

Дирк Краусмилер
Queen's University Belfast

Леонтије Јерусалимски – теолог седмог века

Abstract. Аутор изнова процењује аргументе које су предочили Ришар и Луфс и брани Луфсово датирање Леонтијеве расправе *Против монофизита* у време после 570. године. Новим доказима он омогућава да датирамо несторијанску расправу коју Леонтије цитира у време после 612. године, а Леонтијеву расправу *Против Несџоријанаца* у време после 614. године. Сходно томе, Леонтије Јерусалимски не припада добу Јустинијана како је Ришар предлагао и што су научници током последњих педесет година узимали као готову ствар. Уместо тога, он се мора посматрати у потпуно другачијем контексту седмог века. Овим се отвара пут новом тумачењу које би пре свега требало да се фокусира на иновативна обележја Леонтијеве теологије, него на наглашавање заједничких елемената између њега и аутора из средине шестог века.

Према* рукописној традицији, „свемудри монах, господин Леонтије Јерусалимски“, аутор је две теолошке расправе: *Против несџоријанаца* и *Против монофизита*.¹ Као што се види из наслова, Леонтије је био један од оних послехалкидонских теолога који су свој задатак видели у одбрани христологије, онако како је она дефинисана на Халкидонском сабору, од напада несторијанаца и монофизита.

Отежавајућа околност у настојањима да се прецизније одреди време када је живео Леонтије Јерусалимски јесте мали број упућивања на њега у другим изворима, као и одсуство јасних показатеља у његовим текстовима. Ово објашњењава чињеницу зашто су научници који су се подробно бавили овим питањем дошли до одговора који се у многоструку разликују. Фридрих Луфс (Friedrich Loofs) је тврдио да је расправа *Против монофизита* написана између 580. и 620. или 640. године.² Његове тврдње је одбацио Марсел Ришар (Mar-

* Dirk Krausmüller, „Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7th century“, *The Journal of Theological Studies*, 52 (2001) 637-657.

¹ *Contra Nestorianos*, PG, 86, 1399-768i.; *Capita triginta contra Monophysitas*, PG, 86, 1769.-901.; уп. наслове у PG, 86, 1390. и 1769: *Τὸ ὑπὸ πανσόφου μοναχοῦ κ̅ϋρ̅ Λεοντίου τοῦ Ἱεροσολυμίτου*.

² F. Loofs, *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*, Texte und Untersuchungen, св. 3 (Leipzig, 1888.), стр.1-2.

cel Richard) који је у свом чланку из 1994. год. предложио време између 536. или 538. и 544. године.³ Током последњих педесет година, сви научници који су писали о Леонтију прихватили су Ришарове закључке.⁴ Разлог оваквог успеха је очигледан. Датирајући ове две расправе, Луфс их је сматрао обичним ревизијама (прегледима) текстова једног аутора из раног шестог века, Леонтија Византијског. Међутим, његову разрађену теорију о повезаности двојице Леонтија убедљиво је побио Ришар који је, коначно, успоставио Леонтија Јерусалимског као самосталног аутора.⁵ Тако је новоуспостављено Ришарово датирање прихваћено као саставни део његовог оповргавања те, од тада, никада није ни било подвргнуто подробнијем испитивању⁶. На тај начин је дошло до превиђања чињенице да се Луфсово датирање ове две расправе у каснији период не обезвређује аутоматски прихватањем Ришарових закључака по којима оне нису само каснији преписи раније насталих текстова. У овом чланку ћу покушати да поново преиспитам аргументе двојице научника и да, на крају, представим и нове доказе који ће нам можда допустити да дођемо до одређенијег закључка када је у питању датирање Леонтија Јерусалимског.

Будући да има више смисла разматрати Луфсову хипотезу истовремено са Ришаровим покушајима да је побије, почећу са разматрањем аргумената

³ M. Richard „Leonce de Jerusalem et Leonce de Byzance“, *Melanges de Science Religieuse*, I (1944.) стр. 35.-88.; репринт у M. Richard, *Opera Minora*, 3 (Turnhout, Leuven, 1977.) бр. 59.

⁴ *Communis opinio* је изразио A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 2/2: *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert* (Freiburg, Basel, Wien, 1989), стр. 289.: „Das Schrifttum des Leontius von Jerusalem muß in die Jahre zwischen 536 (538) und 543/544 verlegt werden“; уп. белешку 14 са упућивањем на Ришара, као и листу секундарне литературе све до 1980-их, укључујући и радове Helmer-a, Moeller-a и Basdekis-a који сви следе Ришарово датовање Леонтија. Ово се није променило ни у најскоријој секундарној литератури: G. Röwekamp, „Leontius von Jerusalem“, у S. Döpp и W. Geerlings ed., *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg, Basel, Wien, 1998.), стр. 394-5, нарочито 394. P. Gray, „Through the Tunnel with Leontius of Jerusalem. The Sixth-Century Transformation of Theology“, у P. Allen и E. Jeffreys ed. *The Sixth Century. End of Beginning*, Byzantina Australiensia, IO (Brisbane, 1996.), стр. 186-96, нарочито стр.186 где је Леонтије датиран у време пре Сабора у Константинопољу, 553. K.-H. Uthemann, „Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians“ у J. van Oort и J. Roldanus ed., *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon* (Leuven, 1998) стр. 54-122, нарочито стр. 59, где је Леонтије датиран у време владавине Јустинијана. Нисам имао увида у рад L. Abramowski, „Zwei Entwürfe nachchaldedonischer Christologie: Leontius von Jerusalem und Leontius von Byzanz“, у J. van Oort и J. Roldanus ed., *Die Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon* (Kampen, 1995.). Уп. међутим, L. Abramowski „Ein nestorianischer Traktat bei Leontius von Jerusalem“, III *Symposium Syriacum*, 1980. *Orientalia Christiana Analecta*, 221 (Rome, 1983.) стр. 43.-55. нарочито стр. 43, где Абрамовски прихвата Ришарово датирање.

⁵ Ни M. Ришар, међутим, није могао одолети да не поистовети нашег аутора са једним од бројних Леонтија који се спомињу у изворима из тог периода. Уп. „Léonce de Jérusalem“, стр. 88. Будући да су ова поистовећивања само нагађања, нећемо се бавити њима у овом чланку.

⁶ Чини се да се са овим слажу чак и они аутори који прихватају Loofs-ву генералну хипотезу да су дела Леонтија Јерусалимског само пуке ревизије дела Леонтија Византијског. Уп. S. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontius von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken geistesgeschichte* (München, 1968.), стр.15. „Die scharfe Kritik, die dem Werk von Loofs in der Vergangenheit zuteil wurde, hat ohne Frage...chronologische...Unklarheiten aufgehehlt“.

које Ришар износи у корист свог датирања. Ришар почиње од одломка из *Florilegium*-а *Προίσις μονοφυσικῆς*, у којем Леонтије даје цитат из текста који су његови противници приписивали папи Јулију, али који је „Јован, епископ скитополски, који се бавио веома старим записима Аполинарија (епископа Лаодикије), пронашао ту, од речи до речи“⁷. Напоменувши да се епископ Јован везује за период од 536. до 550. године, Ришар тврди да се и Леонтије мора датирати у исти период⁸. Овај аргумент претпоставља да је Јован још увек био жив у време писања *Προίσις μονοφυσικῆς*. Међутим, Леонтијева реченица само упућује на ово Јованово откриће као на оно које припада неодређеном времену у прошлости. То значи да можемо само извести закључак да је Јован већ био рукоположен за епископа у време када је Леонтије писао своју расправу, али не и колико је времена од тада прошло⁹. Сходно томе, први *terminus ante quem* који Ришар успоставља за Леонтија је неоснован.

Ово морамо имати у виду када разматрамо Ришаров други покушај да успостави *terminus ante quem*¹⁰. Он је заснован на Леонтијевом неоглашавању (ћутњи, прим. прев.) поводом полемике око *Три Појлавља*. Ришар примећује да се *Три Појлавља* не спомињу чак ни тамо где би упућивање на њих било очекивано као, на пример, у једном од поглавља из *Προίσις монофυσικῆς* у којем Леонтије побија тврдње својих противника да је Халкидонски сабор неважећи.¹¹ На основу овог запажања он закључује да је Леонтијева расправа морала претходити овој полемици¹². Међутим, аргумент заснован на закључцима о томе шта је аутор требало или није требало да каже, нужно је проблематичан¹³. Због тога Ришар покушава да га поткрепи скретањем па-

⁷ PG, 86, 1865. C 1-4: Ἰωάννης δὲ ὁ τῆς Σκυθολόλου ἐπίσκοπος φιλοπονίσας ἐν τοῖς παλαιότατοις Ἀπολιναρίου συγγράμμασιν εὔρεν ἐπὶ λέξεως τὴν χρῆσιν.

