

ЦЕФРИ Д. ДАН

## Јерес и схизма према Кипријану Картагинском\*

*Abstract: Текст анализира однос феномена схизме и јереси у контексту теологије св. Кипријана Картагинског и актуелних теолошких спорова у северноафричком хришћанству прве половине века, наиме спорова око проблема „јалих“ и „поновног крштевања“. Аутор представља питање постојања односно нејасноћа појмовног разликовања ова два термина у пре-кипријановској, Кипријановој и пост-кипријановској теологији. Подробна анализа употребе ових појмова у писаним св. Кипријана аутора наводи на закључак да није могуће поистовeћење између савременог разумевања ових појмова (у смислу њихове јасне квалитативне диференцијације) и начина њиховог функционисања у Кипријановој еклисиологији. Оно што на пресудан начин карактерише мисао картагинског епископа јесте инсистирање на јакој узајамној вези између садржаја вере и личног акта вере (односно начина испољавања вере). Сагласно овом ставу оба феномена, и јерес и схизма, посматрана из перспективе последица које они проузрокују – а то је у коначној анализи одвајање од Католичанске Цркве – имају исто исто значење. Прецизно и недвосмислено разликовање ових појмова представља феномен који је у теологији стандардизован у времену након св. Кипријана.*

Савремена хришћанска мисао препознаје јасну теоретску разлику између јереси и схизме. Ово је, на пример, изражено са правничком прецизношћу у Римокатоличкој Цркви, у Кодексу Канонског права (Code of Canon Law) из 1983. године.<sup>1</sup> Ипак, и поред тога, ово није тема која привлачи много академске пажње.<sup>2</sup> Могуће је да развој екуменске свести и појачана осетљи-

<sup>1</sup> Канон 751: „Јерес је упорно пост-крштењско порицање неких истина у које се мора веровати са божанском и католичанском вером, или је то, слично томе, једна упорна сумња у вези са истим... схизма је одбијање потчињавања Римском Понтифу или одбијање заједничарења са члановима Цркве потчињеним њему“ (из James A. Coriden, Thomas J. Green, and Donald E. Heintschel [eds.], *The Code of Canon Law: A Text and Commentary* [New York: Paulist Press, 1985], стр. 547.)

<sup>2</sup> У *Studia canonica* 23 (1989) налазимо зборник чланака посвећен књизи 3 из Code из 1983. године о учитељској служби у Цркви (коју сачињавају канони 747–833). У зборнику постоје чланци који покривају сваки канон књиге 3 са изузетком канона 751.

вост у вези са неправдама из прошлости које су почињене посредством инквизиторског менталитета у значајној мери могу објаснити ово савремено одсуство интересовања за ову тему.<sup>3</sup> Данас постоји један покушај фокусирања на оно што сједињује Хришћане, радије него на оно што их раздваја. Разлог се делимично може налазити и у чињеници да ова два термина заправо не могу бити сасвим лако разликована у пракси. У теорији барем, јерес је за ортодоксију оно што је схизма за ортопраксију. Па ипак, као што би многи савремени фундаментални теолози<sup>4</sup> нагласили, раздвајање *fides quae* од *fides qua*<sup>5</sup> није увек могуће. Начин (нечијег) веровања и начин (његовог) деловања су веома комплексно испреплетени.<sup>6</sup>

Насупрот овоме у раном Хришћанству постојао је значајан степен интересовања за јерес и схизму. Ове теме су често биле предмет коментара ранохришћанских аутора.<sup>7</sup> Међу савременим научницима постоји такође значајно интересовање за јерес и схизму у раној Цркви и за оно што су ранохришћански писци имали да кажу о овим питањима.<sup>8</sup> Пре-вредновање традиционалног гледишта да су се јереси развиле као реакција на првобитну ортодоксију (ортодоксију која је била препозната и прихваћена као таква), које је тридесетих година двадесетог века понудио Валтер Бауер, је коначно<sup>9</sup> добро познато

<sup>3</sup> Christophe Dumont, „Schism: I. Concept of Schism“, у Karl Rahner (ed.), *Encyclopedia of Theology* (London: Burns and Oates, 1975), стр. 1534.

<sup>4</sup> Укратко, у савременој римокатоличкој теологији, појам *фундаментална теологија* (fundamental theology) односи се на систематско разматрање извора аутентичне хришћанске теологије у контексту Откровења Божијег (чије се постојање и трансмисија посредством Писма и Предања Цркве сматра фундаменталном истином), као и на разматрање начина на који се човек отвара ка рецепцији овог Откровења (у смислу капацитета његове вере, когнитивних моћи и могућности његовог одговора и деловања у складу са пројављеним самооткривањем Божијим). Најзначајнији теолози на чијим се увидима темеље претпоставке фундаменталне теологије су: Френсис Шислер Фиоренца (Francis Schüssler Fiorenza), Рино Физикела (Rino Fisichella), Хајнрих Фрајс (Heinrich Fries), Џералд О’Колинс (Gerald O’Collins), Карл Ранер (Karl Rahner), Дејвид Трејси (David Tracy) итд. (Прим. прев.).

<sup>5</sup> Фраза *fides quae* означава *садржај* вере, а *fides qua* означава лични *акт* вере. (Прим. прев.)

<sup>6</sup> Gerald O’Collins, *Fundamental Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1981), стр. 145–52 and Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William V. Dych (New York: Crossroad, 1978 [Eng. edn.]), стр. 306–7.

<sup>7</sup> Види, на пример, зборник текстова: Arland J. Hultgren and Steven A. Haggmark (eds.), *The Earliest Christian Heresies: Readings from their Opponents* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

<sup>8</sup> Нпр. Robert M. Grant, *Heresy and Criticism: The Search for Authenticity in Early Christian Literature* (Louisville, KY: Westminster Press, 1993); Everett Ferguson (ed.), *Orthodoxy, Heresy, and Schism in Early Christianity* (Studies in Early Christianity, 4; New York: Garland, 1993); Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, trans. John Bowden (London: SCM Press, 1986 [Eng. edn.]).

<sup>9</sup> Ова примедба (= at last) односи се на, по оцени многих, неуобичајено задоцнели превод утицајне Бауерове књиге на енглески језик. Оригинал на немачком језику објављен је 1934. године, а прво издање на енглеском језику објављено је тек 1971. године. (Прим. прев.)

