроз икону сазнајемо о прототипу, јер на основу поређења једног са другим онда утврђујемо њихову обострану идентичност.⁴⁹ А та идентичност се односи на познање Бога Оца који је унутартројичин прототип Сину. Гносеолошки карактер се придаје и умет-

⁴³ П. ЕΥΔΟΚΙΜΟΦ, *Ἡ τέχνη τῆς Εἰκόνας, Θεολογία τῆς ὡραιότητος*, Θεσσαλονίκη 1980, стр. 178–179.

⁴⁴ Γ. ΖΩΓΡΑΦΙΔΗ, *Ἡ ἔννοια καὶ ἡ λειτουργία τῆς εἰκόνας στὸν Ἰωάννη Δαμασκηνό, Φιλοσοφικὴ θεώρηση*, Θεσσαλονίκη 1992, стр. 243.

⁴⁵ Δ. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, *Ἡ χαρισματικὴ παρουσία τοῦ πρωτοτύπου στὴν εἰκόνα τοῦ κατὰ τὴν εἰκονολογία τῆς Ἐκκλησίας*, у: Οἰκοδομὴ καὶ Μαρτυρία – Ἐκφρασις ἀγάπης καὶ τιμῆς εἰς τὸν Σεβασμιώτατον Μητροπολίτην Σερβίων καὶ Κοζάνης Διονύσιον (Β' τιμητικὸς Τόμος), Κοζάνη 1992, стр. 405–420.

⁴⁶ *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, Λογος 3, 33, светог Јована Дамаскина. PG 94, 1352C. ЕПЕ I. ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ΕΡΓΑ 3, стр. 248.

⁴⁷ ΜΙΧΑΗΛ ΚΗΡΟΥΛΑΡΙΟΥ, *Ὁμιλία εἰς τὴν ἑορτὴν ἀναστηλώσεως τῶν εἰκόνων*. PG 120, 729C. Или, ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ, *Ἀντίρρησις* 3, 10. PG 100, 392ABC.

⁴⁸ Schönborn, *Die Christus – Ikone. Eine theologische Hinführung*, Schaffhansen 1984, стр. 55–56.

⁴⁹ *Κατὰ Εὐνομίον* 1, 17. PG 29, 552B. ЕПЕ 10, стр. 98. Такође *Ὁμιλία* 17, 3. PG 31, 489A, светог Василија Великог.

ничким иконама Цркве.⁵⁰ Било да је реч о нествореном прототипу природне унутартројичне иконе, било да се ради о створеном прототипу у виду уметничке иконе, прототип се опет спознаје захваљујући његовој икони, која по своме назначењу иначе упућује и узводи ка прототипу. Захваљујући своме узношењу ка прототипу икона служи као позив за директан дијалог и личну везу са иконизованом личношћу.

Лично живо искуство верника у чину партиципације са присутним прототипом сачињава садржај гносеолошке службе иконе, с обзиром на то да се гноса у Цркви увек сматра управо личном партиципацијом и искуством. Искуство спознаје иконизованих оригинала претпоставља заједницу (κοινωνία) верних у мистериолошком Телу Христовом–Цркви, камо органски спадају иконизовани ликови. Стални призив на узношење икона њиховим прототиповима пак гради живу црквену заједницу и обележава целокупан њен живот. Та жива заједница чланова Цркве са Тројичним Богом, али и међу њима самима, сачињава циљ целокупног догматског учења о икони, учења које је свети Василије Велики утемељио.⁵¹

Д е о II

ТЕМА СВЕТЛОСТИ И ПРОСВЕТЉЕЊА СВЕТИМ ДУХОМ

Уводно разматрање

Свети Василије Велики је двапут цитирао десети стих *Псалма* 35, и то у спису *Против Евномија*⁵² (у христолошком), и у трактату *О Духу Светиом* (у пневматолошком кључу). Свети Атанасије је већ био цитирао овај стих у спису *Против Аријанаца*⁵³, дотичући се Сина Божијега са намером да га тешње повеже са стихом из *Посланице Јеврејима* 1 3: *Син је сјај славе и обличје бића Његовога*; и опет, са намером да покаже да као што никада није постојала светлост без зрачења и сијања, тако и Отац никада није био без Сина. Свети Василије преузима Атанасијеву аргументацију против Евномија који је хтео да уведе и утврди разлику између нерођеног, Оца – јединог правог Бога, и рођеног, Сина, који ће у том случају бити мањи од Оца

⁵⁰ ΝΙΚΗΦΩΡΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΟΣ, *Αντίρρσις* 3, 19, PG 100, 405 BS.

⁵¹ Δ. ΤΣΕΛΕΓΓΙΔΗ, *ΤΡΙΑΔΟΛΟΓΙΑ*, стр. 120. О иконизму видети Василијево *Писмо* 236, I. ЕПЕ 1, стр. 166–7), као и његову беседу *О вери* I. ЕПЕ 7.

⁵² *Против Евномија* II, 16, 14–15.

⁵³ *Против Аријанаца* I, 12, PG 26, 37a.

и као Онај Који је каснији од Њега. „Син је назван и јесте рођена икона (Кол 1 15), Он је и *сјај славе Божије* (Јевр 1 3-4) (...) Тако, Он није име или ознака за поседовање или за квалитет, него *обличје бића Њежовоџ*. Ето зашто Он у Себи самом показује Оца (Јн 14 9), чија слава сија на њему. Зато рећи да слава Божија нема сјаја или да мудрост није увек била са Богом, значи голему лудост! Али ако Он беше, вели он, онда Он није био рођен. Дакле одговоримо: Зато што беше рођен, Он беше (ἦν). Његово постојање (εἶναι) није постојање као нерођеног, већ као Онога који је увек постојао и сапостојао са Оцем – узроком Његовог постојања“.⁵⁴

Свети Василије преокреће Евномијев аргумент: „А шта ја прихватам? То да ако се светлост не разликује од нествореног, онда се она не може приписати Сину, као ни сама ова нерођеност. Неко дакле захваљујући самом значењу израза може да сазна све о разлици. Каже се да *Бог живи у светлости* (1Тим 6 16) и *да се одева светлошћу* (Пс 103 2). Тако, Бог на основу тога не живи у својој суштини, нити њу има за нешто спољашње што би га окружавало (то би било достојно смеха). Дакле, рођеност и нерођеност су карактеристична (γνωριστικά) својства (ιδιότητες).⁵⁵

Што се тиче Оца, Он не може бити спознат без Сина јер ми познајемо Бога Који је *светлост у светлости* Слова. *Беше светлост истинитија која обасјава свакога човека који долази на свет* (Јн 1 9). Јер све оно што је даље од Сина, необухватљиво је. То јест, оно што је чулна светлост оку, то је Бог Логос души.⁵⁶

У односу на стих *Посланице Јеврејима* (1 3) свети Василије посеже за аналогијом односа Оца и Сина и славе и њеног сјаја (δόξα – ἀπαύλασμα), док је код Јована (1 9) она примењена на *Псалам* 35 10; дакле, релација између Оца и Сина аналогна је релацији између *Светлости нерођене* и *Светлости рођене*. У наставку следи замерка Еномију за бласфемију: „Колико се нужно разликује нерођено од рођеног, толико се разликује светлост од светлости“.⁵⁷ Сигурно, не може се прихватити формулација да је суштина Оца светлост која се одликује сјајем и славом, а да се истовремено сматра да је и суштина Јединородног светлост, али некако мутна и тамна.⁵⁸ На шта то свети Василије реагује рекавши: „Разлика између нерођеног и рођеног није разлика попут мањег и вишег, и опет, нека разли-

⁵⁴ Видети употребу ἦν у *Прологу* Јеванђеља по Јовану. Василије, *Против Евномија* II, 17, 6–17. ЕПЕ 10. BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome* II, SC, No 305.

⁵⁵ *Против Евномија*, II, 29, 8–9 и 18; II, 28, 27–28.

⁵⁶ *Исто*, II, 16, 18–21.

⁵⁷ *Исто*, II, 27, 3–4.

⁵⁸ *Исто*, II, 27, 50–52.

ка попут слабије и јаче светлости“;⁵⁹ јер, када би се радило само о таквој разлици, нерођено би могло постати рођено, и обрнуто. Треба више истражити „да је њихово растојање (διάστασις) толико велико да ови изрази не могу сапостојати један са другим“.⁶⁰ Али пошто то није тако, онда је та дистанца (διάστασις) у ствари гарант несводивости карактеристичних својстава Оца и Сина, несводивости једнога на друго: „Божанство је заједничко, али су очинство и синовство својства“.⁶¹ Оно што је *заједничко* између Оца и Сина то је божанство или светлост и, обрнуто, оно што одликује *светлост* која је Отац *светлости*и зване Син, то су њихова различита својства или карактеристике: „Тако, када чујемо за нерођену светлост, ми подразумевамо Оца, а када чујемо за рођену светлост, схватамо да је реч о Сину. И пошто је реч о светлости и светлости, онда међу њима нема противречности (ἐναντιότης). Међутим, антитеза се састоји у томе што је једна (светлост) нерођена а друга рођена. Јер у њиховој природи својства су таква да показују другачијост у истоветности суштине“.⁶² Свети Василије овде прави разлику између супротности (ἐναντιότης) и антитезе (ἀντίθεσις). И док се о супротности не може говорити на основу идентитета суштине, дотле се о другачијости карактеристичних својстава Оца и Сина која стоје у супротности може говорити у антитетичком виду, и то као о нерођености и рођености у знаку релационог рађања.⁶³

Евномијева непобожност дакле огледа се у уношењу у суштину антитезе својстава. Међутим, с тачке гледишта *суштин*е или *божанств*а не постоји супротност, баш као што ниједна таква не постоји ни између светлости и светлости. И сада у знаку божанства или светлости треба разликовати *светлост* нерођену, која је Отац, и *светлост* рођену, која је Син.⁶⁴ Другачијост или другост Једног и Другог претпоставља другачијост *светлости*и и *нерођености*и; дакле, „ако светлост не би била нешто друго од нерођености, она се више не би могла односити на Сина“.⁶⁵

У другом делу, од главе 18, 47 *Исповијес*и О Светлом Духу,⁶⁶ где је цитиран стих Псалма 35, промењен је контекст: више није реч о односу

⁵⁹ *Исповијес*, II, 28, 2–3.

⁶⁰ *Исповијес*, II, 28, 4–8.

⁶¹ *Исповијес*, II, 28, 35–36.

⁶² *Исповијес*, II, 28, 39–44.

⁶³ B. SESBOÛE, *L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le Contre Eunome (L. I–III) de Basile de Césarée*, (Excerpta), Diss. Rome, PUG, стр. 77–82.

⁶⁴ *Против Евномија* II, 28, 42–44.

⁶⁵ *Исповијес*, II, 29, 1–3.

⁶⁶ Василије Кесаријски, *О Духу Светлом*, увод, текст и коментари В. Pruche, SC 17 bis, Paris 1968.