⁸ Richard, „Léonce de Jérusalem“, стр. 44.

⁹ На жалост, Ришар не објашњава својим читаоцима којом је то интерпретацијом Леонтијевој реченици дошао до закључка да су Јован и Леонтије били савременици тако да је његовим читаоцима само преостало да нагађају. Једини аргумент који ми пада на памет би се заснивао на одсуству епитета попут *ἐν ἀγίοις* или *μακαρίτης* којима би се Јован изричито описао као мртав. Међутим, чак ни то се не може сматрати сигурним доказом због недостатка доследности у употреби ових епитета код аутора старијег античког периода, а и сам Леонтије их изоставља чак и у случајевима када се за некога засигурно зна да је био мртав у шестом веку. Ево само један пример: неколико редова надале, Леонтије упућује на историчара Сркве, Сократа, а не спомиње да је он умро, PG, 86, 1865. C 11-12: Σωκράτης ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ φησὶν οὕτως.

¹⁰ Ришар такође покушава да установи други *terminus post quem*. Он истиче да Леонтије упућује на Севера Антиохијског на начин који упечатљиво говори да овај монофизитски патријарх није више међу живима. Уп. Richard, „Léonce de Jérusalem“, стр. 44-45, у којем он набраја своје аргуменате. Он, дакле, утврђује 538. годину, годину Северове смрти као *terminus post quem*. Међутим, овај закључак само потврђује онај датум који је већ установио упућивањем на Јована Скитополског.

¹¹ PG, 86, 1876. D 1-1889A9.

¹² Richard, „Léonce de Jérusalem“, стр. 46.

¹³ Овде треба напоменути да је Луфс одбио аргумент заснован на Леонтијевом ћутању око „Три Поглавља“ као неуверљив. Уп. Loofs, *Leontius von Byzanz*, стр.182.

жње на начин на који се Леонтије бори против оптужби да су неки од учесника Халкидонског сабора несторијанци¹⁴. Леонтијев одговор почиње речима: „Признајмо им то зарад аргумента...“¹⁵. Наставља тврдећи да, чак и кад би то било тачно, валидност Халкидонског сабора не би била доведена у питање јер је и на Никејском сабору било учесника јеретика па ипак су га монофизити сматрали важећим¹⁶. Из оваквог расуђивања Ришар закључује да је расправа *Против монофизита* морала бити написана пре 544. године када је Јустинијан по први пут званично осудио Теодора Мопсуестијског, Теодорову полемику са Кирилом Александријским и писмо Марису које се приписује Иви Едеском.¹⁷ Он истиче да је Јустинијан у свом едикту бранио став да су се епископи Кира и Едесе оградиле од својих властитих јеретичких списа пре 451. године да би доказао да су сви учесници Халкидонског сабора били правоверни. Према томе, неприхватљиво би било да је Леонтије дао за право монофизитима по овом питању после 544. године јер би то значило супротстављање званичном ставу и излагање ризику царског прогона¹⁸.

Већи број примедби може бити упућено оваквом закључку. Пре свега, пажљивијим читањем Леонтијевог аргумента открива се да он не прихвата тврдњу монофизита да су јеретици учествовали на Халкидонском сабору. Управо супротно, он тврди да је то лако оповргнути¹⁹. Он им само даје за право „зарад аргумента“ и тиме прави увод у другачије размишљање, за које сматра да би било убедљивије за његове противнике²⁰. Као друго, могло би се расправљати о томе да ли се ситуација обичног монаха Леонтија могла поредити са ситуацијом једног тако истакнутог лика, попут папе Вигилија, на чију се несталност Ришар позива када даје пример опасности која проистиче из неодређене позиције²¹. Трећа примедба је много значајнија: начин на који Ришар износи своје аргументе јасно указује на то да он узима као готову чињеницу да је Леонтије писао у Јустинијаново време²². Ришар сматра да за то има оправдање јер мисли да је већ датирао Леонтија у време пре 550. године

¹⁴ PG, 86, 1877B7-8.

¹⁵ PG, 86, 1877B9-10.

¹⁶ PG, 86, 1877B11-1880B7.

¹⁷ За расправу о полемици уп. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 2/2, стр. 438.-84.

¹⁸ Richard, „Léonce de Jérusalem“, стр. 46.

¹⁹ PG, 86, 1877B10-11: τὸ γὰρ εὐκαθαίρετον τοῦ λόγου εἰδότες.

²⁰ Треба приметити да се иста формула јавља у *Против Несторијанаца*. Уп. PG 86, 1729B2-3: δεδῶσθω γὰρ φασὶ κατὰ συνδρομήν. Овде је користи Леонтијев противник, несторијанац, који поново прави овај уступак само ради аргумента.

²¹ У „Léonce de Jérusalem“, стр. 47. чини се да Ришар преувеличава концепт „полиције мисли“ под Јустинијаном.

²² Ово се нарочито види када Ришар одбацује могућност да је Леонтије могао писати „неколико година после“ 544. Уп. Richard, „Léonce de Jérusalem“, стр. 47.: „or cette attitude, aisée avant 544 est devenue dangereuse dès la publication de l'edit contre les Trois-Chartres et parfaitement intenable quelques années plus tard.“ После овога следи упућивање на папу Вигилија (+555).

упућивањима на Јована Скитопољског²³. Али, како смо већ видели, овај *terminus ante quem* је неодржив. Последица тога је да Ришаров закључак више није уверљив јер сада исто тако можемо претпоставити да је Леонтије писао у много касније време, након што се полемика већ стишала.

Подршка овом алтернативном објашњењу се може дати кад се упореди Леонтијева расправа *Προίσις μονοφυσισμῶν* са низом монофизитских *αἰοριја* у *actio* VI расправе непознатог аутора под називом *De Sectis* која је написана између 581. и 608. године²⁴. У овим *αἰοριјама* поново наилазимо на оптужбу да су неки учесници Халкидонског синода били јеретици²⁵. За разлику од Леонтија, аутор *De sectis*-а настоји да одбрани правоверност Теодорита и Иве истичући како су оба аутора анатемисала Несторија. Међутим, када погледамо његов аргумент који проиходи из претходног, одмах увиђамо да он не следи Јустинијана јер слободно признаје да се Теодорит није одрекао својих ранијих дела против Кирила, те да Ива није осудио Теодорита Мопсуестијског јер то нико, па ни Кирило, од њега није ни тражио²⁶. На Јустинијана се упућује само у једној другој *aporia* у којој монофизити тврде да његова осуда Теодорита и Иве доказује да је Халкидон прихватио јеретике као учеснике. Изненађује то да, у свом одговору, аутор *De Sectis*-а се уопште не труди да исправи ово очигледно погрешно тумачење Јустинијановог става²⁷. Уместо тога, он доста отворено образлаже да ова осуда није сама по себи била оправдана, него је била саставни дио политички мотивисаног и, на крају, неуспелог покушаја победе над монофизитима²⁸. Ово јасно говори да су на крају шестог века Јустинијанове активности по питању *Три Поглавља* већ сматране за мртво слово на папиру.

Међутим, оно што је још важније јесте да на једном месту аутор *De Sectis* каже: „Али чак и ако признамо да су јеретици очигледно били присутни, не треба одбацивати Сабор“²⁹. Надаље следи аргумент да је и на Никејском сабору било учесника јеретика па је, ипак, признат као важећи³⁰. Очигледно је да је ово управо аналогно Леонтијевом расуђивању у расправи *Προίσις μονοφυσισμῶν*. У *De Sectis*-у, овај одломак долази након прилично суздржане демонстрације ортодоксије Теодорита и Иве у време Сабора те тако функци-

²³ И заиста, он изричито уводи „Три Поглавља“ као аргумент за смањивање временског распона којег је одредио Јованов епископат. Уп. Richard, „Léonce de Jérusalem“ стр. 44. Ово се мора имати на уму када се чита Ришаров врло одређени закључак да би било „strictement impossible de descendre au delà de 548“. Уп. Richard, „Léonce de Jérusalem“ стр. 47.