англофонском читалачком свету.<sup>10</sup> Ако ништа друго, његово дело је подсетило научнике да су дескриптивни изрази (labels) као што су „ортодоксан“ или „јеретик“ у приличној мери ствар перспективе и одражавају став који је формиран тек у контексту једне пост-чињеничне ретроспекције (later hindsight). Његова иновативна књига је проузроковала приличну контроверзу.<sup>11</sup>

Питање односа или границе између јереси и схизме у раном Хришћанству није изазвало велику дискусију. Уобичајено се наглашавало да „у његовој најранијој хришћанској употреби термин ’јерес’ није оштро разликован од ’схизме’“ и на томе се остајало.<sup>12</sup> Понекад се пак наглашавало да су се значење и разликовање ова два термина заправо појавили постепено:

„У другом веку поделе на партије (групе, parties) и деобе у Цркви су се умножиле. Пошто је формална ортодоксија постала јасна и установљена од стране све-светске (world-wide) организације, постало је уобичајено посматрати сваку партију (party) као лажну: постојала је Католичанска Црква и постојале су партије, ’јереси’ (гр. *haireisis*, ’party’). На овај начин ’јерес’ је постала етикета за лажно учење. Остале поделе у црквама, које су уобичајено настајале због расправа у вези са поседовањем службе (положаја, office) или у вези са дисциплином, називане су ’схизмама’ (од *schisma*, ’деоба’, ’подела’).“<sup>13</sup>

Познато нам је да су у време Василија Великог и Августина Ипонског, у другој половини четвртог века, ова два термина била разликована.<sup>14</sup> Упркос томе, Џералд Бонер тврди да је у пост-Константиновској Цркви разликовање међу овим терминима било нејасно.<sup>15</sup> Ово је било због тога што су епископи све више и више увиђали да је немогуће да верују да схизматици могу задржати ортодоксно веровање, које је бивало све више и све чвршће де-

10 Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, ed. Robert A. Kraft and Gerhard Krodel (Mifflintown, Pa.: Sigler Press, 1996 [2. енг. изд.]).

11 Нпр. Daniel J. Harrington, „The Reception of Walter Bauer’s *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* during the Last Decade“, *Harvard Theological Review* 73 (1980), стр. 287–98; Robert L. Wilken, „Diversity and Unity in Early Christianity“, *The Second Century* 1 (1981), стр. 101–10; Michael Desjardins, „Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussion of Hairesis in the Early Christian Era“, *The Second Century* 8 (1991), стр. 65–82.

12 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100–600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), стр. 69.

13 Stuart G. Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church* (London: SPCK, 1991), стр. 36.

14 Augustine, *Fid. et symb.* 10.21 (CSEL 41, стр. 27); id., *Haer. pr.* 7 (CCSL 46, стр. 289); Basil, *Ep.* 188.1 (PG 32, col. 665).

15 Gerald Bonner, „*Dic Christi Veritas Ubi Nunc Habitas: Ideas of Schism and Heresy in the Post-Nicene Age*“, у William E. Klingshirn and Mark Vessey (eds.), *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999), стр. 65. Он прави корисно модерно разликовање према коме „док схизматици *напуштају* Цркву, јеретици, у коначној анализи, бивају *избачени* из ње“.

финисано на синодалним сабрањима.<sup>16</sup> Бонер указује на Кипријана Картагинског као на извор изједначавања јереси и схизме.<sup>17</sup> Са друге стране Роуан Вилијамс сугерише да је Кипријан продужио старију традицију изједначавања јереси са схизмом и да је Стефан Римски био тај који је препознао разлику.<sup>18</sup> Да ли је Кипријан био извор овог изједначавања или је он продужио једну старију традицију?

Ми налазимо да је овај афрички епископ из трећег века користио оба термина *haeresis* и *schisma* у својим списима. У својој посланици Квинту он помиње „оне који су можда примили крштење међу јеретцима и схизматичима“.<sup>19</sup> Да ли би требало да разумемо да Кипријан користи ове речи у оном смислу које оне данас имају или су оне за њега пре биле синонимне и узајамно заменљиве? Да ли постоји икакав развој у Кипријановој употреби ових термина у деценији његовог епископата? Који су фактори утицали на његово коришћење ових термина? Какве су биле импликације његовог става за његове пастирске праксе?

Овај чланак има за циљ да истражи Кипријаново разумевање односа између јереси и схизме посредством испитивања његове употребе ових термина. Ово је једно важно питање за разматрање у контексту Кипријанове мисли јер оно може омогућити додатни увид у спор у вези са крштењем (*baptismal controversy*) између њега и Стефана Римског средином шесте деценије трећег века, као и због тога што оно објашњава потоње развоје у Кипријановој теологији. Кипријан представља одличан избор такође и због тога што ће његово наслеђе, у извесној мери сачувано од стране Донатиста, и само бити посматрано као схизматичко један век после њега.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Ibid. стр. 66–72. Види нарочито Jerome, *In ep. ad Titum* 3.11 (PL 26, col. 598); Augustine, *Contra Cresc.* 2.7.9 (CSEL 52, p. 367).

<sup>17</sup> Bonner, „Dic Christi Veritas“, стр. 67.

<sup>18</sup> Rowan Williams, „Defining Heresy“, у Alan Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2001), стр. 328.

<sup>19</sup> Cyprian, *Ep.* 71.1.1 (CCSL 3c, p. 516): *his quia apud haereticos et schismaticos baptizati uideantur* (Енг. прев. G. W. Clarke, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, vol. 4: *Letters 67–82* [Ancient Christian Writers, 47; New York: Newman Press, 1989]).

<sup>20</sup> R. A. Markus, „Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work“, у Derek Baker (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest* (Studies in Church History, 9; Cambridge: Cambridge University Press, 1972), стр. 29: „Донатисти су се могли позивати на Кипријаново наслеђе у најмању руку онолико спремно као и Католици (овде под термином *Catholics* аутор подразумева припаднике Католичанске Цркве насупрот Донатистима, прим. прев.): Донатисти су имали Кипријанову теологију... Посматрано са тачке гледишта теолошког континуитета, или континуитета свести о томе шта је конституисало биће Цркве у свету, Донатизам је био, напосто, продужење старог афричког хришћанског предања у пост-Константиновском свету“. О Августиновом одговору на ову тврдњу Донатиста види: Éric Rebillard, „A New Style of Argument in Christian Polemic: Augustine and the Use of Patristic

Започињем разматрањем на који начин су ова два термина била коришћена у северноафричком Хришћанству пре Кипријана, а то наравно значи испитивањем дела великог иноватора латинског Хришћанства – Тертулијана.