Оца и Сина, него о оном између Сина и Духа Светога. Међутим, основна аналогија остаје иста. Реч је о показивању следећег: као што је светлост неодвојива од њеног сјаја, тако је и са сагледавањем Оца; Он је *кроз* (διὰ) Сина неодвојив од Духа у (ἐν) коме је Син (или икона) видљив. Другим речима, виђење красоте иконе Бога невидљивог и, кроз њу, Архетипа, то јест Оца, било би немогуће без просветљујуће *силе* (δύναμις) Духа Светога који нам омогућује да у њему видимо Икону. Дакле, као што нико не може одвојити виђење или познање Оца од истог тога Сина, тако је и познање Сина неодвојиво од познања Духа у којем се Син познаје као Син и исповеда као Господ: „Ако помоћу силе што нас обасјава проматрамо красоту иконе невидљивог Бога (Кол 1 15), и ако путем ње допиремо до надлепотног зрења архетипа, треба знати да је при том неодвојиво присутан Дух знања. Љубозритељима истине Дух својим присуством пружа моћ да могу проматрати икону. Он им је не разоткрива са спољашње стране, већ у самом себи омогућује да је спознамо. Како, наиме, нико не *познаје Оца до Син* (Мт 11 27), тако нико не може рећи: *Исус је Господ, сем у Духу Светом* (1 Кор 12 3). Јер није речено кроз Духа, него у Духу. *Бођ је Дух; и који му се клањају, у Духу и истини треба да се клањају* (Јн 4 24), јер је писано: *У твојој светлости ћемо гледати светлости*“ (Пс 35 10). То значи: у просветљењу Духа ћемо видети *истиништу Светлости која обасјава сваког човека који долази на свет* (Јн 1 9). (Дух), према томе, у себи показује славу Јединородног, и у себи пружа богопознање истинским поштоваоцима“.⁶⁷

Понављање стиха Јн 1 9 у спису *Против Евномија*⁶⁸ ради поистовећења *светлости* и Речи, самој светлости даје једну личну одлику: ради се о самој Речи. Светлост више не означава божанску суштину, као у спису *Против Евномија*, већ личност Речи или Слова. Дух овде није назван *светлосићу*, већ *просветљењем*: то је *просветљујућа сила* која је лична одлика Духа, баш као што је *светлост* одлика Речи или Слова. И Дух је ова *просветљујућа сила* којом ми видимо светлост Речи или Слова.

⁶⁷ Василије, *О Духу Светом* 18, 47, 1–23 ЕПЕ 10. BASILE DE CÉSARÉE, *SUR LE SAINT-ESPRIT*, SC, 17 bis.

⁶⁸ *Против Евномија* II, 16, 20–21.

Глава I

У СВЕТЛОСТИ ТВОЈОЈ ВИДИМО СВЕТЛОСТ

(Пс 35 10)

*ἐν φωτί : ἐν Πνεύματι
у светлости: у Духу*

У тексту главе 18, 47, у коме је цитиран Псалм 35, 10, свети Василије поставља паралелно три светописамска стиха који објашњавају аналогiju израза *ἐν φωτί* и *ἐν Πνεύματι*:

Псалм 35 10: *У светлости твојој видимо светлост,*

1Коринћанима 12 3: *И нико не може рећи: Исус је Господ, осим Духом Светим, и*

Јован 4 24: *Бог је дух; и који му се клањају, у духу и истини треба да се клањају.*

Свети Дух је топос и миље просветљења, исповедања Господства Христовог, поклоњења и пројаве славе Јединородног.

*Просветљење душе (духовни вид)
кроз Духа неодвојиво је од освећења*

Просветљење је аналогно сунчевој прозрачности ваздуха или бистрини ока: „Налик сунцу што обухвати чисте очи, Утешитељ ће ти у себи показати икону невидљивог. У блаженом гледању те иконе видећете неизрециву красоту прволика (...) А Он, пошто обасја оне који су се очистили од сваке нечистоте, чини их духовном заједницом са собом (τὸς αὐτὸ κοινωνία). Као што светла и прозирна тела кад на њих падне зрак сама постају извор сјаја па из себе исијавају нови сјај, тако и духоносне душе, просветљене Духом постају духовне па на друге одашиљу благодат“.⁶⁹ Словар о светлости овде се више не односи на унутартројичне односе између истинске светлости (φῶς ἀληθινόν) Логоса и просветљујуће силе (δύναμις φωτιστική) Духа, већ на благодатни однос између Духа и „душа просветљених Духом“. „Дух је суштином једноставан, док је чудесима разнолик. Свакоме се даје целокупан и свуда је сав. Себе дели, а сам при том ништа не трпи. Даје се у део, и у себи остаје неокрњен. Налик је

⁶⁹ Василије, *О Духу Светом* 9, 23, 9–20.

сунчевом зраку чија енергија, иако изгледа да је присутна само у ономе чију је благодет обухватила, он ипак обасјава земљу и море, стапајући се са ваздухом“.⁷⁰

У одељку 9 23, сијање је названо *ἔλλαμψις*, док се у једном паралелном одељку оно назива *φωτισμός*. Ова два термина, *ἔλλαμψις* и *φωτισμός* имају једно ваптизмално значење; созерцање или поштовање Оца у Сину, или кроз Сина у Духу јесте плод крштењске благодати која је дата у *име Оца и Сина и Светиога Духа* (Мт 28 19): „Као што Оца видимо у Сину, тако и Сина у Духу. Поклоњење у Духу просветљује наш ум, као што се да закључити из реченог Самарјанки (Јн 4 24). Као што говоримо о поклоњењу у Сину када је Он икона Бога Оца, тако говоримо и о поклоњењу у Духу када Он у себи показује божанство Господа. Из тог разлога Духа Светога у поклоњењу не треба раздвајати од Оца и Сина. Ако си изван њега, уопште се нећеш клањати. Ако си пак у њему, ни на какав начин га нећеш раздвајати од Бога, баш као што ни светлост не растављаш од оног што се гледа. Немогуће је, наиме, видети Икону невидљивог Бога, осим у светлости Духа. Ко гледа икону, тај не може одвојити светлост од ње. Нужно је, наиме, да се узрок гледања види заједно са оним што се гледа. Према томе заиста се намеће закључак да просветљењем Духа гледамо одсејај (ἀπαύρασμα) славе Божије (то јест Сина – Јевр 1 3). Кроз њега пак као карактера (или отиска) узводимо се Оцу коме и припада отисак (χαρακτήρ) као печат истоветности (или *ιστιοликостии – isotipos sfragis*)“.⁷¹ (*Карактѣр и пѣчатѣ* су још два нова израза крштењскога богословља, као што је то и просветљење; дакле, ми знамо за *χαρακτήρ, σφραγίς* и *φωτισμός*).

Свети Василије жели да дâ до знања да су созерцање или поштовање Оца у Сину и поштовање Сина у Духу неодвојиви од поштовања самога Духа; односно, да је то један логички низ или наставак (ἀκολουθως) који се поставља почев са аналогijом светлости и објектом који се види. Зато он ствара закључак да је немогуће видети Икону Божију без светлости Духа или просветљености њиме. Што се пак тиче божанства Духа, оно се очитује чињеницом да Дух „показује (δεικνύται) у себи Господње божанство“ ; а то је нешто што не би било могуће када Он не би био Бог.⁷²

⁷⁰ Василије, *Истио*, 9, 22, 35. Такође С. MUGLER, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*, Paris, 1964, стр. 6–68.

⁷¹ Василије, *О Духу Светиом* 26, 64, 1–23.

⁷² Василије, *О Духу Светиом* 18, 46.

Боговиђење у Духу

По речима Христовим упућеним Самарјанки (Јн 4 23), *место* правога поштовања јесте сами Свети Дух. Свети Василије у пневматолошком смислу тумачи теофанију описану у *Књизи Изласка* (33) и Јаковљево виђење описано у *Књизи Постјања* (28). „О Духу је речено: *Где, у мене је место. Смести се на стѣну* (Изл 33 21). Шта (то) место друго значи до гледање у Духу? Кад се Мојсеј виноу до тог виђења, могао је видети Бога који му се очигледно указао. То је, наиме, право место истинскога клањања [...] *Али долази час, и већ је ту, када ће се истински божомољци клањати Оцу у Духу и истини* (Јн 4 23). Кад Јаков виде то место, каза: *Господ је у том месту* (Пост 28 16). Према томе, Дух је место светих. И светитељ је властито место Духа јер себе ставља на располагање Богу и назива се храмом његовим“.⁷³ Дух је *место на стѣни* где је Мојсеј видео како слава Божија пролази; то место су и свете лестве славе Божије по којима анђели узлазе и силазе; и опет, *место* где је Исус Христос говорио Самарјанки о поштовању и клањању. Најзад, ово *место* се налази у храму Божјем, то јест у светитељима.

Исповедање господства Христовог у Духу

Стих *Прве Коринћанима* 12 3 цитиран је у три маха у спису *О Духу Светом*⁷⁴ да би се поново показало да исповедања очинства Оца⁷⁵ и исповедања господства Христовог не може бити изван Духа Светога. „Уверавам свакога човека који верује у Христа, а одбацује Бога, да му Христос неће бити ни од какве помоћи (Гал 5 2-3); баш као и онога који призива Бога, а Сина одбацује, да му је вера испразна. Ономе пак који негира Духа сведочим да му вера у Оца и Сина ништа неће значити. Уосталом, без помоћи Духа он је ни не може имати. Ко, наиме, не верује у Духа, не верује ни у Сина. *Нико не може рећи: Исус је Господ, осим Духом Светим* (1Кор 12 3). Исто тако: *Бога нико није видео никад; Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави* (Јн 1 18). Такав човек нема удела у истинском клањању; Сину се не можемо клањати осим у Духу, нити Оца призивати осим у Духу Усиновљења“.⁷⁶ Призивање Оца или исповедање Сина, то

⁷³ *Исто*, 26, 62, 7–24.

⁷⁴ *О Духу Светом* 11, 27; 16, 38, 62; 18, 47, 8.

⁷⁵ Одељак списа *О Духу Светом* 11, 27, 33–34 је алузија на Рим 8 15.

⁷⁶ *О Духу Светом*, 11, 27, 20–34.

јест сазнање и вера у очинство Оца и господство Сина не могу се чинити ни постићи без помоћи Духа Светога.

Две славе или доксологије

Стих У Твојој светлостѝи, *видећемо светлостѝи* указује на аналошку везу са односом Духа и Христа, јер Дух је *Христѝов Дух*. Дух „исходи од Оца и Он је Дух Христов. Однос Духа према Богу Оцу је означен као произлажење (ἐκ), а Његов однос са Сином је означен *жениѝивом* припадности: Он је Христов. Као Син, и Дух *излази од Оца* (ἐκ τοῦ Θεοῦ προελθόν), само на један другачији начин (τρόπος) од начина Синовљевог: „Не произлази рођењем (οὐ γεννητῶς) као Син, већ као Дах Божијих уста. Израз *Дах Божијих уста* се налази код Оригена.⁷⁷ Уста ту не означавају телесни орган, нити дах означава пару што се раствара. Уста ваља разумети богодолично а Дах као живо биће које је *жосѝодарица освећења* (ἁγιασμοῦ κυρία). Ту је, додуше, објашњена сродност са Богом, али начин постојања (τρόπου τῆς ὑπάρξεως) остаје неизрецив“.⁷⁸

Тему неизрецивости Духа веома су развили савремени православни богослови.⁷⁹ Дух исходи од Оца и Он је Дух Христов (Рим 8 9): „Зато једино сами (Дух) достојно слави Господа. Христос каже: *Он ће мене прославиѝи* (Јн 16 14). Он то не чини као створење већ као Дух Истине што у самом себи јасно објављује Истину, и опет као Дух Мудрости који у својој сопственој величини објављује Христа, Божију силу и Божију премудрост (1Кор 1, 24). Као Утешитељ пак (Јн 14 26), Он у себи носи карактер доброте Утешитеља који га је послао; и опет, Он у свом достојанству износи на видело величанственост Онога из кога је произашао“.⁸⁰

Имамо два запажања. Једно је о *просветљујућој сили* Духа у њему самом (ἐν ἑαυτῷ: у 26, 64, 11 и у 18, 47, 15), па свети Василије каже да Свети Дух *показује у себи самом* (ἐν ἑαυτῷ δείκνυσσι) *славу Једнородног* или *божанство Госѝода*. У одељцима 18, 46, 14. 17 и 20 опет, свети Василије каже да Дух „показујући у себи самом (ἐκφαίνων ἐν ἑαυτῷ) Истину, открива

⁷⁷ О начелима I, 3, 7. PG 11, 153 D. Псалам 32 6.