²⁴ За датирање *De Sectis* упоредити Grillmeier, *Jesus der Christus*, 2/2, стр.517., уп. PG, 86, 1232C

²⁵ PG, 86, 1236D1-3.

²⁶ PG, 86, 1236D3-273B13.

²⁷ Јустинијан је само осудио дела Теодорита и Иве истовремено се задовољавајући тиме да су се оба аутора дистанцирала од њих.

²⁸ PG, 86, 1237D7-16; уп. нарочито 14: κατὰ τινὰ οἰκονομίαν.

²⁹ PG, 86, 1237B14-15: εἰ δὲ καὶ δῶμεν ὅτι φανερώς ἦσαν αἰρετικοὶ οὗτοι οὐδὲ οὕτως ὀφείλων ἀποβάλλεσθαι τὴν σύνοδον.

³⁰ PG, 86, 1237C1-4, што одговара код Леонтија PG, 86, 1880C

онише као друга линија одбране аутору *De Sectis*-а, на коју може рачунати у случају да његов први доказ не буде прихваћен. Одавде је само један корак до Леонтија који се држи само овог другог, јачег, аргумента и изоставља претходну расправу, изузев што каже да се оптужба монофизита може врло лако побити. Али и то су само празне речи јер је очигледно да он не сматра тај аргумент вредним трошења речи када оправдава његово изостављање говорећи да „не желимо непотребно да одуговлачимо одбрану“³¹. Сличност између *De Sectis*-а и *Προίτιν μονοφυσικῶν* се може најбоље објаснити уколико претпоставимо да су оба аутора били скоро савременици који су се једнако разуверили у делотворност доказивања на начин како је то било дефинисано у Јустинијаново време³². Далеко од тога да се не слаже са њим, Леонтијев кавалерски приступ питању јеретика, учесника у Халкидону, се заправо добро уклапа у Луфсово датирање на које ћу се сада осврнути.

Луфсов први аргумент се заснива на упућивањима на „јерес јаковита“ и на „Јаковљева уверења“ које налази у приповести о једном чуду на крају расправе *Προίτιν μονοφυσικῶν*³³. Будући да је назив „јаковити“ за сиријске монофизите ушао у употребу после оснивања монофизитског епископата од стране Јасоб Baradaeus-а (+578), Луфс закључује да тај текст није могао задобити свој садашњи облик све до периода од две последње деценије шестог века³⁴. Ришар је у свом чланку покушао да побије овај аргумент. Он прихвата чињеницу да је одломак са описом чуда морао бити написан у касном шестом или раном седмом веку. Међутим, он сумња у његову релевантност када је у питању датирање расправе тврдећи да описано чудо није било део оригиналног текста, него му је додато касније од стране неког читаоца³⁵.

Како Ришар признаје, нема ништа неуобичајено у појављивању такве једне приповести у контексту последњег дела *Προίτιν μονοφυσικῶν*. Ту Леонтије покушава да побије тврдњу својих противника да чуда која су њихови свети људи чинили представљају доказ ортодоксије (правилности) њихових уверења³⁶. Како сведочи *Plerophoriae* John-а Rufus-а, монофизити су користи-

³¹ PG, 1877B10-11: τὸ γὰρ εὐκαθαίρετον τοῦ λόγου εἰδότες εἰς μῆκος τὴν ἀπολογίαν ἐκτείνειν περιττῶς οὐ βουλόμεθα.

³² Сличности се не исцрпљују овом *aporia*-ом, него се протежу и на начин на који су списи уређени. У оба текста наилазимо на исто разликовање „логичких“ и „патристичких“ и „историјских“ аргумента. Уп. *De Sectis*, PG, 86, 1233C1-4: διέλωμεν δὲ αὐτὰ τριχῆ... ἱστορικά... ἀπὸ συλλογισμῶν... ἀπὸ χρησέων, што одговара резимеу у *Προίτιν μονοφυσικῶν*, PG, 86, 1876C: ἀποδεικτικοῖς ἐπιχειρήμασι... γραφικοῖς ἢ πατρικοῖς μαρτυρήμασι, после кога следи последњи, „историјски“ део.

³³ PG, 86, 1900C14: ἐκ τῆς τῶν Ἰακωβιτῶν αἰρέσεως; PG, 86, 1901A1: οἷδε τῆς τῶν Ἰακώβου φρονημάτων προκατελημμένοι.

³⁴ Loofs, *Leontius von Byzanz*, стр. 182.

³⁵ Richard, „Léonce de Jérusalem, стр. 50.: „il est aisé d'en expliquer l'insertion par un lecteur de la fin du Vie ou du début du VIIe siècle“.

³⁶ PG, 86, 1896B12-C3.

ли мноштво чуда да би ово истакли³⁷. Тако је и Леонтије могао да поткрепи своја побијања те тврдње додавањем неке сличне приче³⁸.

Али, Ришар увиђа грешку управо овде. Он образлаже да приповест која се појављује на крају *Проίηив моноφυζιίῃ* не функционише у смислу илустровања Леонтијевог аргумента те да се, стога, не може приписати аутору³⁹. Да би се боље схватила ова замерка, потребно је дати кратак садржај приповести: једног халкидонског глумца ухвати сараценски монофизити мислећи да је свештеник и нареду му да обави чин Евхаристије. Тада Бог пошаље ватру која захвати олтар да би разуверио Сарацене да је глумац свештеник, те да би ослободили њега и са њим заточене⁴⁰. Према Ришару, ова прича је у супротности са закључцима који стоје у одломку који јој непосредно претходи. У њему Леонтије сумира свој претходни аргумент изјављујући да „појављивање чуда није довољно за расуђивање о томе шта Христос прихвата или забрањује“⁴¹. Да би истакао своју поенту да ортодоксија онога који чини чуда није једино могуће објашњење за та чуда, он даје исцрпну листу других могућих узрока дешавања чуда: „јер, ово се често догађа више са циљем (прим. постизања) исправније вере код онога који ће задобити добро, него са истим циљем код онога који (прим. добро) дарује, или, да би се разуверили посматрачи, простији побожници, а понекад и у складу са неким општијим добром“⁴². Ришаров први аргумент да у приповести нема „општијег добра“ се одмах може одбацити јер је јасно да ослобађање заточеника јесте то добро⁴³. Његову следећу примедбу је много теже побити. Ришар истиче да прича не успева да илуструје другу и много важнију ствар са Леонтијеве листе тј. да чудо може да доведе до православнијег веровања код оних којима треба да помогне. Он замеру што Божја интервенција има више ефекта у разуверавању Сарацена у њиховој јеретичкој, јаковитској вери и што, последично томе, прича нема ’moralité’ (наравоученије)⁴⁴. Ово

³⁷ Jean Rufus, évêque de Maïouma, *Plèrophories. Témoignages et révélations contre le concile de Chalcedoine*, ed. et tr. F. Nau, *Patrologia Orientalis*, 8 (Paris, 1911.), стр. 1.

³⁸ Једно слично побијање налази у двадесетом *Quaestio* Анастасија Синајског (датира из позног седмог века) где такође наилазимо на приповест о чудима неког јеретика, у овом случају македонског епископа Кизика; уп. *Quaestiones et Responsiones*, 20, PG, 89, 521D7-4A10

³⁹ Richard, „Léonce de Jérusalem“, стр. 47: „ce texte s’accorde si mal avec les données du reste de l’ouvrage qui’il suggère tout de suite que cette finale a été ajoutée après coup...“

⁴⁰ PG, 86, 1900A9-C11.

⁴¹ PG, 86, 1897D7-1900A2: σαφὲς ἄρα ὡς οὐκ ἄρχει πρὸς διάκρισιν τῶν ἐγνωσμένων καὶ ἀπεγνωσμένων Χριστῶ θαύματος ἐμφάνεια.

⁴² PG, 86, 1900A2-7: πολλάκις ἢ διὰ τὴν τοῦ πεσομένου τὴν εὐεργεσίαν πίστιν ὀρθότεραν μᾶλλον ἢ τὴν τοῦ ἐνεργοῦντος <sc. τὴν εὐεργεσίαν πίστιν ὀρθότεραν> γινομένου τοῦδε <sc. τοῦ θαύματος> ἢ διὰ τὴν τῶν θεατῶν εἰς τὴν πρὸς εὐσέβειαν ἀπλουστέραν πληροφορίαν ἐνίοτε δὲ καὶ κατὰ κοινωφελεστέραν χρείαν (после Ришара, у PG издању стоји χρείας).