### 1. *Haeresis u Schisma* код Тертулијана

Упућивања на *haereses* и *haeretici* су бројна код Тертулијана.<sup>21</sup> Са друге стране, *schisma* се појављује на свега неколико места. У случајевима када је давао некакво објашњење шта означава термин *haeresis*, Тертулијан га је често повезивао са терминима попут *doctrina*, *fides* или *veritas*.<sup>22</sup> У бројним поглављима јасно је да је она теолошка мишљења која сматра лажним (*false*) он назвао јересима.<sup>23</sup> За Тертулијана, јерес је била новина у учењу која је уведена касније у односу на истину.<sup>24</sup> Маркион је држао исту веру као и остали хришћани све док је се није одрекао. Тертулијан је свакако веровао да је оно што бисмо ми назвали ортодоксним било оно што је било сматрано истинитим од почетка. Јеретици су били они који су погрешно тумачили Писма; они стога не би требало да имају приступ ка њима.<sup>25</sup>

Баш као што је постојала *regula fidei*, постојала је такође и *regula disciplinae*.<sup>26</sup> Код Тертулијана постоје неки одељци где изгледа да се *haeresis* примењује не само на теолошка мишљења већ и на праксе конкретних група. Оснивачи Монтанизма (са чијим ће се покретом Тертулијан све више и више идентификовати) нису били од стране других хришћана оптужени за извртање било које *regula fidei*, али они јесу учили о таквим стварима као

Citations“, *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), стр. 564–6.

<sup>21</sup> Gösta Claesson, *Index Tertullianus F–P* (Collection des Études Augustiniennes Serie Antiquité, 63; Paris: Institut des études augustiniennes, 1975), стр. 657–8.

<sup>22</sup> E.g. Tertullian, *Adu. Marc.* 4.4.3 (CCSL 1, стр. 550); 4.17.11 (стр. 587); *De Praescr.* 4.5, 7 (CCSL 1, стр. 190); 13.6 (стр. 198); 18.1 (стр. 200); 29.4–5 (стр. 210); 35.2 (стр. 216); *Adu. Prax.* 1.1 (CCSL 2, стр. 1159); 3.1 (стр. 1161); 8.1 (стр. 1167); *De Virg.* 1.2 (CCSL 2, стр. 1209); *Adu. Val.* 4.3–4 (CCSL 2, стр. 756); *Scorp.* 1.10 (CCSL 2, стр. 1070); *Adu. Herm.* 1.1 (CCSL 1, стр. 397); *De Bapt.* 1.2 (CCSL 1, стр. 277). Види: Eric Osborn, *Tertullian: First Theologian of the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), стр. 41–4.

<sup>23</sup> Нпр. *Adu. Herm.* 23.3 (CCSL 1, стр. 417); *Adu. Marc.* 1.81. (CCSL 1, стр. 449); 1.19.4 (стр. 460); 1.21.6 (стр. 463); 1.24.5 (стр. 467); *Adu. Prax.* 1.5 (CCSL 2, стр. 1159–60); *De Res.* 11.5 (CCSL 2, стр. 934); *De An.* 3.1 (CCSL 2, стр. 785).

<sup>24</sup> *Adu. Marc.* 1.1.6–7 (CCSL 1, стр. 442); *Adu. Herm.* 1.1 (CCSL 1, стр. 397); *De Praescr.* 38.5–6 (CCSL 1, стр. 218); *De Iei.* 1.5 (CCSL 2, стр. 1257). Ово је управо било мишљење о временском приоритету ортодоксије против кога је иступао Вауер.

<sup>25</sup> *De Praescr.* 15.3–4 (CCSL 1, стр. 199); 19.2–3 (стр. 203). Види: Peter Ivan Kaufman, „Tertullian on Heresy, and the Reappropriation of Revelation“, *Church History* 60 (1991), стр. 167–79.

<sup>26</sup> Tertullian, *De Pud.* 19.3 (CCSL 2, стр. 1320): *Bene autem quod apostolis et fidei et disciplinae regulis conuenit.* О Тертулијановом концепту *regula fidei* види: L. W. Countryman, „Tertullian and the Regula Fidei“, *The Second Century* 2 (1982), стр. 208–27.

што су пост и брак на другачији начин од осталих у Цркви.<sup>27</sup> Одговор ових других („духовних“, „the psychics“) био је да Монтанизам јесте јерес јер је увео новине у вези са људским праксама (human practices) које се приносе Богу, или пак јер је увео псеудо-пророштво у вези са тврдњама о ономе што Бог захтева од људског рода.<sup>28</sup> Такве праксе укључивале су стриктнији пост и одбацивање другог брака. Тертулијанов одговор, који нас удаљава од предмета овог чланка, био је демонстрација часне древности (venerable antiquity) таквих пракси. У делу *De Monogamia* оптужба за јерес против дисциплине моногамије (са значењем, наравно, праксе имања заувек само једне невесте) била је доведена у питање.<sup>29</sup> Адамова дела у (рајском) врту била су такође описана као јерес од стране Тертулијана.<sup>30</sup>

Дакле, према Тертулијану *haeresis* се може користити да означи обоје – неприхватљива веровања и неприхватљиве праксе. У извесном смислу ово не би требало да нас изненађује. Тертулијанова употреба овог термина одражава недостатак прецизности који налазимо код Павла у 1 Кор 11, 18–19 и Гал 5, 20, где је термин *αἵρέσεις* био коришћен заједно са терминима *σχίσματα* и *διχοστασίαι*, а да на том месту, притом, није било јасне разлике у значењу. Чини се као да, за Тертулијана, свака подела у заједници, било да је створена дивергентним веровањима или праксама, може бити названа *haeresis*. Као што Хајнрих фон Штаден примећује у свом истраживању термина *haereseis* у грчкој медицинској литератури, термин који се оригинално односио на просто на школу са одређеним учењем (school of thought), постао је у хришћанској литератури термин који упућује на девијантну веру.<sup>31</sup>

Ипак, истовремено, управо на основу онога што је написао Павле, Тертулијан је увидео да *haereses* и *schismata* (као и *dissensiones*<sup>32</sup>) морају бити на неки начин различити.<sup>33</sup> *Haereses* су биле *graviora mala*,<sup>34</sup> али попут *schismata* и *dissensiones* оне такође воде ка разбијању јединства.<sup>35</sup> У претходном поглављу *De Praescriptione Haereticorum*, као што сам претходно напоме-

<sup>27</sup> Tertullian, *De Iei.* 1.3 (CCSL 2, стр. 1257).