⁷⁸ Василије, О Духу Светом 18, 46, 3–9 – *Τὸ Πνεῦμα* насупротив *πνοή* – Свети Иринеј, *Против Јереси* V, 12, 2.

⁷⁹ V. Lossky, *Αποφαιτίκια и τρινιτѝарно богословје*, у: A l' image et à la ressemblance de Dieu, Paris, 1967, стр. 7–23. B. Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité*, Paris, 1986, IV C: *Тајна Тројице и тѝеологија одречна и потврдна*, стр. 306–315.

⁸⁰ Св. Атанасије Велики, *1 Серапиону* 1, 584 С. Василије Велики, *О Духу Светом* 18, 46, 12–20.

(ἀποκαλύπτου) Христа или манифестује (ἐμφαίνει) Онога од кога је произашао.“ Друго запажање је о паралелизму између *Утешитеља који га је послао* и *Онога од кога је Он произашао*. За Pruche-a,⁸¹ без обзира на књижевни смисао речи *излази од*, реч је о Духу Христовом, али и о томе да се не може рећи да Дух *исходи* од Сина. Свети Василије наставља: „Постоје дакле две врсте славе, природна, као светлост, која је слава сунца, и спољашња слава, која се слободно и промишљено даје достојнима. И она је двострука. Пророк каже да *син прославља оца и слуга свој господара* (Мал 1 6). Од њих слугинску славу исказује створење, а домаћинску (сродничку), да се тако изразим, Дух“.⁸²

Дакле, постоје две врсте славе: једна *природна* (δόξα φυσική), у складу са којом Дух слави величанственост Онога од Кога исходи, Оца, и почи- ва на Ономе Који Га шаље у свет, на Сину, с ким има исту природу. Будући да исходи од Оца и да га Син шаље у свет, Дух слави Оца и Сина, налик „светлости (која је) слава сунца“, односно налик сунцу које шаље светлост у свет. Друга слава је *слава која долази с ђоља*, било да је извесно *служинска*, било да је *домаћинска* (οἰκειακή). На тај начин Син прославља Оца (*Ја те прославих на земљи; дело сврших које ми ти даде да свршим* – Јн 17 4), као што и Отац прославља Сина (*И прославих, и ојети ђу прослави- ти!*) И опет, као што Утешитељ прославља Сина (*Он ће мене прославити јер од мојега ће узети, и јавиће вам* – Јн 16 14), тако је и „Дух прослављен заједништвом са Оцем и Сином“.⁸³

Ово прослављање Духа у заједници славе са Оцем и Сином јесте пред- мет друге доксологије. Због ње су духовборци осуђивали Василија да у Литургију⁸⁴ уводи доксологију која одаје „славу Оца *са* (σύν) Сином и *са* (σύν) Духом Светим“. Две славе одговарају двома доксологијама *од* – *крз* –у (ἐκ–διὰ–ἐν) и *са* – *са* (σύν–σύν). Свети Дух у самом себи слави Оца од Кога исходи и Сина Који га шаље, чинећи да Христос – Икона Бога Оца, као и сами Архетип, Бог Отац, сијају у светлости Њега Самога, Ду- ха Светога. Такав је *јути познања: од Духа, крз Сина до Оца*.

⁸¹ Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, SC 17 bis, 18, 46, стр. 410–411, прим. 1.

⁸² Василије, *Истио*, 18, 46, 2–26.

⁸³ Василије, *Истио*, 18, 46, 32–33.

⁸⁴ Василије, *Истио*, 1, 3.

Глава II

МИ ЋЕМО ВИДЕТИ

Ойиш или вежба очију срца

Пошто све почиње од крштењског просветљења, то и пут богопознања ($\delta\delta\acute{o}\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\gamma\omega\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$)⁸⁵ претпоставља предањско богопознање које је просветљење душа крштавајућих се. „Велика тајна крштења се обавља са три погружења и три призива да би се изразила слика смрти и да би се душе крштених просветлиле предањским богопознањем“ ($\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\omicron\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\gamma\omega\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$).⁸⁶ Крштење је крштење у Духу (Јн 1 33), и Дух је тај који крштенога преображава у сина светлости: „Кроз Духа бива апокатастасис у рај, улазак у Царство Небеско, повратак усиновљењу, смелост да Бога зовемо својим Оцем, постанак заједничарима благодати Христове, именовање децом светлости, заједницење у вечној слави. Једном речју, кроз њега смо испуњени сваким благословом и у овом и у будућем веку. Ми кроз Духа, као у огледалу видимо већ присутну благодат добара што се за нас налазе у обећањима, чије наслађивање чекамо пребивањем у вери“.⁸⁷

То гледање, о коме је реч, јесте *гледање у огледалу* божанске светлости коју ћемо ми у слави гледати лицем у лице. Свети Василије изражава посредништво визије путем платонистичке метафоре *одраза у води*⁸⁸, и павловске метафоре *огледала*.⁸⁹ То је оно што стоји у вези са *законским крштењем* о коме говори Писмо⁹⁰ и које је учинило да свети Василије буде инспирисан *митом о њеџини*, показујући да је созерцање кроз *сенке и ђраслике* Старога Завета заиста откривено од стране нашега Бога и Спаситеља. То јест, да пут виђења у чистој светлости води преко виђења сунца у води: „Онај који устројава ствари нашег живота нас води као очи извежбане на мрак како бисмо се постепено привикли на велику светлост истине. Он штеди нашу слабост. У бездану богатства своје мудрости и помоћу неистраживих судова ума Он нам је дао благоразумно и при-

⁸⁵ О Духу Светлом 18, 47, 17–19.⁸⁶ О Духу Светлом 15, 35, 56–60.⁸⁷ Василије, *Истио*, 15, 36, 1–9.⁸⁸ Платон, *Република* VI.⁸⁹ N. Hugedé *La métaphore du miroir dans les Corinthiens*, Neuchâtel – Paris, 1957.⁹⁰ И сви се у Мојсија крстише у облаку и мору – 1Кор 10 2. О Духу Светлом 14, 33, 22–23.

кладно васпитање, тако што нас је навикнуо, прво, да гледамо сенке разних тела, па затим да проматрамо сунце у води да не бисмо нагло ослепели изложени гледању чисте светлости“.⁹¹

Ова вежба очију срца (γυμναστήρια τῶν ὀφθαλμῶν)⁹² је неопходна, јер *тлесни човек* нема извежбани вид узвишенога дела душе (νοῦς). Он му се налази поринут у телесна размишљања која су попут блата што се простире свуда наоколо, па због тога сам не успева да подигне очи ка духовној светлости истине.⁹³ Ето због чега свет, то јест живот поробљен телесним страстима више не прима благодат Духа. Он је налик оболелом оку које не прима ни једну зраку сунчеве светлости.⁹⁴ Овом *аскетском вежбом* се постиже *очишћење живота и чистотога срца*, што све заједно омогућује даљи *присјут најузвишенијим стварима Духа ради созерцања*.

Обраћење или повратак Господу

Созерцање или виђење није само плод *вежбе духовних очију срца* већ и повратка Господу (ἐπιστροφὴ πρὸς τὸν Κύριον) који је Дух. (*А Дух (Свети) је Господ* – 2Кор 3 17). Свети Василије практично даје једну пневматолошку интерпретацију *Друже Посланице Коринћанима* 3 14-18, и *тоо* идентификацијом *Господа са Духом, односно Духа са Господом*: *Него до данас, кад се чита Мојсеј, стоји покривало на срцу њиховом; а када би се обратили ка Господу, укинуло би се покривало. А Дух (Свети) је Господ; а где је Дух Господњи онде је слобода* (2Кор 3 15-17): „Онај, дакле, који при читању Закона превазиђе слово, обраћа се Господу (Господ је овде Дух) и постаје сличан Мојсеју коме је лице услед Божијега јављања постало пресветло (Изл 34 29-30; 33-35). Предмети, наиме, што се налазе на домаку јарких боја, сами постају озрачени њиховим одсјајем. Тако се и онај који нетремице гледа у Духа донекле преображава Његовом славом у сјајније биће, јер му је срце осветљено као неким светлом, или истином што долази од стране Духа. Управо то значи реч *преображавамо се у тај исти лик, из славе у славу, као од Духа Господа*“.⁹⁵ Према томе, *обраћење Духу* рађа *просвећивање срца* истином која долази од Духа, и опет, *преображај* из

⁹¹ О Духу Светом 14, 33, 28–41.

⁹² Р. Hadot, *Exercices spirituels antiques et philosophie chrétienne. Exercices spirituels antiques et philosophie antique*, Paris, 1981, стр. 59–74.

⁹³ Платон, *Федон* 67 А, 79 CD. Федар 250 CD. Рејублика 10, 611 В–612 А. Плотин, *Енеаге* IV 3 [27] 17, 21–28 и IV 8 [6] 3, 1–4 и 4, 21–28.

⁹⁴ Василије, *О Духу Светом* 22, 53, 20–26.

⁹⁵ 2Кор 3 8. *О Духу Светом* 21, 52, 56–71.

славе у славу, који такође бива омогућен Духом. Благодарeћи овом обраћењу погледа и овом преображају срца *ми видимо* светлост.

Светлост

У спису *О Духу Светом* свети Василије Духа назива умном или разумном светлошћу која нема само ипостасни карактер. Она је $\phi\acute{\omega}\varsigma\ \iota\omicron\upsilon\eta\tau\acute{o}\nu$ – 9, 22, 26-29: извор осећања, разумска светлост која свакој разумној сили лично пружа вид просветљења ($\tau\iota\upsilon\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha\phi\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\alpha\iota$) ради проналажења истине). Свети Василије у одељку 22, IX главе свога списка, сходно *Јовану* 1, 9, поистовећује *светлост* и Логоса. Исто то чини у одељку 27, XVIII главе, сходно Псалму 35 10. *Светлост* подједнако упућује на *божанску природу* која је заједничка Ипостасима. У одељку 45. исте, XVIII главе, свети Василије наводи следећи разлог: „Ако се клањамо *Богу од Бога*, ми исповедамо и посебност Личности, и остајемо при монархији, без опасности да расточимо теологију на мноштво посебних делова, јер у Богу Оцу и Богу Јединородном се очитује, тако рећи једно обличје што се образује у једнакости по божанству. Син је, наиме, у Оцу и Отац у Сину (Јн 14 10), јер овај је као онај и онај као овај. У томе је њихово јединство. Према томе, по личним одликама обојица су један и један, док су по заједништву природе једно“.⁹⁶

Ето како нам је показано да поштовање Бога Оца и Бога Јединородног Сина није поштовање два посебна бога. Једноставно, реч је о једном божанском обличју ($\mu\iota\acute{\alpha}\ \mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$) које се созерцава и поштује у обојици. Практично, обојица постоје у *обличју Бога*. Израз *обличје* узет је из Посланице Филипланима 2 6, и он је, у складу са списом *Против Евномија*, карактеристика *својства* ($\iota\delta\iota\omicron\tau\eta\varsigma$) божанске суштине. Тамо свети Василије каже: „Ја дакле подржавам то да је *будући у обличју Божијем* (Фил 2 6) истозначно са изразом *бити у суштини Божијој*. И поново, израз *узевши образ слуге* (Фил 2 6) свакако представља својство ($\iota\delta\iota\omicron\tau\eta\varsigma$) божанске суштине: *Ко је видео мене – каже – видео је Оца*“ (Јн 14 9).