⁴³ Ово је нарочито зачудно будући да је Ришар, „Léonce de Jérusalem“, стр. 50, управо назвао то ослобађање „un avantage concret“.

⁴⁴ Richard, „Léonce de Jérusalem“, стр. 50. Ришар даље тврди да је глумац убица, али ово није

је, заиста, зачуђујуће, али у сваком случају се може показати да се уклапа у Леонтијев аргумент. Ришар је превидео Леонтијево разликовање две ствари: он не само да каже да се чудо може извести да би изазвало „исправнију веру“ код даропримаца, него спомиње и „простију побожност“ као алтернативу⁴⁵. Да бисмо схватили значење овог разликовања, треба се вратити на раније поглавље у коме се Леонтије бави проблемом јереси. Ту он износи своје уверење да ће само они јеретици којима се казала „реч истине“, а они су пред њом намерно зачепили уши, бити осуђени на последњем суду, док се „онима који су заведени са правог пута неће судити као толиким безбожницима, чак и ако се и даље буду држали погрешног уверења“⁴⁶. Нема сумње да Леонтије мисли на ове друге када спомиње „простију побожност“ као један од разлога за дешавање чуда. Ово становиште с правом налази своју илустрацију у самом чуду када нам се уз велико наглашавање саопштава да ни глумац нити Сарацени нису имали јасну представу о својој врсти хришћанства, те да самим тим нису били способни да пресуђују о теолошкој исправности⁴⁷. Можемо закључити да је одсуство оне врсте `moralité` коју је Ришар очекивао да нађе заправо најбољи доказ да је чудо део изворног текста јер подржава Леонтијев генерално либералан став по питању хришћанског веровања. И заиста, велика је подударност између последњег одломка о чуду и разматрања јереси које му претходи, тако да је сигурно да је Леонтије лично додао ове напомене, чак и у случају да је искористио

сигурно јер једино сазнајемо да је био оптужен за побуну и убиство; уп. PG, 86, 1900A11. Поред тога, ово не би било у супротности са Леонтијевом тврдњом да чудо може и да не зависи од личних квалитета онога који га чини.

⁴⁵ Постоји јасна опозиција између *πίστιν ὀρθοτέραν* и *εὐσέβειαν ἀπλουστέραν*. Ово значење није пренесено у преводу који даје Ришар у *Léonce de Jérusalem*, стр. 48: „car souvent il (sc. le miracle) a lieu soit pour le bien de celui quoi doit être convaincu surtout en vue d'une foi plus droite ou par celui du thaumaturge ou encore pour celui des témoins, en vue d'une plus franche assurance dans la piété“. Интересантно је да Ришар преводи Леонтијев *τοῦ πεισομένου* са „de celui qui doit être convaincu“, као да је будуће време од *πείθεσθαι* а не од *πάσχειν*, иако се ово друго значење тражи јукстапозицијом са *τοῦ ἐνεργούντος*. Као последица овога, у његовом преводу *τοῦ πεισομένου* зависи од *τὴν εὐεργεσίαν* (које се онда директно односи на *διά*). Међутим, све је ово очито немогуће јер је правилан редослед *διὰ τὴν πίστιν ὀρθοτέραν τοῦ πεισομένου τὴν εὐεργεσίαν* након којег следи паралелно, али врло елиптично *διὰ τὴν (πίστιν ὀρθοτέραν) τοῦ ἐνεργούντος (τὴν εὐεργεσίαν)*, на тај начин што су та два елемента повезана путем *μᾶλλον* ἢ „више него“, (што опет Ришар погрешно преводи као „sur-tout...ou“). Због оваквих фундаменталних грешака, Ришар не увиђа да се *εὐσέβειαν ἀπλουστέραν* уводи као алтернатива *πίστιν ὀρθοτέραν* те онда погрешно преводи *ἀπλουστέραν* са „plus franche“ а не као „plus naïve“, уз то га стављајући у однос са *πληροφορίαν* а не са *εὐσέβειαν* (иако у свом сажетку о чуду наглашава „naïve bonne volonté“ Сарацена које назива „des gens pieux“).

⁴⁶ PG, 86, 1892C2-D3: οὕτως τομιῶμεν λέγειν ὡς καὶ κακῶς ταῦτα ἐκείνοι φρονοῦσιν οἱ συναλαγόμενοι... οὐ κατακρηθίσονται ἀσέβειαν.

⁴⁷ Не само да су Сарацени били неуки него су их преобратили исто толико неуки јаковити. PG, 86, 1900D3-5. Уп. такође случај глумца који је припадао Халкидонцима само у оној мери у којој је присуствовао њиховим службама, PG, 86, 1900C11-13. Поред тога, постоји велика сличност између исказа употребљеног у опису чуда и детаља о „naïve piety“ унутар листе могућих разлога за чуда. Уп. PG, 86, 1900A5-6: *πρὸς... θεατῶν... πληροφορίαν*, и PG, 86, 1900C5-7: *καὶ τοῦτο ὀφθέντι τῷ τεραστῷ πληροφορηθέντες*.

већ познату причу⁴⁸. Будући да се два упућивања на јаковите појављују у овом контексту, Луфсова тврдња да су она интегрални део расправе је тиме одбрањена⁴⁹.

На темељу ових упућивања, Луфс доказује да се *Проίиив моноφυζιίiά* мора датирати у период после 580. године.⁵⁰ У корист овог аргумента можемо истаћи да тек од раног седмог века Халкидонци радије користе назив „јаковити“⁵¹, него „северити“⁵². Ипак, постоје наговештаји да је назив скован у деценији пре смрти Jacob-а Baradaeus-а, 578. године⁵². Без обзира на то, упућивање на јаковите је довољно да оповргне Ришаров *terminus ante quem*.

Луфсов други аргумент се такође заснива на једном одломку из последњег дела *Проίиив моноφυζιίiά*. Овај одломак се налази на почетку Леонтијевог разматрања чуда те тако припада оном делу текста у чију аутентичност Ришар не сумња⁵³. Да би побио тврдњу монофизита да су чуда важећи(оправ-

⁴⁸ PG, 86, 1900C11-1A2. Сви аргументи које Ришар износи да докаже свој став су цепидлачење, нпр. када образлаже да постоји јасан прекид (пауза, отклон, прим.прев.) у тексту. Уп. Richard, „Léonce de Jérusalem“, стр. 47: „le point de suture saute immédiatement aux yeux“ (1900A9). Ово је у вези са последњим делом листе могућих разлога за чуда у PG, 86, 1900A6-9: ἐν ὅτε δὲ καὶ κατὰ κοινωφελεστέραν χρείαν τῆς κατὰ καιρὸν ἢ τόπον ὑπὸ θεοῦ καὶ διὰ τοῦ οἰουμήτοτε τῶν παρόντων ἐπιτελούμενον, као и са почетком приповести која долази одмах после у 1900A9-10: ἐν τοῖς γούν καθ’ ἡμᾶς ἰστόρηται χρόνοις καὶ τόποις. Овај прелаз не може бити природнији, а Ришар га може само назвати „phrase de transition artificielle“ јер је већ унапред одлучио да чудо не може припадати оригиналном тексту.

⁴⁹ Ова упућивања су сročена на такав начин да истичу исти концепт непромишљеног држања неког уверења. Уп. глагол προχαταλαμβάνεσθαι, „бити ухваћен пре“ који Леонтије употребљава да објасни како су Сарацени постали јаковити, PG, 86, 1091A1: οἶδε τοῖς Ἰακώβου φρονήμασιν προκατελήψιενοι, што има исто значење као συναλάγεσθαι у претходном одломку. Исто тако, прилог који следи, „без кушања“, PG, 86, 1091A1: ἀβασανίστως, који се наставља на претходну дискусију о „кушању“ различитих вера. Уп. PG, 86, 1896A6: βασανίσσομεν.