<sup>28</sup> Ibid. 1.5 (стр. 1257–8); 11.2–4 (стр. 1269–70).

<sup>29</sup> *De Mon.* 2.1 (CCSL 2, стр. 1229); 15.1 (стр. 1250).

<sup>30</sup> *Adu. Marc.* 2.2.7 (CCSL 1, стр. 477).

<sup>31</sup> Heinrich von Staden, „Haeresis and Heresy: The Case of the *haereseis iatrikai*“, у Ben F. Meyer and E. P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3: *Self-Definition in the Greco-Roman World* (Philadelphia: Fortress, 1982), стр. 96–8.

<sup>32</sup> Латински превод грчког израза ἀεὶ-ἰὸὐδαίαιά (= раздори) који користи св. ап. Павле у Гал 5, 20. (Прим. прев.)

<sup>33</sup> *De Praescr.* 5.1 (CCSL 1, стр. 190): *Porro si dissensiones et schismata increpat quae sine dubio mala sunt, et in continenti haereses subiungit.*

<sup>34</sup> Ibid. 5.3 (стр. 190).

<sup>35</sup> Ibid. 5.4 (стр. 191).

нуо, термин *haeresis* је коришћен у вези са веровањем (*doctrinarum peruersitate*<sup>36</sup> и *haeresin fidem demutant*).<sup>37</sup> Шта је конкретно означавао термин схизма Тертулијан није рекао. На самом крају овог списка Тертулијан је реаговао на став да међу јеретичима ретко постоје схизме.<sup>38</sup> Његов аргумент је био да су јереси саздане на неслагању у мишљењу<sup>39</sup> и да се стога може очекивати да би следбеници јереси иступили са мишљењима која се разликују чак и од њиховог оснивача, цепајући на тај начин (саму) јеретичку групу.<sup>40</sup> Присутно је осећање да је термин *schisma* у овом случају различит од *haeresis*. Изгледа да је он користио реч *schisma* као еквивалент за *a regulis suis variant inter se*,<sup>41</sup> али није прецизирао да ли се ово односило на *regula fidei* или на *regula disciplinae*. У делу *De Baptismo* налазимо да је термин *schisma* коришћен на начин који би могао бити близак каснијим теолозима. Тамо је наиме Тертулијан написао да иако лаици могу да савршавају крштење, они морају да се уздржавају од имитирања епископа, јер је та ствар (= имитирање епископа) мајка схизме.<sup>42</sup>

На другом месту термин *schisma* је примењен на племена Израилева која су се одвојила од Јуде после смрти Соломонове.<sup>43</sup> *Schismata* су поменути заједно са *aemulationes* и *dissensiones* у делу *De Pudicitia*, додуше без икаквог упућивања на *haeresis* и без икаквог објашњења које би водило ка прецизијем значењу.<sup>44</sup> У *De Baptismo*, *schismata* и *dissensiones* су поменути као феномени који се појављују унутар Павлове Коринтке заједнице, али опет без објашњења како је тачно Тертулијан схватао значење ових термина.<sup>45</sup>

Наравно, питање да ли су Тертулијан, у његовој монтанистичкој фази,

<sup>36</sup> „Изопачење, извртање учења“. (Прим. прев.)

<sup>37</sup> „Јеретичка трансформација (промена, измена) вере“. (Прим. прев.) Ibid. 4.5, 7 (стр. 190).

<sup>38</sup> Ibid. 42.6 (стр. 222): *scismata apud haereticos*.

<sup>39</sup> Аутор користи израз *dissent* (од латинског израза *dissentio*, *dissentire* ἡ ἀόεῖα ἐστὶ ἐὶς τὰ ἀσέαῖ „ἰñāžàðè äðòäà÷è¼ä“) који означава неприхватање ауторитета, учења и праксе Цркве. (Прим. прев.).

<sup>40</sup> Ibid. 42.7–10 (стр. 222). Види Р. А. Gramaglia, „Il linguaggio eresiologico in Tertulliano: L’approccio cattolico all’eresia“, *Augustinianum* 25 (1975), стр. 676, n. 15: „gli gnostici si scindono continuamente in gruppi separati non appena scoprono punti dottrinali diversi dai loro maestri e tra loro non esistono scismi proprio perché ad ogni dissenso nasce un nuovo gruppo“.

<sup>41</sup> „Одступање од својих сопствених регула или правила“. (Прим. прев.) *De Praescr.* 42.7 (CCSL 1, стр. 222).

<sup>42</sup> *De Bapt.* 17.2 (CCSL 1, стр. 291): *Episcopatus aemulatio scismatum mater est*.

<sup>43</sup> *Adu. Marc.* 4.35.9 (CCSL 1, стр. 641).

<sup>44</sup> *De Pud.* 14.5 (CCSL 2, стр. 1307).

<sup>45</sup> *De Bapt.* 14.2 (CCSL 1, стр. 289).

или чак сам покрет Новог Пророштва у Картагини, били сматрани схизматичким, у модерном смислу те речи, јесте релевантно. Мишљење растућег броја научника је да, иако се Тертулијан придружио групи чији је хришћански живот био екстреман, барем у односу на остале хришћане, ова група није напустила Цркву, или није била изгнана из Цркве, због тога што је успоставила себе као једну издвојену социјалну институцију.<sup>46</sup>

Дакле, видели смо да генерација или две пре Кипријана узима оба ова термина у разматрање. Највише што можемо рећи јесте то да је термин *haeresis* био коришћен за указивање на девијације и у веровању и у пракси, а да је *schisma* био знатно ређе коришћен термин, који није био јасно дефинисан и који је, и поред тога што се преклапао са *haeresis*, било могуће на неки начин разликовати. Овај термин је садржавао идеју издељених група (*splintering groups*).