При свему томе свети Василије у спису *О Духу Светом* не говори о *својству суштине*, па израз $\iota\delta\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ резервише за *својство Личности* ($\iota\delta\iota\omicron\tau\eta\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\omicron\sigma\omega\tau\omega\nu$). Он прави разлику између Личности и онога што је *заједничко природи* ($\tau\acute{o}\ \kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\nu\ \tau\eta\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$).⁹⁷ Сходно својству Личности постоји

⁹⁶ Исто, 18, 45, 5–14.

⁹⁷ J. D. Zizioulas, *The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*, у: Credo in Spiritum Sanctum, Atti del Congresso teologico internazionale di

конумерација или збрајање Оца и Сина: *Они су један и један*; сходно пак заједничком (имениоцу) природе, *обојица нису друго до један*. Наиме, свети Василије прави разлику између онога што је *заједничко њприроде* (τὸ κοινὸν τῆς φύσεως), у коме и у чему су два или обојица једно (τὸ ἓν), и онога што је *заједница обожјења* (ἡ κοινωνία τῆς θεότητος), у коме и у чему влада јединство (ἑνωσις).

Враћамо се Псалму 35 10, у коме је употреба светлости аналогна: светлост је оно што се созерцава, то јест, она је Логос. У њој је светлост која је Отац, извор сваке светлости, у светлости која је Дух-Свети Дух који је неодвојив (ἄχώριστον – *О Духу Светиом* 16, 37 1-3) од гледања Логоса, јер је „*нужно да се узрок гледања опажа заједно са оним што се гледа*“.⁹⁸

Онима који Духу желе да ускрате заједничку славу и прослављање *са* (σύν) Оцем и Сином, свети Василије одговара: „Зар има смисла да проналазимо друго место за Духа пошто смо већ напустили оно које је одредио Господ, и да ускраћујемо славу Духу који је у свему скопчан са божанством: – у исповедању вере, у искупитељном крштењу, у чудејствовању, у пребивању са светима, у харизмама што их Он даје послушнима?“⁹⁹ Тако, *Боџ је светлостѣ* (1Јн 1 5) и у *светлостѣ* Духа ми *видимо светлостѣ* Логоса, и у *Њему, Оца светлостѣ* (Јк 1 17).¹⁰⁰

Д е о III

ОВАПЛОЋЕЊЕ ЛОГОСА

(икономијска ѡсѣавка)

Уводно размѣрање

Аполинарије (Млађи), епископ Лаодикије Сиријске (310–390), зачетник је христолошке јереси широких размера у Цркви у IV-ом веку, познате као аполинаризам. Његово злочестиво учење односи се на личност Спаситеља Христа као историјског Исуса Христа, и на остварење Њего-

Pneumatologia, Città del Vaticano, 1983, стр. 32–55. Y. DE ANDIA, *Esprit Saint, Seigneur et Donateur de vie*, у: Communio, 11 (1986) 40–56.

⁹⁸ *Исѣо*, 26, 64, 19–20.

⁹⁹ *Исѣо*, 42, 55, 21–26; 45, 55, 21–26.

¹⁰⁰ Ysabel de ANDIA, *Dans la lumière nous verrons la lumière* (Ps 35 10). *L' illumination par l' Esprit – Saint dans le De spiritu Sancto de saint Basile*, у: MUSTIQUES D' ORIENT ET D' OCCIDENT, SPIRITUALITÉ ORIENTALE, No 62, стр. 57–75.

вог спаситељског дела.¹⁰¹ Иначе, Аполинарије је запамћен као онај који је од почетка био ватрени поборник *никејске вере* и њеног израза *ομοουσιος* – *ὁμοούσιος*, и као пријатељ Атанасија Великог. Свој таленат писца и песника он је ставио у службу одбране *никејске вере* од аријанске јереси, и то толико успешно да је, по признању аријанског историчара Филосторгија, једини он, уз два *Καίσαδοκιјца*, Василија Великог и Григорија Назијанзина, био у стању да се супротстави аријанцу Евномију. Управо ће њега, као приврженог светом Атанасију Великом, епископ лаодикијски Георгије одлучити од Цркве (342. г.). Међутим, православни у Лаодикији ће га већ као свештеника изабрати за епископа, 360. године. Аполинарије се такође борио и против Јулијана Апостате и неоплатоничара Порфирија побијањем њихових антихришћанских ставова. Њега ће као црквену личност и писца ценити познати савременици из црквених кругова, међу којима и свети Василије Велики. Млади Василије му се обратио писмом (око 360. г.), захтевајући од њега објашњење значења никејског израза *ομοουσιος*. „Аполинарије је тада отписао Василију, али својим учењем о Светој Тројици он ипак није задовољио Василија, па су они после размене, изгледа само по једног писма, прекинули даљу преписку. Аполинарије је, наиме, као изразити дијалектичар исувише теоретисао о Светој Тројици. Светом Василију се учинило да његова интерпретација није право тумачење црквене вере у Свету Тројицу. Касније ће и свети Григорије Богослов замерати Аполинарију на извесним његовим схватањима о Тројици (Григоријева *Писма* 100, 101)“.¹⁰²

У борби са аријанизмом Аполинарије је запао у крајности које ће се испољити у његовој христологији (у учењу о Христовом оваплоћењу).¹⁰³

¹⁰¹ Видети *Χριστολογία* у: Νίκου Ἀ. Μαρσοῦκα, *ὀρθοδοξία καὶ αἵρεση*, Θεσσαλονίκη 1992, стр. 281–284. Σωκράτους, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* 2, 46. PG 67, 364B; 3, 7. PG 67, 392A. Θεοδορίου Κύρου, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* 5, 3, PG 82, 100 B; 5, 9, PG 82, 1216C. Πλάτωνος, *Συμπόσιον* 202c–203a: „Θεός ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται. Α. Harnack, *Dogmengeschichte*, стр. 241. Γρηγορίου Θεολόγου, *Ἐπιστολή* 101. PG 37, 181C–184 A: „Τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον, ὃ δὲ ἦνται Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται“.

¹⁰² *Аполинарије Лаодикијски*, у: Атанасије Јевтић, *Παῖρρολογίја*, друга свеска, Београд 1984, стр. 318–319. Видети и Ἰωάννου Ὁρ. Καλογήρου, *Η ΑΝΑΚΙΝΗΣΙΣ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΚΟΥ ΖΗΤΗΜΑΤΟΣ ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΠΟΛΙΝΑΡΙΟΝ ΛΑΟΔΙΚΕΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ Δ' ΑΙΩΝΑ*, у: Ἐόρτιος τόμος τῆς χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου τοῦ Μεγάλου Βασιλείου (379–1979), Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου, Θεσσαλονίκη 1983, стр. 359.

¹⁰³ Аполинарије је неко ко је сакатио (богаљно) људску природу Христову, посебно Његов ум. Он је на место ума људске природе стављао божанскога Логоса, не прихватајући тиме потпуно оваплоћење Друге Личности Свете Тројице; у ствари, Христово оваплоћење он је прихватао само у уском смислу речи, и то на *нарочити* и необичан начин, попут Аријеве представе о створеном Логосу. У серији предавања држаних у Антиохији током

Наиме, своје погрешно учење о Христу он је почео да испољава као епископ (360 г.), па ће о њему расправљати александријски Сабор 362. године. Током 373/374. године његово погрешно учење се већ испољавало на Истоку, а 377. године он ће се одвојити од Цркве. Тих година свети Василије је тражио да Аполинарије и његово учење буду осуђени, ради чега је он писао епископима Истока и Запада (*Писмо* 242, 243). Између 374. и 381. године Аполинарије је неколико пута био осуђен на Истоку, док је на Западу осуђиван 377. и 382. године. Њега је најпре осудио велики Антиохијски сабор светог Мелетија (379. г.), а затим је исту ту осуду поновио и Други Васељенски сабор у Цариграду 381. године.

Глава I

САГЛАСНОСТ ВЕЛИКИХ – ВАСИЛИЈА И АТАНАСИЈА У ПИТАЊИМА ВЕРЕ У ХРИСТА

Нарочита обазривост у говору о оваплоћењу Логоса и намерно одбијање истраживања аспеката оваплоћења основна је одлика христологије светог Василија Великог. „Када су у питању догмати оне вере (никејске) о којима се *вѣзе* (τὰ δὲ προσυφαινόμενα) на тему о оваплоћењу Господа, будући да они превазилазе наше поимање, ми се око њих ни-

373. и 374. године, која је у то време пратио и млади Јероним, нарочито се испољило Аполинаријево учење о Христу као сасвим различито од званичног црквеног учења. Главно Аполинаријево дело у коме он развија своју христолошку теорију јесте *Ἀπόδιξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπων*. Оно се својим већим делом налази у наменском спису светог Григорија Нисийског – *Πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου Ἀντιρρητικός* (W. Jäger, Gregorii Nysseni opera, III, 1, Leiden 1958, стр. 131 и даље. PG 45, 1124 и даље). Иначе, Аполинарије у познијим периодима развоја својих идеја усваја антрополошко учење неоплатоничара и гностика о трихотомији, у складу са којим се човек састоји од тела (σάρκα), душе (σαρκικήν, ζωικήν ψυχήν) и ума (ψυχὴν λογικήν), (Νεμέσιος, ἐπίσκοπος Ἐφέσης, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* 1. PG 40, 504AB). Аполинарије са следбеницима није никако прихватао *две* природе у Христу, него је говорио: *Није један Син две* *природе*, *него је једна природа* *Бога Логоса оваплоћена* (μὴν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην – тзв. Атанасије, тј. Аполинарије (*О оваплоћењу Логоса*. PG 28, 25 и даље). Видети у: Атанасије Јевтић, *Патрологија*, стр. 320–321. Стиљанос Пападопулос, *Πατρολογία Β'*, стр. 533–538). Панајотис Христу, *ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ*, ΤΟΜΟΣ Δ', ΘΕΣΣ/ΝΙΚΗ 1989, стр. 529–532. *Apollinarianism, The Logos – Anthropos Christology, Earlier Anti-apollinarianism and the Logos – Anthropos Christology*, у: *Christ in Christian Tradition, Volume one*, by Aloys Grillmeier, S. J., London & Oxford, стр. 328–360. *Ἀπολινάριος* и *Ἀπολιναρισμός* ΠΑΝ. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, у: *ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ ΕΓΚΥΚΛΟΠΑΙΔΕΙΑ*, том 2, стр. 1113–1120. G. L. Prestige, *St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, London 1956.

ти замарамо, нити се са њима саглашавамо, знајући да када једаред изокренемо простоту вере више никада нећемо моћи речима стати на крај, јер ће нас брод противречности носити све даље и даље, па ћемо још и просте душе смућивати увођењем идеја које отуђују“.¹⁰⁴ Свети Василије овде изражава свој познати став, став сагласан схватању светог Атанасија Великог да није постојао ниједан разлог за настанак допуне или проширења Nikeјског Символа (*у никејској вери*), и то у вези са оваплоћењем Логоса. Сличној ствари (допуни и проширењу) стремили су ученици Јевстатија антиохијског на Сабору у Александрији (362), захтевајући да се Символ Сардичког сабора (343) појача додатком, али су том приликом они наишли на снажан отпор светог Атанасија Великог.