⁵⁰ Loofs, *Leontius von Byzanz*, стр. 182.: „Die Erwähnung der Ἰακωβιτῶν αἴρεσις und ihres Begründers Jacobus (Baradeüs, Bischof von 543-573) weist, da Jacobus Baradeüs hier weit eher als eine Größe der Vergangenheit erscheint, denn als ein Häretiker der Gegenwart, mindestens in die letzten beiden Jahrzehnte des sechsten Jahrhunderts.“ O Jacob-y Baradeüs-y уп. W. Hage, „Jakobitische Kirche“, *Theologische Realenzyklopädie*, 16 (Berlin, New York, 1987), стр. 474-85 са секундарном литературом.

⁵¹ У првој половини седмог века Леонтије Неапољски говори само о северијанима у свом „Животу Симеона Емеског“. Уп. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, ed. A. J. Festugière и L. Rydén (Paris, 1974.), 80.21: αἰρετικὸς τῶν ἀκεφάλων Σευηριτῶν. Најраније упућивање дато у Ламповом *Паῖρσιιичком Лексикону* је упућивање на *Pandektes* Антиоха Монаха (написано после 614) где се подједнако користе оба термина. Уп. *Homilia* 130, PG, 89, 1848C: Σευηριανοὶ καὶ Ἰακωβῖται. Касније се термин такође појављује код Анастасија Синајског, *Viae duх*, и Јована Дамаскина, *Contra Jacobitas*.

⁵² Према лажном (патвореном, фалсификованом, прим.прев.) животу Jacob-а Baradeüs-а који је накнадно додат „Житијима источњачких светаца“ Јована Ефеског, назив „јаковити“ за сиријске монофизите се први пут почео употребљавати 570-их са шизмом између њих и египатских монофизита („теодосијанаца“). Уп. *Lives of the Eastern Saints*, ed. и пр. E. W. Brooks (*Patrologia Orientalis*, 19, 2, 1925), 256 [602]. Такође се може истаћи да, премда је Јаков започео своју мисију рукополагања монофизитских бискупа 542. године, тек је после 550. постао позната личност јер огромна већина ових рукоположења се датира у период између 553. и 566., уп. E. Honigmann, *Évêques et évêchés Monophysites d’Asie antérieure au VIe siècle* (CSCO, 127, Subsidia, 2, Louvain, 1951) стр. 172.

⁵³ Richard, „Léonce de Jérusalem“, стр. 48.

дан) критеријум правоверја, Леонтије указује на постојање чудотвораца међу оним хришћанима које су и монофизити и халкидонци сматрали јеретицима и каже да „аријанци чињаше чуда... све до сада, међу Ломбардијцима, а несторијанци међу Персијанцима“.⁵⁴ На основу овог исказа, Луфс закључује да 568. година мора бити *terminus post quem* за Леонтија јер су те године Ломбардијци први пут ушли у Италију. Даље претпоставља да је чак вероватнији неки датум после 580. године с`обзиром да упућивање на чудотворце претпоставља да су се Ломабродијци већ тада трајно населили у Италији⁵⁵.

Ришар у свом чланку избегава ваљану расправу на ову тему тако да се врло лако може превидети да је овај детаљ заправо јачи аргумент против његовог датирања Леонтија, него спомињање јаковита. Он само овлаш указује на Луфсову опаску да је упућивање на Ломбардијце могло бити могуће већ у време Јустинијанове владавине. То му допушта да тврди да једно такво упућивање није у супротности са његовим властитим *terminus ante quem*, 544. годином⁵⁶. Поређење са Луфсовим текстом јасно показује да је Ришар могао доћи до оваквог закључка зато што је погрешно представио једну врло опрезно наведену реченицу у којој Луфс узима у разматрање само последње године Јустинијановог живота⁵⁷. Надаље, једва да се може наћи оправдање за Луфсове сумње у своје властите претходне закључке. Као што је чињеница да су Јустинијанове дипломате фалсификовале (кривотвориле, измислиле) везе са Ломбардијцима као савезницима против Острогота, тако је врло невероватно да би за тај податак могао знати обичан грађанин, попут Леонтија Јерусалимског, у време када су још увек живели на подручју данашње Мађарске и северне Југославије⁵⁸. Током 530-их и 540-их година, Леонтије је могао да изабере много читији пример Вандала или Гота који су исто толико били аријанци⁵⁹. Према томе, долазак Ломбардијаца у Италију 568. године, мора се узети као *terminus post quem* за спис *Проѿив монофизитѿ*.

Луфс је покушао да установи *terminus ante quem* за Леонтија Јерусалимског. Он прво скреће пажњу на приповест на крају *Проѿив монофизитѿ* у

⁵⁴ PG, 86, 1896C9-11: Ἀρειανοί... μέχρι νῦν ἐν Λογγοβάργοις καὶ Νεστοριανοὶ παρὰ Πέτρος αὶ ποιοῦσι τάδε θαύματα.

⁵⁵ Loofs, *Leontius von Byzanz*, стр. 183.

⁵⁶ Richard, „Léonce de Jérusalem“, стр. 51.: „Loofs ajoute encore que la mention dans le *Contra Monophysitas*...des Lombards, quoique explicable au temps de Justinien, évoquent cependant une date plus tardive. Il nous suffit qu'il reconnaisse que cette mention ne constitue pas une difficulté insurmountable pour notre these.“

⁵⁷ Loofs, *Leontius von Byzanz*, стр. 183.: „Die Erwähnung der Franken und der Longobarden passt, obwohl sie *allenfalls* auch schon in Justinian's Zeit erklärlich wäre, dennoch entschieden besser in die Zeit nach ca. 580.“

⁵⁸ Уп. F. E. Wozniak, „Byzantine Diplomacy and the Lombard-gepidic wars“, *Balkan Studies*, 20 (1979), стр. 139-58., нарочито 148. где се долазак Ломбардијаца на територију Балкана датира у 545-6. годину. Може се такође истаћи да су 530. године Ломбардијци тек били примили Хришћанство.

⁵⁹ Треба приметити да су тек после 578. године, када су Визиготи у Шпанији прешли на католичанство, Ломбардијци били једини аријанци на које је Леонтије могао указати.

којој сазнајемо о сусрету халкидонског глумца и јаковитских Сарацена у пустињама у близини „варварских лимета“⁶⁰. Из овог догађаја он закључује да приповест сигурно датира из периода који претходи освајању Палестине од стране Арапа 638. године или, чак, од стране Персијанаца 614. године. Будући да Леонтије каже да се прича догађа „у наше време“, Луфс онда предлаже 640. годину или можда већ и 620. као *terminus ante quem* за *Проѿив монофизииѿ*⁶¹. Ако узмемо у обзир ова два датирања, прво се мора одмах искључити јер је после повлачења Персијанаца током 628-30. године у источним провинцијама дошло до повратка на стари поредак и нема никаквог разлога да се овај догађај није могао десити раних 630-их⁶². Мање је вероватно да се догађај могао десити након краја те деценије јер се чини да хришћанство међу арапским номадима није преживело муслиманска освајања⁶³. Међутим, година 640. се не може узети као најкаснији могући датум за Леонтијеву преграду приповести јер је конструкција „у наше време“ превише неодређена да би дозволила такав закључак.

Луфсов други аргумент се заснива на Леонтијевом неоглашавању по питању расправе о моноенергизму и монотелизму. Он закључује да ово указује на датирање не много после 633-4. године када је патријарх Софроније Јерусалимски започео полемику. Међутим, овом закључку се може дати примедба изношењем чињенице да је Леонтије можда свесно избегао да спомене ту полемику⁶⁴. Стога се сигурни *terminus ante quem* може извести само из Леонтијевог упућивања на постојање аријанских чудотвораца међу Ломбардијцима. Такво упућивање више не би било могуће после краја седмог века када су Лонгобарди прешли у католичанство⁶⁵. Бранећи Луфсове аргументе, можемо сместити датирање у период између 568. и с. 680. године или можда у период од с.580. до с.640. године за Леонтијево писање *Проѿив монофизииѿ*. У преосталом делу овог чланка ћу увести нове доказе који ће нам омогућити смањивање временског распона. Размотрићу два одломка из Леонтијеве друге, много неприкладније (гломазније) и до сада некоришћене за датирање, расправе под називом *Проѿив Несѿоријанаца*⁶⁶.

⁶⁰ PG, 86, 1900A10–11: ἐν ταῖς κατὰ τὸ βαρβαρικὸν λεγόμενον λιμῶν ἐρημίαις. Леонтије вероватно мисли на лимете у Палестини јер о њима говори као „у нашем подручју“.