## 2. *Haeresis i Schisma* у раним Кипријановим делима

Усмеравајући пажњу ка Кипријановом литерарном стваралаштву нећу разматрати наводе из Светог Писма који су садржани у колекцији *testimonia* која је њему приписана (*Ad Quirinum*), нити такве примере који постоје на другим местима, као нпр. *De Dominica Oratione* 16, где Кипријан наводи одељке из Писма (у овом случају Гал 5, 17–22). Једини изузетак је једно од поглавља у *Ad Quirinum*, у којем редактор,<sup>47</sup> на начин који изгледа у потпуности конзистентан са модерним разумевањем, помиње схизму као феномен удаљавања (одвајања, *withdrawing*) које се може догодити чак и када личност (која се одваја) остаје у једној вери (*one faith*) и у истој традицији.<sup>48</sup> Продужићу хронолошки да бисмо видели какве се промене појављују у Кипријановој употреби ова два термина и разделићу наше разматрање на године које претходе и на године које обухватају контроверзу око „поновног крштавања“ (*rebaptism controversy*).

Можемо започети са списом *De Unitate Ecclesiae*, који је написан у време епископског сабора одржаног после Васкрса 251. године.<sup>49</sup> Ни у једном дру-

<sup>46</sup> Douglas Powell, „Tertullianists and Cataphrygians“, *Vigiliae Christianae* 29 (1975), стр. 33–54; David I. Rankin, „Was Tertullian a Schismatic?“, *Prudentia* 18 (1986), стр. 73–9; id., *Tertullian and the Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), стр. 69; William Tabbernee, *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism* (North American Patristic Society Monograph Series, 16; Macon, GA: Mercer University Press, 1997), стр. 54–5.

<sup>47</sup> Charles Bobertz, „An Analysis of Vita Cypriani 3.6–10 and the Attribution of *Ad Quirinum* to Cyprian of Carthage“, *Vigiliae Christianae* 46 (1992), стр. 112–28, аргументује против Кипријановог ауторства ове *testimonia* збирке.

<sup>48</sup> Cyprian, *Ad Quir.* 3.86 (CCSL 3, стр. 164): *Scisma non faciendum, etiamsi in una fide et in eadem traditione permaneat qui recedit.*

<sup>49</sup> Нисам претерано заокупиран тиме да ли је ова расправа била написана пре (као одговор на лаксистичку претњу из Картагине) или после (као одговор на Новатијанску претњу



гом спису из година пре контроверзе око „поновног крштења“ ови термини се не појављују.<sup>50</sup> Ово дело је било предмет интензивног истраживања у вези са тим шта би оно могло или шта не би могло открити о Кипријановом ставу према месту епископа Рима у хришћанском свету.<sup>51</sup> Мање је, међутим, било интересовања за овај, не сасвим јасан,<sup>52</sup> предмет о коме дискутујемо – реч је наике о онима који су угрожавали јединство хришћанске заједнице. Оно што је Кипријан намерио да покаже било је то да може постојати само једна Црква и да ривалске заједнице које су установљене као опозиција заједници окупљеној око епископа нису ништа друго него отцепљене групе (*splinter groups*) које не поседују хришћански идентитет.<sup>53</sup> Хришћанин је онај ко слуша заповест Исусову да остане веран ономе што је Он учио, што укључује инвестирање ауторитета (*investing of authority*) у помесног епископа.

*Јединство Цркве јесте јединство у њојој пракси и у веровању:*

„Ми стога морамо испунити (чувати) Његову Реч: све што је Он поучаво и чинио то и ми сами морамо поучавати и чинити. Заиста, како човек може рећи да верује у Христа ако не чини оно што му је Христос заповедио да чини? ... онај који се не држи истинитог пута спасења неизбежно ће посрнути и заблудети; обухваћен неким духом заблуде (*spiritu erroris*) он ће бити развејан попут прашине изложене ветру; ходећи тако, он неће напредовати према сопственом спасењу.“<sup>54</sup>

из Рима) тог сабора. Види: Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, vol. 2: *St Cyprien et son temps* (Paris: Ernest Leroux, 1902), стр. 298–303; Michael Sage, *Cyprian* (Patristic Monograph Series, 1; Cambridge, MA: Philadelphia Patristic Foundation, 1975), стр. 241–8; Maurice Bévenot, *St. Cyprian's De Unitate chap. 4 in the Light of the Manuscripts* (Analecta Gregoriana, 11; Rome, 1937), стр. 66–77; id., „«Hi qui sacrificaverunt»: A Significant Variant in Saint Cyprian's *De Unitate*“, *JTS*, ns, 5 (1954), стр. 68–72; Charles A. Bobertz, „The Historical Context of Cyprian's *De Unitate*“, *JTS*, ns, 41 (1990), стр. 107–11; J. Patout Burns, *Cyprian the Bishop* (Routledge Early Church Monographs; London: Routledge, 2002), стр. 60.

<sup>50</sup> Viz., *Ad Dona.*, *De Habi.*, *De Laps.*, *De Domi.* (са већ поменути изузетком), *Ad Deme.*, *De Mort.*, and *De Oper.*

<sup>51</sup> Види нарочито: Maurice Bévenot, „«Primus Petro Datur»: St. Cyprian on the Papacy“, *JTS*, ns, 5 (1954), стр. 19–35; idem, „St. Cyprian on the Papacy: Musings on an Old Problem“, *Dublin Review* 456 (1954), стр. 161–8, 307–15. Иако многи научници прихватају резултате његових истраживања у вези са два издања четвртог поглавља, има оних који се не слажу .

<sup>52</sup> Аутор користи израз *ostensible* који описује феномене привидне или дискутабилне аутентичности, оригиналности, тј. оне реалности које само изгледају тако као да поседују наведене квалитете, док је заправо утисак који оне творе оправдано сматрати непоузданим. (Прим. прев.).

<sup>53</sup> За један преглед овог списка и његове данашње применљивости види: Andrew Hamilton, 'Cyprian and Church Unity', *Pacifica* 8 (1995), стр. 9–21.

<sup>54</sup> Cyprian, *De Unit.* 2 (CCSL 3, стр. 250): *Verbis igitur eius insistere, quaecumque et docuit et fecit discere et facere debemus. Ceterum credere se in Christum quomodo dicit, qui non facit quod Christus facere praecepit? . . . Nutet necesse est et uagetur*

Изгледа као да је пракси дат временски приоритет (temporal priority) у односу на веровање, али је такође присутно и одбијање њиховог раздвајања. Оно што је Кипријан изгледа био написао јесте то да они који се сврставају уз алтернативне идеје убрзо постају они који су чланови алтернативних заједница.