Треба истаћи у вези са Сардичким сабором¹⁰⁵ да су Западни предложили ширу верзију Символа која би опширније тумачила и поближе одређивала христолошке фразе Nikeјског Символа.¹⁰⁶ Помоћу ове проширене верзије Западни и Источни на Сардичком сабору су хтели да дају саборску формулу у извесном смислу христолошког темата по себи, односно формулу о двама елементима у Христу (божанском и човечанском) по оваплоћењу. Међутим, тај текст није био прихваћен од стране Источних православца присутних на Сабору у Сардици, и наравно, од стране самог Атанасија Великог.¹⁰⁷ Свети Атанасије Велики је махом био предострожан према наглашавању елемената људске природе оваплоћенога Логоса, односно будан за правилно поимање христолошког типа *Λόγος – ἄνθρωπος*. Он је радије прихватао тип *λόγος – σὰρξ*, наглашавајући да светописамско *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* показује *ἄνθρωπος δὲ γέγονε καὶ οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἦλθεν*.¹⁰⁸ То јест, он је наглашавао чињеницу да се Логос није оваплотио тако што је обухватио једнога човека или тако што је дошао у једном човеку, већ тако што је постао човек узимањем тела (*σάρκα*): целокупне, нераспарчане људске природе,¹⁰⁹ са циљем да

¹⁰⁴ SAINT BASILE, *Ἐπιστολὴ* 258. LETTRES III, Yves Courtonne, Paris 1966, стр. 102, 20–27. PG 32, 249 В. ЕПЕ, М. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, ΕΡΓΑ 3, стр. 270. ТВОРЕНИЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКАГО, ЧАСТЬ СЕДМАЯ, СВЯТО-ТРОИЦКАЯ СЕРГИЕВА ЛАВРА, 1902, стр. 194.

¹⁰⁵ Ἰωάννου Ὁρ. Καλογήρου, *Τὸ Τριαδικὸν Δόγμα κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα*, у: Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τόμ. ΙΓ', Θεσσαλονίκη 1969, стр. 315–316.

¹⁰⁶ Παρὰ Θεοδώρητῳ Κύρου, *Ἐκκλ.. Ἱστορία*, 6. PG 82, 1016 В.

¹⁰⁷ *Τόμος πρὸς τοὺς Ἀντιοχεῖς*, 5. PG 26, 800–801.

¹⁰⁸ *Κατὰ Ἀρειανῶν* 3, 1. PG 26, 388 А.

¹⁰⁹ *Ἰсπo* 3, 30. PG 26, 388 В–С. Веран Светом Писму, свети Атанасије не прихвата јелински дуализам, то јест поделу људске природе на *οάρκα* и *πνεύμα*.

спасе човека у оквиру тајне свога Домостроја.¹¹⁰ То значи да је свети Атанасије искључивао сваку могућност поимања оваплоћења у смислу претварања Логоса у плот (σάρκα), то јест промене Његовог божанства његовим претварањем у плот (σάρκα).¹¹¹

О овом злочестивом учењу (κακοδοξίας), или о њему сличним, био је обавештен и свети Василије. Поводом тога он пише Урвикију монахујућем: „Пошто чујем да постоје неки који изврнутим претпоставкама унаказују прави догмат о оваплоћењу Господа, ја их умољавам да се они путем твоје љубави чувају оног неумесног схватања, које неки држе, како нам је саопштено, да се бајаги сами Бог превратио у тело и да кроз Марију није прихватио Адамово месиво,¹¹² него да се Он лично претворио у материјалну природу.¹¹³ Ову пак неумесност врло је лако изобличити. Али, пошто је ова бласфемија очигледна, сматрам да је онемо који се боји Господа довољна само једна напомена; ако се Он променуо, онда са и претворио. Ово пак да буде далеко од нашега разума и од наше помисли, пошто је Бог рекао: *Ја јесам и не мењам се*.¹¹⁴ Каква нам је корист од оваплоћења ако при том наше тело, сједињено са божанством, није надвладао моћ смрти? Он је себи саставио сопствено тело, али не кроз превраћање себе самог, него тако што се оно у Њему појавило у виду задебљања или згушњавања божанске природе. Према томе, како би се необухватно божанство могло ограничити обимом малог тела ако би се целокупна природа Јединороднога трансформисала? Али ја не мислим да би ико разуман, и онај који је стекао страха Божјега могао пострадати од ове болести [...] Зато вас молимо да се подвргну црквеној исправци они који овако мисле, и да прекину да опште са јеретичима,¹¹⁵ знајући да раводушност у томе уништава наше дерзновеније пред Христом“.¹¹⁶

¹¹⁰ *Περὶ τῆς ἐνσαρκου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ Λόγου κατὰ Ἀρειανῶν* 8. PG 26, 996C–997A.

¹¹¹ *Ἀθανασίου, Πρὸς Ἐπίκτητον Καρίνου, κατὰ τῶν αἰρετικῶν ἐπιστολὴ 2*. PG 26, 1052 C–1053.

¹¹² Тесто, φύραμα.

¹¹³ Свети Василије приписује Аполинарију схватање да Син Божји није узео људско тело већ да се сам претворио у човека, то јест да је донео једну врсту небескога тела (ЕПЕ, М. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΕΡΓΑ 2, прим. 1, стр. 377).

¹¹⁴ Мал 3 5 и даље – *διότι ἐγὼ Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῶν καὶ οὐκ ὑλλοίωμαι*.

¹¹⁵ Посланица Титу 3 10. Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Grossen Kappadoziern*, Tübingen und Leipzig 1904, стр. 157–158. Видети још *Η ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΙΚΟΝΑΣ ΚΑΙ ΤΟ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΚΟ ΔΟΓΜΑ*, Καθηγητοῦ Ν. Ματσούκα, у: *L'ICÔNE DANS LA THÉOLOGIE ET L'ART*, LES ÉDITIONS DU CENTRE ORTHODOXE CHAMBÉSY, 1990, стр. 109–110.

¹¹⁶ *Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ, ΟΥΡΒΙΚΙΩ ΜΟΝΑΖΟΝΤΙ* 262.

Примећено је да свети Василије Велики не тумачи христологију као један опонент аријанизма или аполинаријанизма, него пре као критичар локалних погрешака и заблуда, или, делимичног васкрсавања докетизма. Осим у *Писму монаху Урвикију* на које смо се позвали,¹¹⁷ свети Василије о истој ствари пише и народу Созополиса.¹¹⁸ У оба ова Писма он ништа стриктно не каже о природи оваплоћенога Логоса. Његов језик остаје у границама уобичајених ограничења *ἐνανθρώπησις, σάρκωσις, ἐνσωμάτωσις*, и његове илустрације су уобичајене. „После свега тога Он се лично јавио у последње дане у телу, *родивши се од жене, који би под законом, да искуши оне који су под законом, да примимо усиновљење* (Гал 4 4-5). Тако, да није било доласка Господњег у телу, Искупител не би смрти дао цену за нас, и не би собом пресекао царство смрти. Јер, да је било нешто друго то чиме је смрт овладала а не оно што је Господ примио, смрт не би престала да дејствује, страдања богоноснога тела нам не би била на корист, Господ не би умртно грех у телу, ми умрли у Адаму не бисмо били саоживљени у Христу, нити би било пресаздано оно што је пало и усправљено оно што је оборено и усвојено Богу оно отуђено од Њега, једанпут оболело преко змије. Дакле, све ово руше они који говоре да је Господ дошао носећи небеско тело. По чему би била неопходна Света Дјева ако богоносна плот није била узета од Адамове смесе?“¹¹⁹ И следећа сентенца може показати да је кападокијска христологија блиска антиохијској концепцији: „Христово Тело је *богоносно* освећено кроз сједињење са Богом“, односно, цитирајући дословце светог Василија: „Можда (апостол Павле у Посланици Јеврејима 11 10) подразумева богоносно тело које је постало свето кроз сједињење са Богом. Дакле, на утеловљено присуство Бога треба гледати као на станиште Вишњег“.¹²⁰

Василијева христологија је концентрисанија на то да истакне божанске и антрополошке карактеристике у Христу, неголи на то да нагласи јединство личности (језиком *communicatio idiomatum*): „Ако ствари испитамо благоразумно, видећемо да Господ такође много говори људима о својим антрополошким елементима. На пример, *гај ми га њијем* (Јн 4 7) означава глас Господњи који циља на задовољење телесне потребе. Према томе, Онај који је затражио није био бездушно тело него

¹¹⁷ *Επιστολή* 262. PG 32, 968–972, 973–976. ΕΠΕ 2, стр. 376–378. SAINT BASILE, LETTRES III, Y. COURTONNE, стр. 119–120.

¹¹⁸ *Επιστολή* 261. COURTONNE III.

¹¹⁹ *Επιστολή* 261, 2, COURTONNE III, стр. 116–117. PG 32, 969 B.

¹²⁰ ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΕ΄ ΦΑΛΜΟΝ 4. ΕΠΕ, Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΕΡΓΑ 5, стр. 308. PG 29, 424B.

божанство обучено у одушевљено тело¹²¹. Христова човечанска природа са душом постала је предмет људске патње, развоја и напретка, незнања самог дана Суда.¹²² У своме *Писму* народу Созопоља¹²³ свети Василије даје објашњење стварног обима Христове људске патње. Наравно, Он није патио божанством узетим по себи. Субјекат и носилац страдања (τὰ πάθη) је тело, тело опремљено душом, или управо душа, и то утолико уколико сама она употребљава тело као вид инструмента. Тело може бити уништено; тело обдарено душом се може смарати и патити, осећати глад и жеђ. Створена душа употребљава тело као предмет туге, неспокојства и неге. Једно од овога је природно и неопходно ради животног опстанка, а друго може бити стечено путем перверзне жеље и недостатка и неизвежбаности у врлини. С обзиром на поменуте околности свети Василије говори о самом Христу; а говори да би показао стварност Његовог оваплоћења и при том показао да у Њему није било загађења чистоте, (загађења) које се среће у нашем животу: „А тврдња да људске страсти прелазе на само божанство не указује на људе који пазе на логички след идеја и који знају да су једно страдања тела, друго страдања тела одушевљеног, и опет, друго страдања душе која употребљава тело. Телу је својствено да буде сечено, да се смањује, да се растаче; телу пак одушевљеном својствено је да се замара, да осећа бол, да гладује и да осећа жеђ, да се предаје сну; а души која ради у телу својствена је туга, немир, брига, и томе слично. Од свих страдања, једна су природна и неопходна живуљки (τὸ ζῶν – човеку), а друга потичу од хулних жеља услед неуредног живота и изостанка упражњавања добродетељи. Из овога се види да је Господ примио на себе природна страдања ради потврде правог, а не привидног оваплоћења; док је страсти које долазе од зла и које скрнавe чистоту нашега живота Он одбацио као недостојне пречиствога божанства. Због тога је речено да се Он родио у обличју тела греховнога (Рим 8 3); дакле не у обличју самога тела (...), него у обличју тела греховнога. Тако дакле, иако Он узе наше тело са његовим природним слабостима (срадалношћу), Он *гријеха не учини* (1Пет 2 22). Него, као што је саму смрт која нам је Адамом предата у телу божанство прогутало, тако је и грех уништен праведношћу која је у Исусу Христу, само да ми не бисмо у васкрсењу примили тело коме је смрт надлежна и које је одговорно за грех“.¹²⁴

¹²¹ *ΑΜΦΙΛΟΧΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ* 236, 1. ΕΠΕ 1, стр. 166–167. PG 32, 877BC.