⁶¹ PG, 86, 1900A7–8 ἐν τοῖς καθ’ ἡμᾶς χρόνοις. Уп. Loofs, *Leontius von Byzanz*, стр. 182-3: „daher sind die Schlusausführungen in die Zeit zwischen ca. 580 und [640 oder vielmehr] ca. 620 zu setzen.“

⁶² Уп. I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, vol I, (Washington, D. C, 1995) стр. 650. У својој књизи, Shahîd не спомиње приповест на крају *Проѿив монофизииѿ*.

⁶³ I. Shahîd, „Art. Ghassân, у *Encyclopedia of Islam*“, vol.2 (Leiden, London, 1965), стр. 1021.

⁶⁴ У сваком случају, и цар Констанс је у свом *Тυϊоу* из 648. забранио расправу о том питању. Уп. G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, Handbuch der Altertumswissenschaften, 12, 1, 1 (Munich, 1963) стр. 99.

⁶⁵ J. Jarnut, *Geschichte der Langobarden* (Stuttgart, 1982.) стр. 66-71.

⁶⁶ Захвалан сам професору F. Tinnfeld-у јер ми је указао на значај овог одломка за датирање.

Пре него што почнемо са тумачењем, потребно је дати неколико напомена о структури овога текста. У свом садашњем облику, текст се састоји од седам књига од којих је свака подељена на поглавља. У сваком поглављу Леонтије наводи по цитат из неке несторијанске расправе да би му супроставио своје, халкидонско тумачење⁶⁷. Први од одломака који ћу размотрити је део једног од цитата. Као резултат, добићемо информацију о датуму настанка несторијанске расправе из које је цитат узет, као и *terminus post quem* за Леонтијев текст у којем се цитат наводи.

Одломак је из осмог поглавља треће књиге *Против Несторијанаца*⁶⁸. У њему, несторијанац објашњава како треба схватити име „Син Божији“ када се употребљава за Христа као људско биће. Он каже да се синовство Христа остварује кроз „усвајање“ те да се, према томе, не разликује суштински од синовства свих других хришћана које почива на Божјој благодати⁶⁹. Али, он исто тако наглашава да, у случају Христа, овај назив указује на почаст која далеко премашује ону код свих других хришћана. Сврха овог његовог аргумента је да покаже да, чак и ако прихватимо да човек Христос има привилегован положај, не морамо нужно претпоставити „природну сједињеност“ са Божанском Речи да бисмо је објаснили онако како то Халкидонци чине.⁷⁰ Ово је контекст у којем нам се говори да „Христос има неке друге властите дарове због којих се назива јединородни од Оца“, као и да су „ти дарови, пре свега, то што је он био издвојен и изабран међу свим видљивим и невидљивим створењима када је у тренутку свог увођења у постојање и он, милошћу, постао син“⁷¹. Ова се тврдња илуструје поређењем: „Као син цара (прим. је изабран) када, након рођења у „свилу и кадифи“ (или, „са златном кашиком у устима“, у питању је алузија на царско порекло, прим. прев.) или док је још у матери-

⁶⁷ Ову структуру је препознао L. Abramowski, „Nestorianischer Traktat“, стр.43-4.

⁶⁸ Овде треба нагласити да је цитат у осмом поглављу треће књиге атипичан. Леонтије обично почиње свако поглавље јасно маркираном реченицом из текста свога противника. Овде, међутим, губи стрпљење због лудачке кошуље коју је сам на себе навукао и одступа од ове праксе. Негде у средини свог побијања, жали се да се његов противник не држи стриктно ствари о којој пише, него стално антиципира могуће примедбе и на тај начин намерно збуњује своје противнике, PG, 86, 1625D1–10. Леонтије онда почиње да решава овај проблем тако што представља несторијански став на „кохерентнији“ начин, PG, 86, 1625D11–15. Међутим, из разлога које ћемо овде навести, можемо закључити да он верно представља текст несторијанске расправе и само изоставља оне делове за које сматра да су непотребни: а) садржај његовог сажетка је у складу са христологијом његовог противника, уп. нарочито цитат у PG, 86, 1621C8–11; б) иза сажетка следи Леонтијево побијање христолошког става што је илустровано примером; уп. нарочито PG, 86, 1632D1–7.

⁶⁹ PG, 86, 1628D1–9C4.

⁷⁰ Стога он закључује да „чак и они који говоре о постању Христа спајањем Речи и Човека не могу му дати више“ од привилегија које он спомиње; уп. PG, 86 1629B9–11: τούτων δὲ οὐδὲν πλεον αὐτῷ ποτε παρέξουσιν οἱ συνθεῶσι λέγοντες τοῦ λόγου καὶ τοῦ ἀθρώπου τὸν Χριστὸν ὑφεστάνα.

⁷¹ PG, 86, 1629A1–5: ἕτερα ἔχει ἴδια χαρίσματα ἐξ ὧν καὶ μονογενὴς τῷ πατρὶ ἐρρήθη ἔστι δὲ ταῦτα πρῶτον μὲν ὅτι ἐκ πάντων ὁρατῶν καὶ ἀορατῶν κτισμάτων ἀφώρισται καὶ ἐξείλεκται ἡμᾶ τῷ εἶναι καὶ τῆν τοῦ εἶναι υἱὸς ἄξιαν λαβῶν χάριτι.

ци, он бива крунисан (прим. у којем другом случају) мајка бива крунисана, као што се често дешава⁷².

Иако је граматика помало незграпна, значење је лако разумети. Текст се односи на сина који бива крунисан за цара током владавине свога оца који је познат Леонтијевим читаоцима. Овим се аутоматски искључује могућност да је текст могао бити написан током владавине Анастасија I (492-518), или Јустина I (518-527), или Јустинијана (527-565), или Јустина II (565-578), или Тиберија II (578-582), јер ни један од ових царева или није имао деце или је имао само кћери⁷³. Тек 590. године наилазимо на случај који одговара опису који даје несторијанац. Те године, цар Морис (582-682) крунисао је свог првог сина рођеног „у свили и кадифи“, Теодосија, који је тада имао четири године⁷⁴. Али, 590. година се не може посматрати као *terminus a quo* будући да несторијанац каже да су ове церемоније нешто „што се често дешава“⁷⁵. Овим се претпоставља да је у његово време та почаст морала већ бити додељена великом броју деце. За Мориса се зна да је имао још пет синова⁷⁶. Уколико би се, надаље, могло доказати да је и њих крунисао, могли бисмо с правом установити с.600. година као *terminus post quem*. Ово, међутим, није могуће јер нас извори информишу само о крунисању његовог најстаријег сина⁷⁷. Сигурни можемо бити једино кад је Ираклије у питању (610-641) јер је добро познато да је он крунисао не само свог првенца Ираклија Новоконстантинског, него и своје старије синове друге жене Мартине⁷⁸. У сваком случају, датирање

⁷² PG, 86, 1629A5–8: ὡσπερ εἰ τις υἱὸς βασιλέως <sc. ἐξεῖλεται> ἐπὶ πορφύρα τεχθεὶς ἢ ἔτι νεοῦμενος ἐν μήτρᾳ στεφθεὶς διαζωννυμένης τὸν στέφανον τῆς μητρὸς ὅτερον γίνεται πολλακῆς. Упркос аорисном партиципу στεφθεὶς у преводу је употребљено садашње време како и захтева ὅτερον γίνεται.

⁷³ Неки ранији датум се такође може искључити обзиром да несторијанац стално упућује на „северите“, као добро дефинисану христолошку фракцију; уп. на пример, његово критиковање, у 22. поглављу прве књиге, тога што Халкидонци говоре о „природном савезу“ те се тиме не разликују од „оних око Севера“. PG, 86, 1488C4: τοὺς περὶ Σεβήρον. Дакле, несторијанац је писао након што је Север постао Патријарх антиохијски 512. године. Види такође Abramowsky, „Nestorianischer Traktat“, стр. 46., који каже да је Несторијанац био Леонтијев савременик.