Да ли се наше савремено разликовање између схизме као практичног проблема и јереси као доктриналног проблема крије иза Кипријановог става? Неколико реченица касније, помињући појмове *haeresis* и *schisma*, Кипријан, не правећи разлику, упућује на њих као на појаве одговорне за подривање вере, за кривотворење истине и за цепање јединства.<sup>55</sup> Касније, изгледа као да он сугерише да *haeresis* представља проблем који произлази из свадљивих (quagrelsome) умова или од изазивача невоља који не чувају јединство.<sup>56</sup> Ургентнији проблем за Кипријанов ум био је очигледно проблем оних који су себе поставили за ривалске епископе и створили ривалске заједнице.<sup>57</sup> А разлог пак због којег су они основали такве ривалске заједнице било је њихово различито теолошко мишљење о могућности измирења са Црквом (reconciling) оних који су пали (lapsed) током Децијевог гоњења.<sup>58</sup> Кипријанов коментар у овом делу као да сугерише да он не може да замисли на који начин ривалска теолошка мишљења не би неизбежно водила ка практичном раскиду са широм црквеном заједницом. Другом приликом у овој расправи, он сугерише да обоје, и оснивање ривалске литургијске заједнице и побуна против епископа, као и страст према чудним учењима, могу бити уједно названи и речју јерес и речју схизма.<sup>59</sup> И

---

*et, spiritu erroris abreptus, uelut pulvis quem uentus excutit, uentiletur; nec ambulando proficiet ad salutem, qui salutaris uiae non tenet ueritatem.* (Енг. прев.: Maurice Bévenot, *St. Cyprian: The Lapsed, The Unity of the Catholic Church* [Ancient Christian Writers, 25; New York: Newman Press, 1956].)

<sup>55</sup> *De Unit.* 3 (CCSL 3, стр. 250): *Haeresis inuenit et schismata quibus subuerteret fidem, ueritatem corrumperet, scinderet unitatem.*

<sup>56</sup> *Ibid.* 10 (стр. 256): *Hinc haeresis et factae sunt frequenter et fiunt, dum peruersa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem.*

<sup>57</sup> *Ibid.* (стр. 256–7): *Hi sunt qui se ultro apud temerarios conuenas sine diuina dispositione praeficiunt, qui se praepositos sine ulla ordinationis lege constituunt, qui nemine episcopatum dante episcopi sibi nomen adsumunt.*

<sup>58</sup> Burns, *Cyprian the Bishop*, стр. 27–9, 41–56; Joseph A. Fischer, „Die Konzilien zu Karthago und Rom im Jahr 251“, *Annuario Historiae Conciliorum* 11 (1979), стр. 263–86; GeoVrey D. Dunn, „The Carthaginian Synod of 251: Cyprian’s Model of Pastoral Ministry“, у *I concili della cristianità occidentale secoli III–V (xxx incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma 3–5 maggio 2001)* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 78; Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2002), стр. 235–57.

<sup>59</sup> *De Unit.* 16–19 (CCSL 3, стр. 261–3). Два термина се појављују у поглављима 16 и 19 а дискусија у овим поглављима изнова сугерише да су девијантне праксе биле оно што води ка девијантним веровањима.

јерес и схизма изгледају као подједнако применљиви термини за обе ситуације.<sup>60</sup> Оно што налазимо код Кипријана јесте одбијање да се раздвоји веровање и пракса: девијантно веровање ће одвести ка разбијању јединства, а разбијање јединства ће осујетити свако јединство веровања.<sup>61</sup> У модернијем смислу речи, за Кипријана не може бити јереси без схизме нити схизме без јереси. Када је говорио само о схизми његови коментари су се односили на оне који су се били одвојили од јединства заједничког живота и праксе.<sup>62</sup>

Отприлике у исто време Кипријан се упустио у преписку са новоизабраним епископом Рима Корнилијем, која се односила на валидност његовог избора и на текуће проблеме са којима се он суочавао у вези са Новатијаном, ригористом у расправи о палима (*lapsi*) и ривалским претендентом на Римски епископат, и на његове присталице.<sup>63</sup> Кипријан је овде поново имао прилику да говори о јереси и о схизми.

Први пут<sup>64</sup> да се било који од ових термина појављује у Кипријановој кореспонденцији (и врло вероватно први пут у било ком његовом сачуваном спису уопште) јесте у *Epistula 43*, која датира из половине марта 251. године,<sup>65</sup> која је, у периоду Кипријановог скривања, била послана народу Карта-

<sup>60</sup> Ibid. 12 (стр. 258): *cum haeresis et schismata postmodum nata sint dum conuenticula sibi diuersa constituunt, ueritatis caput adque originem reliquerunt.*

<sup>61</sup> Ibid. (стр. 258): *Quomodo autem potest ei cum aliquo conuenire, cui cum corpore ipsius ecclesiae et cum uniuersa fraternitate non conuenit?*

<sup>62</sup> Ibid. 23 (стр. 266).

<sup>63</sup> Види: Pio Grattarola, „Il problema dei Lapsi fra Roma e Cartagine“, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 38 (1984), стр. 1–26; id., „Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano“, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 38 (1984), стр. 367–90; Hugo Montgomery, „Subordination or Collegiality? St. Cyprian and the Roman See“, у: Sven-Tage Teodorsson (ed.), *Greek and Latin Studies in Memory of Cajus Fabricius* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 54; Göttingburg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1990), стр. 41–54; J. Patout Burns, „The Role of Social Structures in Cyprian’s Response to the Decian Persecution“, у: Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 31 (Leuven: Peeters, 1997), стр. 260–7; и id., „Confessing the Church: Cyprian on Penance“, у: M. F. Wiles and E. J. Yarnold (eds.), *Studia Patristica* 36 (Leuven: Peeters, 2001), стр. 338–48, за корисне рефлексије о овим годинама.

<sup>64</sup> У недатираној *Ep. 3*, Кипријан пише свом колеги епископу Рогатијану о проблемима овог последњег са ђаконом. Картагински епископ примећује да ђаконово непоштовање за његовог епископа представља извор појаве јеретика као и извор појаве схизматика (*Ep. 3.3.2* [CCSL 3B, стр. 15]: *Haec sunt enim initia haereticorum et ortus atque conatus schismaticorum male cogitantium*). Појављивање ових термина ме наводи да подржим G. W. Clarke, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, vol. 1: *Letters 1–27* (Ancient Christian Writers, 43; New York: Newman Press, 1984), стр. 164, који сугерише да ово указује на период после 251. године. Овде су ова два термина коришћена наизменично. О овом писму види: Stefano Cavallotto, „Il magistero episcopale di Cipriano di Cartagine: Aspetti metodologici“, *Divus Thomas* 91 (1989), стр. 383–4.