¹²² *Писмо* 236, 1–2. PG 32, 876–80.

¹²³ *Писмо* 236. ΕΠΕ, Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΕΡΓΑ 3, стр. 512–518.

¹²⁴ *Писмо* 236, 3. ΕΠΕ 3, стр. 516–518.

Довољно је јасно да Христову душу свети Василије сматра *тхеолошким чиниоцем*, и тиме као да жели да одговори аријанизму и да одбрани *Лоџоса* и његову ипervатичност (трансцендентност). Па ипак, он није примећивао све импликације или садржаје у вези са Христовом људском душом. Он се концентрисао само на то да душу заштити од свих грешних осећања, ни не размишљајући да на њу пренесе духовне одлуке, одлучујуће за наше спасење. „Било би врло грубо очекивати од Отаца четвртога века да они утемељују једну психологију Исуса и једну теологију хуманизма Христа, или једну целовиту христолошку антропологију, како бисмо ми то данас казали. Уосталом, зар смо ми бољи од Отаца?“ – поставља питање еминентни западни истраживач и изложитељ христологије кроз векове.¹²⁵

Глава II

СХВАТАЊА И АКТИВНОСТ СВЕТОГ ВАСИЛИЈА ВЕЛИКОГ У ВЕЗИ СА АПОЛИНАРИЈЕМ И ЊЕГОВИМ УЧЕЊЕМ

Без обзира на то што је свети Василије имао у виду аполинаријевско христолошко застрањење и што је предвиђао да ће оно донети опасности, он се њиме нигде није посебно бавио. Да је вредело труда предузети одређено истраживање о „мутним и мрачним питањима оваплоћења“,¹²⁶ произашлим из Аполинаријевих списа, свети Василије није порицао, али би једно такво истраживање такође изискивало много времена и списатељског рада.¹²⁷ Наводно неразвијена¹²⁸ христологија Василија Великог

¹²⁵ Видети *CAPPADOCIAN CHRISTOLOGY*, у: CHRIST IN CHRISTIAN TRADITION, Vol. I, by Aloys Grillmeier SJ, London & Oxford, стр. 367–368.

¹²⁶ *Επιστολή* 265, Εὐλογία (...), ἐπισκόποις Αἰγυπτίους ἐξορισθεῖσι 2, COURTONNE III, стр. 130, 41. PG 32, 988 A.

¹²⁷ *Исѣо*, COURTONNE, III, стр. 129, 31–33. PG 32, 985 C.

¹²⁸ Целокупан проблем односа између светог Василија и Аполинарија, светог Василија и Јевстатија Севастијског, Аеција и Јевстатија Севастијског на страницама Писама 265, 2–244–263 и 265–261–361, затим 363–362 и 364–223, 4–373–223, 6 и 223, 7–239–131, па 224, 239, 2–224, 2–224, 3, као и Омилија 'Εἰς τὴν ἀγίαν τοῦ Χριστοῦ Γέννησιν (PG 31, 1957) и 'Πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς ὅτι τρεῖς Θεοὺς λέγομεν (PG 31, 1488) јесте заморан у приличној мери, али је наравно и исфорсиран од стране научника: Karla Holl-a (*Amphilochius von Ikonium*, Tübingen 1904, стр. 143, прим. 1, стр. 153–157, 155, прим 1, стр. 372); Fr. Loofs-a (*Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius* – Briefe, Halle 1898 стр. 74, прим. 6, стр. 374, прим. 9); H. Litzmann-a (*Apollinaris von Ladicea und seine Schule*, стр. 361, 21); Ed. Schwartz-a (*Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, у *Zur Geschichte der Alten Kirche und ihres Rechts*, Gesammelte Schriften, 4. Band, Berlin 1960, стр. 61 и даље, 61–64, 62, прим 3, стр. 374, прим 12, стр. 62,

наравно да се односи на тајну божанског оваплоћења. Зато је он сотириологију, другу област христологије и тесно повезану са њом, област што се односи на Сина-Логоса по себи и на Његове вечне односе са Богом Оцем (односе иначе одређене Његовим рођењем од Оца), развио на сјајан начин у свом делу против Евномија.¹²⁹

Стално упозоравајући на докетизам као прикривену опасност, свети Василије поново осуђује старог гностика Валентина: „Ко је толико дрзак да софизмима и наводним сведочанствима Светог Писма сада започне поново да оживљава давно замукло Валентиново учење (δόγμα)?“¹³⁰ Наиме, он је самовољним издвајањем неких речи апостола Павла учио да се Господ узимањем привида слуге а не правога слуге родио у облику човека. Још је говорио да Господ себи није лично узео људску природу, то јест да није постао прави човек.¹³¹ Зато се свети Василије позива на Посланицу Филипланима: *Неђо је себе ѱонизιο узевши об-*

прим, 3, стр. 374, прим. 12, стр. 61); YVES COURTONNE-a (SAINT BASILE, LETTRES III, стр. 117, 11 и даље, 118, 11 и даље. PG 32, 969 B, 972 B, стр. 220, прим. 2, прим. 1, стр. 13, 8 – страна 14, 24 (PG 32, 828 B–C), стр. 15, 1–9 (PG 32, 829 C–832 A), стр. 17, 24–26 (PG 32, 833 C), стр. 61, 14–15 (PG 32, 893 B), стр. 61, прим. 1, стр. 19, 7–10 (PG 32, 826 C), стр. 19, 16–23 (PG 32, 837 A), стр. 19, 27 – стране 20 и 36 (PG 32, 837 A–B), стр. 76, 3–77, 15 (PG 32, 916 A–B), стр. 77, 15–19 (PG 32, 916 B–C), стр. 15, 23–32 (PG 32, 829 B–C); J. Draseke-a, H. de Riedmatten-a (*Apollinaris von Laodicea*, Grottingen 19694, с. 38 и даље); G. L. Prestig-a (*St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea*, London 1956, стр. 56–59), и то у дијалогу са православним научницима Јованом Καλογήρου (*Μαρία ή αειπάρθενος Θεοτόκος κατά την ὀρθόδοξον πίστιν*, Θεσσαλονίκη 1957, стр. 37, прим. 1), Панајотисом Χρήστου (*Ο Μέγας Βασίλειος, Βίος και πολιτεία*, Συγγράμματα, Θεολογική σκέψις, Θεσσαλονίκη, 1978, стр. 269, прим. 11, стр. 371, прим. 1, стр. 41 и даље, 95 и даље, стр. 209–210, стр. 122–123, стр. 62, 63–65), Константином Γ. Μπόνη (*Βασίλειος ὁ Μέγας*, Εἰσαγωγικά εἰς Τόμον 51-ον τῆς ἐκδόσεως τῆς ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος: Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἑκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Τόμος πεντηκοστὸς πρῶτος, *Βασίλειος ὁ Μέγας* (Μέρος Α'), Ἀθήναι 1975, стр. 117, стр. 371, прим. 1, стр. 62). Западни научници су оптужили светог Василија за искључивост према Јевстатију Севастийском, као и за припадност Аполинарију; преводилац Василијевиx Писама Yves Courtonne га је чак оптужио за гордост, односно за крут став према римској обрви, нашта су поменути православни научници реаговали одбраном светог Василија својим уласком у широку полемику са западним научницима, чији ток (ове полемике) грчки научник Ἰωάννης Καλογήρου минуциозно каналише (*ΑΙ ΣΧΕΤΙΚΑΙ ΜΕ ΤΟΝ ΑΠΟΛΙΝΑΡΙΟΝ ΚΑΙ ΤΗΝ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΝ ΤΟΥ ΑΠΟΨΕΙΣ ΚΑΙ ΕΝΕΡΓΙΑΙ ΤΟΥ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΤΑ ΤΑΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΑΣ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΠΟΛΙΤΙΚΑΣ ΑΝΤΙΠΑΡΑΘΕΣΕΙΣ ΕΠΙ ΣΥΝΑΦΩΝ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΚΩΝ ΖΗΤΗΜΑΤΩΝ*, у: Ἐόρτιος τόμος τῆς χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου τοῦ Μεγάλου Βασιλείου (379–1979), стр. 370–386); такође стр. 387–393.

¹²⁹ *Ἀνατρεπτικός τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου, Λόγος Β', Περὶ Υἱοῦ.*

¹³⁰ *Ἐπιστολὴ* 261, 2, Courtonne III, стр. 117. PG 32, 969 B.

¹³¹ Упоредити, *Исѡ*, стр. 117. PG 32, 969–972 A.

личје службе, *ἡστίαισιν ἰσχυροῦσιν* људима, и изгледом се нађе као човек (2 7); то јест, он правилно тумачи ово место, само да би изразио истину о стварности и пуноћи колико божанске суштине или природе Сина, толико и његове човечанске суштине или природе у његовом оваплоћењу.

У свом делу *Против Евномија* (књига прва) свети Василије говори на сличан начин: „Јер као што речено да је узео обличје службе (Фил 2 7) значи да је Господ суштински постао човек, тако исто и да Он постоји у обличју Божијем (Фил 2 6) значи да Он пројављује знак божанске суштине“.¹³² Изрази који наглашавају стварност људске природе Исуса Христа, као и историјски значај његовог учења и дела међу људима што стоје у сагласности са њим као оваплоћеним Логосом уопште, подударни су са свим оним што је свети Василије рекао у *Дружој беседи* (*дружој књизи*) о Сину (περὶ Υἱοῦ). Што се пак тиче самог Василијевог дела *Против Евномија* (364),¹³³ оно је његово најчувеније догматско дело.

У делу *Оповрђавање ајоложије нећобожног Евномија* (Друга књига О Сину), Василије полемиче са Евномијем и оповргава његову велику хулу против Сина Божијег: да се Он не рађа (γενᾶται) од Оца, већ да се Његова суштина (οὐσία), која није постојала – рађа (γενᾶται) вољом Оца. Евномије закључује да је сами Син произашао ни из чега (ἐκ τοῦ μηδενός) те да је Он створење (ποίημα, κτίσμα); и још да његова појава ни из чега претходи свим осталим створењима.¹³⁴ Примењујући поступак темељног побијања Евномија свети Василије се држи искључиво онога што се тиче непроменљивости нерођеног (ἀγενήτου) Оца и савечног њему, рођеног (γενήτου) Сина Јединородног. Наиме, у *Првој књизи* овога дела Василије је побио Евномијев доказ који је изазвао целокупан проблем– проблем који је створио цео један апсурд у теологији: да је нерођеност сама суштина Оца и да је она, суштина, схватљива. На основу велике постојеће разлике између појмова ἀγενήτου и αἰδίου свети Василије подсећа да се нерођеним (ἀγενήτου) назива оно што по себи нема почетка нити узрока своме постојању, док се вечним (αἰδίον) назива оно што је по своме постојању старије од сваког времена и века. Према томе бива, каже Василије, да Син није нерођен него

¹³² ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΔΟΓΜΑΤΙΚΑ, ΑΝΑΤΡΕΠΤΙΚΟΣ ΤΟΥ ΑΠΟΛΟΓΗΤΙΚΟΥ ΤΟΥ ΔΥΣΣΕΒΟΥΣ ΕΥΝΟΜΙΟΥ Α', 18, ΕΠΕ 10, стр. 98. Видети и BASILE DE CÉSARÉE, CONTRE EUNOME I, SC, стр. 236. PG, 29, 552C–553A.

¹³³ PG 29, 498–669. ΕΠΕ 10.