⁷⁴ За рођење и крунисање Теодосија, уп. Theophanes, *Chronographia*, 1, ed. C de Boog (Leipzig, 1883.), 254,24–5; 267,26–8. Једини случајеви пре њега, синова византијских царева, који су рођени „у свили и кадифи“ и онда крунисани током живота својих очева, јесу синови Хонорија (рођен 384., крунисан 393.) и Теодосија II (рођен 401., крунисан 402.). Уп. Dagron, „Nés dans la pourpre“, *Travaux et Mémoires*, 12 (1994) стр. 105-145, нарочито стране 108-9. Међутим, тешко да се на ове случајеве може правити референца да су савременици несторијанског аутора.

⁷⁵ PG, 86, 1629A7–8: ὅτερον γίνεται πολλακῆς.

⁷⁶ Theophanes, *Chronographia*, 1 ed. de Boog, 290,1-2.

⁷⁷ За крунисање Морисовог првог сина Теодосија уп. G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, стр.68.

⁷⁸ Рођење Ираклија Новоконстантинског, 3. маја 612. године и крунисање 25. децембра исте године, в. Theophanes, *Chronographia*, 1, ed. de Boog, 300.7–8, 14–16. Ираклијев први син његове друге жене Мартине, који се такође звао Константин, добио је титулу „кесар“ (καῖσαρ) током прве године након свог рођења, 613.. Уп. Theophanes, *Chronographia*, 1, ed. de Boog, 301.6–7, 18–19. Значајно је и да је Ираклије крунисао своју најстарију кћер, Епифанију, прво дете Евдокије, царском

у време пред крај Морисове владавине се не може одбацити са сигурношћу јер недовољност доказа унапред искључује икакав *argumentum e silentio*⁷⁹.

Међутим, постоји и други аспект овог примера који нам може омогућити да изађемо из ћорсокака. Аутор несторијанске расправе не само да говори о крунисањима након рођења детета, него спомиње и необичан поступак стављања круне, попут појаса, око утробе трудне царице⁸⁰. Избор ове церемоније опет налази објашњење у нужности поређења. Има и ту предност да је чак и ближи тренутку зачећа те стога нарочито погодује илустрацији веровања да је, у Христовом случају, достојност да буде син дата у време његовог стварања. За ову другу церемонију нема паралела у историјским изворима о Морису и Ираклију у којима се спомињу само крунисања након рођења детета⁸¹. Али, ово не мора да представља непремостиву препреку за предложено датирање с обзиром да није нужно да се ове две врсте ритуала узајамно искључују. Византијски историчари бележе да су патријарси вршили званичне чинове крунисања, док је пренатално крунисање, очигледно, само привременни чин, јер се увек могло догодити да новорођено дете буде девојчица и у том случају би церемонија била неважећа. Тада би засигурно следило „право“ крунисање.

Када посматрамо случај Мориса, онда се може рећи да имамо среће јер постоји детаљан приказ о рођењу његовог првог сина, Теодосија, који је направио аутор, савременик, Јован Ефески⁸². У његовом тексту се нигде не спомиње пренатално крунисање. Ова чињеница је значајна с обзиром на то да Јован нарочиту пажњу посвећује стратегијама којима је цар покушавао успоставити синовљево право да га наследи. Из Јовановог приказа се види да су се ове стратегије заснивале искључиво на чињеници да је Теодосије рођен у „свили и кадифи“⁸³. У овом контексту нема места за пренатално крунисање те тако можемо бити прилично сигурни да до њега није ни дошло⁸⁴.

титулом (αὐτοῦστα) неколико месеци после њеног рођења. Уп. 299.19-20 и 300.12-14.

⁷⁹ До закључка о крунисању његових млађих синова се може доћи из сведочанства из 597. године, по којем је Морис поделио царство између својих синова. Уп. Theophylactus Simocatta, *Historiae*, ed. C. de Boor. corr. P. Wirth (Stuttgart, 1972), 7.11.7-10, 305.25-306.13. Уп. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, str. 68.

⁸⁰ Партицип διαζωννυμένης у комбинацији са прецедентом ἐν μίτρᾳ имплицира употребу „опасача“ (ζώνη) или „појаса“ (διαζώστρα).

⁸¹ Чини се да и нема упућивања на пренатална крунисања у било којем другом византијском тексту. За церемоније при рођењу царских синова током средњевизантијског периода видети Treitinger, *Oströmische Kaiser – und Reichsidee*, стр. 108.-9.

⁸² Johannes Ephesenus, *Historiae ecclesiasticae pars tertia*, пр. E.W. Brooks, CSCO, 106, *Scriptores Syri*, 55 (Louvain, 1952.), 5.14.199.30–200.5.

⁸³ Јован каже да је ово чак било одлучујуће при избору имена јер је последњи цар који је рођен у свили и кадифи био Теодосије II. Уп. Johannes Ephesenus, *Historia ecclesiastica*, пр. Brooks iii.5.14.200.5-16. В. фусноту 79.

⁸⁴ Уз то, не би се могло објаснити зашто је онда Морис морао чекати више од четири године до званичног крунисања.

Ако се вратимо на питање да ли су Морисови млађи синови могли бити сматрани за кандидате за такво крунисање, поново се суочавамо са потпуним недостатком података о њима. Тако нам је преостао једини могући приступ, а то је да изводимо закључке из расположивих информација. Како смо већ видели, Морис је крунисао свог најстаријег сина. Али чак и тада му је само дао титулу, а не и удео у власти⁸⁵. Све ово указује на то да је Морис веома ограничио употребу институције са-царевања. Ако бисмо хтели тврдити да је своје млађе синове крунисао док су били у утроби, онда бисмо морали претпоставити да је дошло до наглог заокрета у току последњих десет година његове владавине. Ово би било тешко објаснити јер је наследник на трону већ био осигуран самим постојањем крунисаног наследника и није било потребе за таквом екстремном мером. Тако, можемо закључити да, чак и да су били крунисани мало касније, Морисови млађи синови се морају искључити као кандидати за пренатално крунисање.

Ако погледамо доказе за Ираклија, наилазимо на врло оскудну изворну грађу која нам не даје чак ни детаљније податке о његовом прворођеном сину, Ираклију Новоконалтантинском. Али, значајно је да је, за разлику од Мориса, Ираклије чекао мање од осам месеци након рођења свог најстаријег сина да га крунише⁸⁶. Како је ово случај и са његовом млађом децом, уочава се образац по којему се време крунисања приближава времену рођења⁸⁷. Очигледно је да ови интервали који се скраћују дају много прихватљивији контекст за пренатално крунисање.

Ово тумачење се може поткрепити ако узмемо у обзир да је између периода владавине ова два цара дошло до радикалне промене у политичком контексту. Шести век је био период стабилности током којег су сви владари, до Мориса, били законски именовани од стране својих претходника. Када је Ираклије покушао да успостави нову династију, прилике су биле много несигурније јер је он тек био збацио свог претходника Фоку који је и сам био узурпатор. Оно необично крунисање у утроби, на које упућује несторијанац, сасвим би се добро уклопило у ситуацију са почетка Ираклијеве владавине јер наговештава приличну узнемиреност у вези са наслеђивањем на трону⁸⁸.

⁸⁵ Уп. *Chronicon Paschale*, 1, ed. L. Dindorf (CB Bonn, 1832.), 691,14–15. Уп. такође и хронику савременика, шпанског опата Јована Бикларског, који прави разлику између раније церемоније којом је Теодосије постао кесар и оне касније којом је постао цар. Уп. Th. Mommsen, *Chronica minora*, saec. IV. V. VI. VII, Monumenta Germaniae Historica, 11 (Berlin, 1894.), 217,34, и 218,17. У коришћењу ове церемоније постоји и нешто експериментално, што није изненађујуће, јер је њу измислио Морис. Сам Морис је постао ћесар непосредно пре смрти свог претходника Тиберија II. Уп. Theophanes, *Chronographia*, 1, ed. de Boor, 252.10-12.

⁸⁶ Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, стр. 89-90.

⁸⁷ Види горе, ф. н. 78. Уп. G. Dagron, „Nés dans la pourpre“, стр. 112. и прим. 35.

⁸⁸ Секундарна литература садржи опаску да је Ираклије користио инструмент са-царевања на начин без преседана. Уп. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* стр.90. и P. Schreiner, „Herakleios“, *Lexikon des Mittelalters*, 4 (Munchen-Zurich, 1980.) стр. 2140.-1.

Тако можемо закључити да је рођење Хераклијево првог сина 612. године највероватнији *terminus post quem* несторијанске расправе.