<sup>65</sup> G. W. Clarke, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, vol. 2: *Letters 28–54* (Ancient Christian Writers, 44; New York: Newman Press, 1984), стр. 211.

гине да би их обавестила да су лаксистички ђакон Фелицисимус и пет пре-звитера који су га подржавали сада изван заједнице Цркве. Према је сабор епископа требало да се ускоро састане да расправља о питању како се односити према онима који су пали у периоду прогона, Кипријан упозорава свој народ да ће се они који желе да од Фелицисимове групе приме измирење без епитимије придружити јеретичкој фракцији, из које измирење са Црквом неће бити могуће.<sup>66</sup> Кларк мисли да је фракција била „генерално посматрано ортодоксна“ у сфери доктрине, али је била етикетирана од стране Кипријана „наглашено пежоративним термином *haeretica*“ јер је, својим делима, себе одсекла од Цркве.<sup>67</sup> Свакако, Кипријаново стрпљење са лаксистичком политиком лаког измирења за *lapsi* (коју је он био спреман да толерише као предлог – чак иако то није био предлог који је он фаворизовао – док не буде могуће да се састане сабор) је изгубљено када су они предузели корак ускраћивања причешћа Кипријановим присталицама, да не помињемо другу неморалну или криминалну делатност за коју их је он оптуживао.<sup>68</sup>

У његовом следећем писму, написаном после епископског сабора из 251. године, Кипријан обавештава Корнилија да су се Новатијанови посленици (*agents*), који су били дошли у Картагину да обезбеде саборско признање Новатијана а не Корнилија, као легитимно изабраног епископа, упустили у сплеткарење које је као резултат имало *haeresis*.<sup>69</sup> До овог тренутка Новатијан је већ био оно што бисмо ми описали као шизматик. Нешто мало касније, што изгледа као да је упућивање на идентичну активност, Кипријан пише о схизматичким фракцијама и грешкама.<sup>70</sup> У следећем писму Корнилију, које је послано да ублажи неспокојство римског епископа у вези са оним за шта је он веровао да је било задоцнело, неблаговремено признање његовог избора, Кипријан је бранио његове акције у име јединства Цркве које су епископи желели да очувају спасавањем оних који су се одвојили од њихове цркве посредством јеретичких фракција.<sup>71</sup>

Кипријан је касније, у контексту новог преокрета у развоју догађаја, требало да објасни због чега је Корнилије прво био примио једно писмо из Хадруметума у којем је признаван његов избор за епископа, а потом друго писмо у којем се ово признање поништава.<sup>72</sup> Кипријан признаје да је помесна црква Хадруметума писала Корнилију у одсуству њиховог епископа

<sup>66</sup> Cyprian, *Ep.* 43.7.2 (CCSL 3B, стр. 210): *et se haereticae factioni coniunxerit.*

<sup>67</sup> Clarke, *Letters*, vol. 2, стр. 222.

<sup>68</sup> Cyprian, *Ep.* 41.2.1 (CCSL 3B, стр. 197–8).

<sup>69</sup> *Ibid.* 44.2.2 (CCSL 3B, стр. 213).

<sup>70</sup> *Ibid.* 44.3.1 (стр. 213–14).

<sup>71</sup> *Ibid.* 45.3.2 (CCSL 3B, стр. 221).

<sup>72</sup> Види: Maurice Bévenot, „Cyprian and his Recognition of Cornelius“, *JTS*, ns, 28 (1977), стр. 346–59.

и незнајући за постојање синодске одлуке да је потребно сачекати повратни извештај о епископским изборима у Риму између двојице од њихових сопствених људи, Калдонија и Фортуната, пре него што понуде било какво признање. Вести о *schisma* у Риму биле су сузбијане у Африци све док извештај није био примљен.<sup>73</sup>

У *Epistula 50*, посланој од Корнилија Кипријану отприлике јула 251. године,<sup>74</sup> афрички епископ је упозорен да су се присталице Новатијана упутиле из Рима у Картагину. Један од њих, бивши епископ Еваристус, описан је као један од вођа *schismata*.<sup>75</sup> Већ у следећем писму, врло вероватно посланом у исто време као и *Epistula 50*, Корнилије је обавестио Кипријана да су се извесни римски исповедници и мученици који су „били криви јер су постали следбеници схизме и оснивачи јереси“, вратили у Цркву.<sup>76</sup> Да ли Корнилије једноставно оперише неком врстом реторичког паралелизма (*interpretatio* или *expolitio*)<sup>77</sup> или антитезом (*contentio/contrapositum*)?<sup>78</sup> Другим речима, да ли се он само понавља користећи другачије речи или прави разлику? Кларк верује да овде постоји извесна дистинкција због кумулативног ефекта, али он ипак не признаје да су постојале икакве доктриналне различитости између Новатијаниста и Корнилијевих присталица.<sup>79</sup> Ја сумњам да је Корнилије правио било какву разлику с обзиром на то да су оба термина примењена на једну исту реалност – на умешаност поменутих исповедника у пројекат осигуравања Новатијановог постављења за ривалског епископа. Уверен сам такође да су доктриналне или теолошке разлике у вези са разумевањем милости Божије почивале у центру различитих политика у вези са могућношћу измирења за *lapsi*. Сам Новатијан је два пута описан као *schismaticus* и *haereticus*.<sup>80</sup> Да ли је могуће да је он назван схизматиком због његове активности самопостављења за псеудо-епископа, а јеретиком због његове ригористичке позиције у вези са питањем измирења? Иако ово јесте могуће тумачење, докази не садрже довољно детаља да би се са сигурношћу извео закључак.

У Кипријановом одговору на Корнилијево прво писмо које га је упозорило на покрет Новатијаниста према Картагини, он коментарише да није

<sup>73</sup> Cyprian, *Ep.* 48.3.2 (CCSL 3B, стр. 229): *ne in urbe schisma factum absentium animos incerta opinione confunderet*. О неким од проблема у вези са Кипријановим ставом види: Clarke, *Letters*, vol. 2, стр. 259–61, n. 17; Dunn, „The Carthaginian Synod of 251“, стр. 245, n. 65.

<sup>74</sup> Clarke, *Letters*, vol. 2, стр. 263, 277.

<sup>75</sup> [Cyprian], *Ep.* 50.1.2 (CCSL 3B, стр. 239): *Euaristum uero cum auctor schismatis fuisset*.