¹³⁴ Евномијев доказ гласи: Τὴν οὐσίαν τοῦ Υἱοῦ γεννηθῆναι μὲν οὐκ οὐσαν πρὸ τῆς ἰδίας συνστάσεως, εἶναι δὲ Γεννηθεῖσαν πρὸ πάντων γνώμη τοῦ Πατρὸς – Суштина Сина се родила а да није *ἡστίοјала* пре свога *састављења*; међутим, она се родила вољом Оца пре свега *створеног*. Ἀνατρέπτικός τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου 2, 11. PG 29, 592 В и даље. BASILE DE CÉSARÉE, CONTRE EUNOME II, SC, 305, стр. 42. ΕΠΕ 10, стр. 150.

вечан. Они међутим (Евномије и његове присталице) пошто беспочетност Оца (τὸ ἀναρχον τοῦ πατρὸς) називају вечношћу (ἀίδιον), саму беспочетност поистовећују са вечним, па пошто Син није нерођен (ἀγέννητος) онда они исповедају да исти Он није вечан.¹³⁵ Посматрано с овог аспекта,¹³⁶ као и с аспекта вечно постојећег Сина, то јест чињеницом да је Он *ὁ ὄντως ὢν* (Онај Који стварно Јесте), *ἡ πηγή τῆς ζωῆς* (извор животова), Онај Који свим бићима даје постојање,¹³⁷ христологија светог Василија захтева да буде сагледана као поседница високог степена савршенства. Али свети Василије нам током подвргавања побијању Евномијевих аргумената и софизама, са полазиштима из Новог Завета, такође говори о људској природи Господа Исуса Христа. Он дакле говори о видљивој страни његове Личности и о његовом Домостроју спасења у Телу.¹³⁸

Од осам питања која свети Амфилохије поставља светом Василију, нашу пажњу привлачи прво, као и одговор који налазимо у чувеном Писму 236, насловљеном као *ΑΜΦΙΛΟΧΙΩ ΕΠΙΣΚΟΠΩ*. Наиме, тамо је реч о Христовом незнању *дана и часа краја света и оштинтега Суда* (τὴν ἡμέραν τοῦ τέλους καὶ τὴν ὥραν)¹³⁹; о незнању Онога Који „постојећи као Бог, постаде човек по Икономији“.¹⁴⁰ Ово незнање свети Василије ставља у контекст мудрог испитивања ствари па каже да „Господ много тога говори људима са свога човечанског становишта.“ На пример: *Дај ми да њијем*¹⁴¹ јесте глас Господа који циља на задовољење телесне потребе. Дакле, видно је да Онај који тражи није био тело без душе (σὰρξ ἄψυχος) него божанство, обучен у одушевлено тело (σαρκὶ ἐμψύχῳ κεχρημένην). Тако, ако би неко и у овом случају узео да се незнање односи на Онога који најредоваши у премудрости и расиу и у милости код Бога и код људи,¹⁴² он тада не би био далеко од побожног поимања“.¹⁴³ Свети Василије се између осталог подухватио да обради и питање врста страсти (πάθη) које је Логос могао да обухвати својим оваплоћењем. У тој намери он дели страсти у три категорије (σαρκὸς πάθη – телесне σίπраси или σίπрадања, σαρκὸς ἐμψύχου πάθη – πάθη – σίπраси тела или σίπрадања са душою

¹³⁵ Цит. г., 2, 17. PG 29, 608 С. BASILE DE CÉSARÉE, CONTRE EUNOME, стр. 68–70. ЕПЕ 10, стр. 170–172.

¹³⁶ Видети XVII главу, одељак II књиге *Против Евномија*. PG 29, 605 В–608 D.

¹³⁷ XVIII глава или одељак II књиге *Против Евномија*. PG 29, 608 D–612 A.

¹³⁸ Цит. г., 2, 3. PG 29, 577 A. Исто, 15. PG 29, 601 A–B. Исто, 23. PG 29, 621 C, 624 A–B.

¹³⁹ Мт 24 36. Мк 13 32.

¹⁴⁰ Ὁμιλία εἰς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς, ὅτι τρεῖς Θεοὺς λέγομεν 4. PG 31, 149 C.

¹⁴¹ Јн 4 7.

¹⁴² Лк 2 52.

¹⁴³ Ἐπιστολὴ 236, 1. COURTONNE III, стр. 49. ЕПЕ 1, стр. 166–168. PG 32, 877–B–C).

и *ψυχῆς σώματι κεχρημένης – παθῆ – στίραστιν* душе или *στίραδα*ња која дејствују у телу). Оне се међусобно разликују јер се у свакој од ове три категорије ради о другој страсти (ἄλλα).

У вези са суштином *στίραστιν* неопходних за природни живот свети Василије изгледа сматра да је оваплоћени Господ преузео само прве две категорије *στίραστιν*:¹⁴⁴

а – својство тела је да се оно може сећи и смањивати и разлагати (τὸ τέμνεσθαι, καὶ μειοῦσθαι καὶ διαλύεσθαι),

б – својство одушевљеног тела је да се оно може замарати, осећати бол, гладовати, бити жедно, предавати се сну (τὸ κοποῦσθαι καὶ ὀδυῖσθαι καὶ πεινῆν καὶ διψῆν καὶ ὕπνῳ κρατεῖσθαι).

Својство душе пак која дејствује у телу јесте да се жалости и да тугује, да буде сетна и туробна, да јадикuje, да је неспокојна и да брине, и томе слично (λύπαι καὶ ἀδμονίαи καὶ φροντίδες καὶ ὅσα τοιαῦτα). Према томе, од свих набројаних страсти, једне су природне – неопходне за преживети, а *друге су уведене услед лошег настиројења а због неуредног живота и неупражњавања врлина* (ἐκ προαιρέσεως μοχθηροῖς, διὰ τὸ ἀνάγωγον τοῦ βίου καὶ πρὸς ἀρετὴν ἀγύμναστον ἐπεισαγόμενα).¹⁴⁵ Страсти (страдања) уведене услед неблагочестивог настиројења, или услед злог настиројења воље, свети Василије, појединачно и у целини, и без изузетка сматра злим, те их због тога држи далеко од оваплоћевога Господа и од његове душе.

Неопходно је нагласити чињеницу да се божанским оваплоћењем људске страсти не преносе нужно на божанство, односно на Логоса. То значи да *στίραστιν* (παθῶν) које поседује људска природа оваплоћенога Логоса не угрожавају његово божанство, као и то да оне нису биле у стању да у њему изазову грех: „На основу свега је очигледно да је Господ примио на себе природна страдања¹⁴⁶ за потврду истинског, а не привидног очовечења. Страдања произведена пороцима, као и она која скрнавe чистоту нашег живота; Он је одбацио као недостојна пречистотога божанства [...] Ето због чега је Он узео наше тело са његовим природним страдањима (страстима), а да није починио грех“.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Познији, и опет, не Василијев *terminus technicus* за Христове *στίραστιν* (страдања) познат је као *беспрекорне στίραστιν* (τὰ ἀδιάβλητα πάθη).

¹⁴⁵ *Επιστολή* 261, 3, Courtonne III, стр. 117–118. PG 32, 972 AB.

¹⁴⁶ Непорочне или беспрекорне страсти.

¹⁴⁷ *Επιστολή* 261, 3, Courtonne III, стр. 118. PG 32, 972 AB. Jacques Liébaert, у: *Christologie*, у серији Michael Schmaus und Alois Grillmeier, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band II, Faszikel Ia, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1965, стр. 76–77. Ὁλυμπίας Παπαδοπούλου – Τσανανᾶ, *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*, Θεσσαλονίκη 1970, стр. 84.

Трећа катџеџорија сѣрасѣи и једна еѣисѣемолошка аѣиорија

Из претходног текста у вези са називом страсти сврстаних у трећу категорију (πάθη – ψυχῆς σῶματι κεχρημένης λύπαι καὶ ἀδημονίαι καὶ φροντίδες καὶ ὅσα τοιαῦτα – сѣрасѣи душе које делују у телу: оѣечаљеносѣи, несѣокојсѣиво, бриџе и ѣоме слично) следи да су неке од њих природне и неопходне живом бићу, а да друге исходе из злог настројења као наставак једног неуредног живота у коме се не практикује врлински живот. По речима светог Василија, све страсти из треће категорије су без разлике зле (κακά), и оне саме по себи не заузимају баш никакво место у души Исуса Христа. Ово нас одводи закључку да Василије у складу са овде промишљеним и реченим апсолутно не допушта ни једну реч о психологији Христове душе.

Jacques Liébaert анализира горе наведени текст светог Василија и примећује следеће: „Из овога текста производи да су природне и неопходне страсти једног живог бића исте страсти како тела (τῆς σαρκός) тако и одушевљеног тела (τῆς ἐμψύχου σαρκός). Насупрот томе, страсти произашле из једног злог настројења воље одговарају страстима душе (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) па их Василије, очигледно, без поговора сматра злим. У овим околностима очовечени Логос је могао да обухвати само природне страсти (τὰ φυσικά πάθη), док су му страсти душе остале стране. Одатле треба закључити следеће: или Василије Христову душу сматра немоћном (ἀνεπιτήδευτον – неискусном, неизвежбаном, неподесном, непритворном, несклоном домишљању, некомплицованом, неискомплексираном) непријемчивом за страсти (leidensunfähig), или у његовом богословљу она (душа Христова) не заузима баш никакво место. У сваком случају он је био мало расположен да осазна (упозна, призна, истражује) људску психологију у Христу“.¹⁴⁸

Ὀλυμπία Παπαδοπούλου – Τσιανᾶ примећује на основу истога текста: „Прве две врсте (Василије) сматра природним и неопходним због телесне природе човекове, док на трећу гледа као на ону која потиче од злобног (недобронамерног) настројења. Изгледа да је Господ прихватио природне страсти (страдања) да би потврдио реалност своје (човечанске природе), док је зле страсти одбацио [...] као недостојне свога пречистога божанства“.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Jacques Liébaert, *Christologie*, стр. 76–77.

¹⁴⁹ Ὀλυμπίας Παπαδοπούλου – Τσιανᾶ, *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*, стр. 84, прим. 3. Видети Βασιλείου, *Περὶ Εὐχαριστίας* 5. PG 31, 228B–229A и *Εἰς* 48 *Ψαλμὸν* 4. PG 29,

Закључна реч

По угледу на светог Атанасија, свети Василије је изразио хришћанску идеју да је пад изменио ход човечанства и целокупне твари али да га није обесмислио. Адамови потомци наслеђују самога Адама са његовим слабостима јер се његова природа налази у њиховој. Адам и његови потомци се прожимају тако да сваки новорођени носи ону природу коју је Адам као први изложио труљењу. Дакле, у своме ходу ка животу човечанство се обрело на путу к смрти, или од нетрулеживости ка спутаности везама времена и простора које постају све теже и теже за кидање. Оно за чим се дезорганизовани човек нуждава није одређење од тих веза него поновно успостављање поретка кроз једну обнову и пресаздање. У тим околностима је било неопходно да се неко ко је извана, и истовремено избавитељ, огласи – *Да се огласи Бог над божевима, Господ да говори и да дозива земљу од истока сунчанога до запада, Бог да се јави са Сиона, који је врх красотије, и да покаже спасење Божије* (Пс 49 1, 2, 23).¹⁵⁰

Тема идентитета Спаситеља и Икупитеља заузима централно место у целокупној хришћанској теологији, и то посебно у светоотачком формулисању истога; суштина хришћанства управо на њему стоји или пада. Ко је могао бити Он – Икупитељ и Спаситељ? Свакако Бог, један од Тројице и Син Божији.¹⁵¹ Икономија није остварена кроз Сина преко чистог божанства – директно, него у јединству са човеком. Оно што у овом случају свети Василије Велики посебно наглашава јесте стварна потреба људске природе да се Син сједини са њом. Наравно, Бог је могао пронаћи много начина спасења, али би и у свим тим случајевима било неопходно да се у свима њима не заобиђе људска природа.