На овом месту је, међутим, неопходно дати једну напомену. Премда смо размотрили само два случаја, Мориса и Ираклија, мора се признати да је Ираклије само први могући кандидат и да би они који су дошли на трон после њега, Констанс II (641-648) и Константин IV (668-685) такође могли да се квалификују јер су и они имали синове који су се родили и били крунисани за време њихове владавине⁸⁹. Тек тада долазимо до времена за које смо установили да може бити најкаснији датум за *Проѿив монофизиӣа* и који, дакле, мора бити и *terminus ante quem* за несторијанску расправу.

Да бисмо поткрепили 612. годину као *terminus post quem*, а можда и нашли одређенији *terminus ante quem*, размотрићу други одломак из расправе *Проѿив Несѿоријанаца* који је, за разлику од претходног, написао сам Леонтије. Налази се у десетом поглављу седме књиге где Леонтије покушава, прилично неуспешно, да објасни како се то може рећи да је Бог патио када је само његов људски део био способан за патњу⁹⁰. Користећи аналогију људског споја тела и душе, он разликује следеће случајеве: а) може се именовати један део тог споја да би се изрекло нешто што може да се односи само на читав спој; б) може се именовати спој, а мислити на само један његов део; ц) може се именовати један саставно део, а мислити на други⁹¹. Сви ови случајеви су илустровани примерима. Одломак који је релевантан за питање датирања је пример дат за последњи случај: „Као што кажемо: 'Колико је душа погубљено током освајања Јерусалима!', а само су тела (прим. погубљена)⁹². Не може се одмах уочити на које освајање Јерусалима Леонтије мисли. Пошто се прва два примера која он наводи могу идентификовати као цитати из Библије⁹³, у први мах би се могло помислити на освајање од стране Вавилонаца које се спомиње у Старом Завету или на римско освајање које се спомиње у Јеванђељима. Овакво тумачење је проблематично јер би се у том случају очекивало именовање освајача. Поред тога, мора се нагласити да само на почет-

⁸⁹ Констанс је имао само 11 година када је постао цар. Крунисао је свог прворођеног сина Константина 654. године, а своје млађе синове, Ираклија и Тиберија, 659.; уп. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, стр. 95., 101. Међутим, у његовом случају докази су још оскуднији и немамо сигурну информацију о томе колико је времена прошло између рођења и крунисања синова. Период око 650. године за рођење Константина, на који наилазимо у секундарној литератури, јесте само нагађање; уп. A. N. Stratos, *Tò Byzántion stòv `z aivà* 4, (Athens, 1972.) стр.7. и 10. Константин (668-685) је имао два сина; уп. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, стр. 108.

⁹⁰ PG, 86, 1768hA10-D3.

⁹¹ PG, 86, 1768hB10-12.

⁹² PG, 86, 1768hC8: ὅσπερ λέγομεν πόσαι ψυχὰι κατεκόπησαν ἐν τῇ ἀλλώσει Ἱεροσολύμων καίτοι τὰ σώματα μόνον.

⁹³ То су Ис. 40,5 и Пост. 19,17, цитирани у PG, 86, 1768hB13-C2. Али реченица о освајању Јерусалима очито није цитат.

ку свог аргумента Леонтије цитира стихове из Библије. Након тога, он мења стратегију и почиње да апелује на искуство своје публике. Ово се нарочито види у примеру који непосредно претходи спомињању освајања Јерусалима: „Као што кажемо...да је то и то људско биће сујетно иако (*ἴριμ.* је такво) само кад је у питању његова душа⁹⁴. На овом месту Леонтије позива своје читаоце да уметну одговарајуће име неког од својих познаника. Промена у избору примера је јасно маркирана преласким са безличног облика „како је речено“, којим Леонтије уводи цитате из Библије, на лични облик „као што кажемо“ који употребљава да назначи да су оно што следи искази његових савременика током свакодневних разговора⁹⁵. Дакле, можемо закључити да Леонтије упућује на освајање Јерусалима као на догађај из његовог времена. Овим се такође објашњава зашто он не даје појашњења на које освајање мисли јер би оно као „актуелност“ било разумљиво за све његове читаоце. Унутар временског распона који смо установили за Леонтија, град Јерусалим је био два пута освајан: први пут 614. године од стране Персијанаца, а после, 638. године од стране Арапа. Будући да се Арапима град предао без проливања крви, онда се мора искључити могућност да Леонтије упућује на овај каснији догађај⁹⁶. С друге стране, Персијанци су били врло окупни, а значајно је да је у приказу тог освајања 614. године који је дао сабатински монах Стратигије наилазимо на опажање врло слично ономе које је дао Леонтије: „И ко био могао пребројати све мртве, побијене у Јерусалиму!“⁹⁷. Тако долазимо до *terminus post quem* који скоро да се подудара са 612. годином као годином рођења Ираклијевог првог сина, Константина, којег смо означили као првог могућег кандидата за пренатално крунисање.

Поред тога, може се тврдити да упућивање на „то“ освајање, без накнадног именована освајача, упућује на датум пре 638. године јер би после те године било неопходно нагласити да ли су то били Персијанци или Арапи. Ово би се лепо уклопило са 640. годином као *terminus ante quem* како то предлаже Луфс. Међутим, таквом закључку би се могло приговорити да арапско освајање није било праћено проливањем крви и да би чак и након 638. године Леонтијевог читаоцу било јасно на које освајање он мисли. Дакле, можемо само да поновимо закључак до кога је Луфс дошао у својим разматрањима и да кажемо да последње године седмог века представљају сигуран *terminus ante quem* за Леонтија.

⁹⁴ PG, 86, 1768hC3–6 : ὅσπερ φαμέν... ὅτι ὑψηλόφων ἄνθρωπος ὁ δεῖνα καίτοι μόνῃ τῇ ψυχῇ. Овај пример се уводи као илустрација за Леонтијев други случај.

⁹⁵ Уп. ὅσπερ τὸ λεγόμενον (B13) и <ὅσπερ> τὸ εἰρημένον (C1) с једне стране, и ὅσπερ φαμέν (C3) и ὅσπερ λέγομεν (C7) са друге.

⁹⁶ Уп. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* стр. 92.

⁹⁷ *La prise de Jérusalem par les Perses en 614*, tr. G. Garitte, CSCO, 203, *Scriptores Iberici*, 12 (Louvain, 1960.), 19.6–8: *Et quisnam poterit computare multitudinem mortuorum qui interfecti sunt in Jerusalem*. Уп. такође Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* стр.86.

На крају да сумирамо. Поновно процењивање аргумената које су предочили Ришар и Луфс доводи до одбране Луфсовог датирања Леонтијеве расправе *Против монофизитија* у време после 570. године. Нови докази су нам омогућили да датирамо несторијанску расправу коју Леонтије цитира у време после 612. године, а Леонтијеву расправу *Против Несторијанаца* у време после 614. године. Сходно томе, Леонтије Јерусалимски не припада добу Јустинијана како је Ришар предлагао и што су научници током последњих педесет година узимали као готову ствар. Уместо тога, он се мора посматрати у потпуно другачијем контексту седмог века. Овим се отвара пут новом тумачењу које пре свега требало да се фокусира на иновативна обележја Леонтијеве теологије, него на наглашавање заједничких елемената између њега и аутора из средине шестог века⁹⁸.

Превела са енглеског
Анастасија Русинић

Summary. Attempting to establish a more precise date for Leontius of Jerusalem, the author appraises again the arguments brought forward by Loofs and Richard and defends Loofs's dating of Leontius' treatise „Against the Monophysites“ to after 570. After that, he gives us new evidence which allows us to date the Nestorian treatise quoted by Leontius to after 612 and Leontius' „Against the Nestorians“ to after 614. Consequently Leontius does not belong to the era of Justinian as was proposed by Richard and as has been taken for granted by the scholars. Instead, he must be seen in the completely different context of the seventh century. This opens the way for a new interpretation which should in the first place concentrate on the innovative traits of Leontius theology rather than stressing the elements he has in common with other authors of the mid-sixth century.

⁹⁸ „Модерност“ Леонтија је већ увидела секундарна литература; уп. Uthemann, *Definitionen und Paradigmen*, стр. 59-60.: „Seine (sc. leontius von Jerusalem) Christologie ist der Schritt in jene Richtung, die zu Beginn des 7. Jahrhunderts als reichskirchlicher Monenergismus und dann als Monotheletismus auftritt“.