Оваплоћење Бога и личност Богочовека се објашњава на следећи начин: претензија наше самовласности иде дотле да ако човек не може сам да обезбеди спасење онда да постане дужан да се у њега уклопи активно и страсно (с једне стране као природа која партиципира у Спаситељевом делу нашавши се у органској вези са њим, а с друге стране као она која је Божјом страном подигнута до саме божанске сфере). Јер да људска природа

441С. У *првој беседи* он говори о сузама Господњим за његовим умрлим пријатељем Лазаром, а у *другој* о саможивоту, сили, неуморној природи која се труђаше у овом животу – о самом Исусу који уморан од путовања сеђаше на извору (Јн 4 6). Видети: Ἰωάννου Ὁρ. Καλογήρου, *Χριστολογία Μεγάλου Βασιλείου*, у: Ἑόρτιος τόμος τῆς χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου τοῦ Μεγάλου Βασιλείου (379–1979), Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1983, стр. 399–400; посебно стране 393–398 и 387–393.

¹⁵⁰ Μ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ *ΟΜΙΛΙΑ Γ' ΕΙΣ ΤΟΝ ΜΗ' ΨΑΛΜΟΝ*. ΕΠΕ 5, 3, стр. 328–332.

¹⁵¹ διὰ τοῦ Υἱοῦ οἰκονομία (Περὶ Ἀγίου Πνεύματος 8, 18).

није учествовала у спасоносном делу и да је нешто друго било средство које би Син узео да кроз њега или у њему сиђе с Небеса у свет, на пример врсту небескога тела, спасење човека не би било остварено: „Јер ако би оно што је било побеђено смрћу било једно, а оно што је Господ узео, друго, смрт не би престала да делује, страдања богоносне плоти нам не би била на корист, Господ не би умртно грех у телу; ми, умрли у Адаму, не бисмо били саоживљени Христом; оно што је пало не би било пресаздано, оборено се не би усправило, отуђено од Бога змијином обманом не би било усвојено од стране Бога. Дакле, све ово разарају они који тврде да је Господ дошао с небеским телом“.¹⁵² Аполинаријев проблем између једног небеског тела (οὐρανίου σώματος) и једне земаљске плоти (ἐπιγείου σαρκός) решили су кападокијци принципом позајмице или узајамности: τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον – спасење људске природе кроз људску природу.

Божанство Сина се није претворило у тело (σάρκα), и опет, тело (σάρξ) није прогутано од стране божанства. Божанство је сачувано неповређеним и целим, и оно је само које је освештало тело. На тај начин је земља примила Сина Који је заувек остао на небесима. Оваплоћење које је сјединило Бога и човека сачињава основ спасења човека и довршава стални покрет Бога ка човеку. Од свега што се налази у природи и што се у њој дешава (чуда природе, излазак Сунца, месечеве мене, промене годишњих доба) ништа довољно снажно не сведочи о чудесности Божијих моћи колико само оваплоћење и божански сплет са смрћу кроз тело (διὰ τῆς σαρκός).¹⁵³ Свети Василије даје Христу сва имена установљена библијском и отачком предношћу, и која су сва повезана са његовим спаситељским делом. Он је: *врати* (θήρα), *јуи* (ὁδός), *хлеб* (ἄρτος), *чокои* (ἄμπελος), *иасиир* (ποιμήν), *свеишлоси* (φῶς), *лекар* (ιατρός), *васкрсење* (ἀνάστασις), *искуишлел* (λυτρωτής), *сиасишлел* (σωτήρ), *учишлел* (διδάσκαλος), *архијереј* (ἀρχιερέυς).

Василије на извештан начин приказује спасење као ослобођење човека поробљеног ђаволом; спасење путем скупцоног откупа – очиститељног и умилоствивљујућег приноса Богу – крви Христове.¹⁵⁴ Увек доследан Светом Писму, свети Василије тумачи одговарајуће место код апостола Павла у *Посланици Римљанима* (3 23-24) и у *Првој посланици Коринћанима* (7 23). Једна друга слика у вези са темом Христове жртве јесте она о срушеном и поново подигнутом зиду.¹⁵⁵ А срушени зид или људску природу

¹⁵² Ἐπιστολὴ 261, 2. SAINT BASILE, LETTRES III, стр. 116–117.

¹⁵³ Περὶ Ἀγίου Πνεύματος 8, 18.

¹⁵⁴ Εἰς 48 Ψαλμὸν 3. ЕПЕ 5, стр. 328–332. Такође Εἰς 61 Ψαλμὸν 3, ЕПЕ 5, стр. 386.

¹⁵⁵ ΟΜΙΛΙΑ IB' ΕΙΣ ΤΟΝ ΕΑ' ΨΑΛΜΟΝ 3. ЕПЕ 5, стр. 384.

није било могуће обновити без претходног потпуног обарања њега са-мог. Помоћу Христове крви зид је срушен, а Његовим васкрсењем он је подигнут да би постао неразрушив. Тако дакле, Крст је био рат, а васкрсење потврда победе.

Христова човечанска природа која представља целокупан људски род узнела се до Божијега престола, омогућивши тако сваком човеку да постигне исто. То је католичански плод оваплоћења: „Бога и Спаса нашега повест о икономији у вези са човеком састоји се у човековом одазиву из стања палости, као и у његовом усправљању ради повратка из отуђености у присност са Богом. Тога ради је и боравак (ἐπιδημία) Христа са телом сама јеванђелска потврда о Његовом делу: делу страдања, крста, гроба, еда би спашени човек кроз уподобљење Христу стекао исконско усино-вљење“. ¹⁵⁶ Наиме, грех је изазвао пад за којим је уследио позив да се из њега устане, а тиме и из стања смрти. Позив пак да се устане из смрти и да се прими ново рођење – или да се васкрсне, јесте потврда бесмртности и обећаног нам вечног живота. ¹⁵⁷ Међутим, то ново остварено стање садржаваће нешто посебно у поређењу са древним, рајским стањем. У њему неће бити промене на горе; оно ће бити осигурано као неуништиво; у њему неће моћи бити речи о било каквој вољи за поновним падом или било каквој пријемчивости за било чим паду сличном. ¹⁵⁸

РЕЗИМЕ

Христологија, или велика проповед светог Василија Великог о Господу Исусу Христу, али и о човеку, омеђена је темама смирења и славе. Кључне мисли те његове велике проповеди налазимо у одломку његове *Омилије о смирењу* (3). *Која је истинска похвала и шта човек чини великим?* – пита свети Василије, и одговара речима светог пророка Јеремије: *Нека се хвали онај који жели да се хвали. Али мора схваћити и знати да сам ја Господ* (9 24). *Ето величине човекове, славе и величанства: да (човек) сјозна стварну величину, да прионе уз славу и да њу сушћу заштити од Господа. И апостол каже: Ко се хвали у Господу нека се хвали* (1 Кор 1 31), *говорећи да нама Христос постоје премудрости од Бога и праведности и освећење и избављење* (1 Кор 1 30), *еда би се, као што је написано, Онај који се*

¹⁵⁶ Περὶ Ἀγίου Πνεύματος 15, 35. ЕПЕ 10, стр. 366.

¹⁵⁷ ΕΙΣ ΤΟΝ ΕΛ΄ ΨΑΛΜΟΝ 3. ЕПЕ 5, стр. 384–385.

¹⁵⁸ Упоредити са: *Ο ΧΡΙΣΤΟΣ ΚΑΙ Η ΕΚΚΛΗΣΙΑ*, у: ΠΑΝ. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *Ο ΜΕΓΑΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ* 1978, стр. 271, 266–270. ΠΑΝΑΓ. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ, *ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ*, ΤΟΜΟΣ Δ΄, стр. 66–68.

хвали у Госпоу хвалио (1Кор 1 31). Јер заиста је савршена и пуна само она похвала која је похвала по Богу, то јест када се неко не хвали својом праведношћу него зна да лично оскудева у истинској праведности и да је оправдан самом вером у Христа. И Павле се хвали презирањем своје праведности, изражећи је пак од Бога кроз Христа њућем вере: Да познам Њега и силу васкрсења његова и удео у његовим стварањима, саобраћавајући се смрти његовој, еда бих како досиђао у васкрсење мртвих (Фил 3 10-11). Сваки вид жордостии овде се суновратио (...). Имајући првине овога (будућега живота у Христу), ми се у њему већ налазимо још овде будући, да бисмо за целокупног проживљавали у благодати и у даровима Божијим. А Бог је онај који чини у нама и хтећи и творићи по његовом благоволјењу (Фил 2 13). Још је Бог кроз Духа открио своју мудрост којом је унапред одредио нашу славу.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Τοῦτο ὕψος ἀνθρώπου, τοῦτο δόξα καὶ μεγαλειότης, ἀληθῶς γινῶναι τὸ μέγα καὶ τούτῳ προσφύεσθαι καὶ δόξαν τὴν παρὰ τοῦ Κυρίου τῆς δόξης ἐπιζητεῖν. Λέγει δὲ ὁ ἀπόστολος: Ὁ καυχώμενος ἐν Κυρίῳ καυχάσθω, λέγων, ὅτι Χριστὸς ἡμῖν ἐγενήθη σοφία ἀπὸ Θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις, ἵνα καθὼς γέγραπται: Ὁ καυχώμενος ἐν Κυρίῳ καυχάσθω (1Κор 1 31, 30). Αὕτη γὰρ δὴ ἡ τελεία καὶ ὁλόκληρος καύχησις ἐν Θεῷ, (ὅταν δηλαδὴ δὲν καυχᾶται κανεὶς διὰ τὴν δικαιοσύνην του), ἀλλ' ἔγνω μὲν ἐνδεῇ ὄντα ἑαυτὸν δικαιοσύνης ἀληθοῦς, πίστει δὲ μόνῃ τῇ εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένον. Καὶ καυχᾶται Παῦλος ἐπὶ τῷ καταφρονῆσαι τῆς ἑαυτοῦ δικαιοσύνης, ζητεῖν δὲ τὴν διὰ Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει: Τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἰ πως καταντήσῃ εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν (Φιλιππ 3 10-11). Ἐνταῦθα πέπτωκε πᾶν ὕψος ὑπερηφανίας. Οὐδὲν ὑπολέλειπται σοι πρὸς ἀλαζονείαν, ὦ ἄνθρωπε, ὃ τὸ καύχημα καὶ ἡ ἐλπίς ἐν τῷ νεκρῶσαι μὲν πάντα τὰ σεαυτοῦ, ζητῆσαι δὲ τὴν ἐν Χριστῷ ζωὴν τὴν μέλλουσαν, ἧς ἀπαρχὰς ἔχοντες, ἥδη ἐν τούτοις ἐσμέν, τὸ ὅλον ἐν χάριτι ζῶντες καὶ δωρεᾷ Θεοῦ. Καὶ Θεὸς μὲν ἐστὶν Ὁ ἐνεργῶν ἐν ἡμῖν καὶ τὸ θέλει καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας (Φιλιππ 2 13). Θεὸς δὲ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν τὴν προσωρισμένιν εἰς δόξαν ἡμῶν ἀποκαλύπτει διὰ τοῦ ιδίου Πνεύματος, Θεὸς δὲ τὴν ἐν πόνοις δίδωσι δύναμιν.