<sup>76</sup> [Cyprian], *Ep.* 49.1.4 (CCSL 3B, стр. 233): *se commisisse quoque schismati et haeresis auctores fuisse* (Eng. trans. in Clarke, *Letters*, vol. 2)

<sup>77</sup> *Rhet. Her.* 4.28.39; 4.42.54; Quintilian, *Inst.* 9.3.45.

<sup>78</sup> *Rhet. Her.* 4.45.58; Quintilian, *Inst.* 9.3.81–86.

<sup>79</sup> Clarke, *Letters*, vol. 2, стр. 269, n. 10.

<sup>80</sup> [Cyprian], *Ep.* 49.2.4 (CCSL 3B, стр. 235); 49.3.3 (стр. 237).

потребно упозоравати га у вези са Новатом,<sup>81</sup> који је био презвитер у Картагини пре него што је отишао у Рим, с обзиром на то да је овај у Африци већ био екскомунициран, вероватно од стране епископа на сабору 251. године, због његових активности у вези са разарањем јединства Цркве, због којих га Кипријан етикетира као „издајничког јеретика“.<sup>82</sup> Ово је разјашњено тиме што је он поменут као онај који је одвојио неке хришћане од њихових епископа приликом „првог распламсавања расправе“.<sup>83</sup> Бити одвојен од епископа значило је ући у „безумну компанију схизматика и јеретика“.<sup>84</sup> У Риму, Новат је био у извесној мери одговоран за наговарање Новатијана да себе постави за епископа уместо Корнилија.<sup>85</sup>

У одговору на друго писмо Кипријан је изразио своју радост због тога што су се римски исповедници, којима није допуштено да дуго пате од *haeresis*, поново сјединили са Црквом. „Они су напустили своје безумље; они су одбацили њихово схизматичко – или, можда би требало рећи, њихово јеретичко – лудило.“<sup>86</sup> Овде је јасно да Кипријан прави разлику између ова два појма. Кларк каже да Кипријан види *haeresis* као реалност екстремнију од *schisma*.<sup>87</sup> Сигурно је да оно што они одбацују јесте њихова повезаност са Новатијаном,<sup>88</sup> а то што Кипријан упућује на то као на ствар јеретичку пре неголи схизматичку значи да уколико је Корнилије имао икакву представу о разликовању између *haeresis* и *schisma*, која би се могла приближити нашем савременом поимању, њу Кипријан није делио. За Кипријана је појам *haeresis* изгледа обухватао обоје, и успостављање ривалског епископата као и дивергентне теорије и политике у вези са проблемом измирења палих. Да ли је могуће да оба термина упућују на феномене разбијања јединства Цркве, уједно и на теоретском и на практичном нивоу, с тим да је

<sup>81</sup> Новатијан (Novatian) (или, понекад, Новатиус (Novatius)) био је римски презвитер који се супротставио избору папе Корнилија и организовао ривалску, схизматичку заједницу, прогласивши себе за римског епископа (он је један од првих тзв. антипапа у историји Цркве). Новат (Novatus) је био картагински презвитер који је у Картагини учествовао у стварању расколничке заједнице супротстављене св. Кипријану, која је изабрала Фортуната за свог епископа. Новат је касније напустио Фортуната и придружио се Новатијановој групи. (Прим. прев.).

<sup>82</sup> Cyprian, *Ep.* 52.2.1 (CCSL 3B, стр. 245): *quasi haereticus . . . et perfidus*.

<sup>83</sup> Ibid. 52.2.2 (стр. 246): *primum discordiae et schismatis incendium*.

<sup>84</sup> Ibid. 52.4.2 (стр. 249): *derelictus cum schismaticis et haereticis*.

<sup>85</sup> Ibid. 52.2.3 (стр. 247). Он је ово учинио упркос чињеници да је он, као што истиче Sage, *Cyprian*, стр. 251, био лаксиста а Новатијан ригориста.

<sup>86</sup> Cyprian, *Ep.* 51.1.1 (CCSL 3B, стр. 240): *errore deposito et schismatico immo haeretico furore deserto*.

<sup>87</sup> Clarke, *Letters*, vol. 2, стр. 283–4, н. 3.

<sup>88</sup> *Ep.* 49.2.4 (CCSL 3B, стр. 235). Веома интересантно, ништа није споменуто о било каквој промени у њиховом размишљању или њиховом деловању у вези са измирењем *lapsi*.

један термин више екстреман од другог? С друге пак стране, када пише директно римским исповедницима, све што Кипријан помиње је то да су они били у „схизматичкој и јеретичкој заблуди“.<sup>89</sup>

Кипријанова *Epistula 55* епископу Антонијану, која даје кратак преглед и информише нас о многим догађајима из 251. године, једна је од најважнијих у корпусу. У њој Кипријан даје извесна разјашњења у вези са тим шта он подразумева под *haeresis*. У одговору на Антонијанову недоумицу о томе какву је *haeresis* увео Новатијан, Кипријан наглашава „да за нас није исправно чак ни то да желимо да знамо шта он поучава, с обзиром на то да он поучава *сiоља* (= изван Цркве)“.<sup>90</sup> Његова јерес је донекле повезана са садржајем његовог учења, али оно што нам она говори је то да је чак и значајније од Новатијановог учења било његово деловање на разбијању јединства Цркве, односно то што је самог себе учинио ривалским епископом у Риму, као и његово деловање на стварању алтернативних епископа у другим црквама. Ово је названо деловањем схизматика (*schismaticus*).<sup>91</sup> О онима који продужавају да искључују покајане *lapsi* Кипријан говори као о *haeretici*.<sup>92</sup> За разлику од његових писама која су написана као одговор Корнилију, изгледа да Кипријан овде примењује термин *schisma* на озбиљнији преступ стварања цркве која није присаједињена колегијуму епископа, а термин *haeresis* на мање озбиљан преступ практиковања ригористичке политике унутар Цркве у вези са измирењем палих.

Друго важно писмо, упућено од Кипријана Корнилију лета 252. године,<sup>93</sup> обилује упућивањима на термине *haeresis* и *schisma*. Вође лаксиста из Картагине су наименовали Фортуната, једног од пет презвитера које је Кипријан екскомуницирао годину дана раније, као алтернативног епископа за Кипријанову катедру, а ђакон Фелицисимус, лаксистички коловођа, и многи

<sup>89</sup> Cyprian, *Ep.* 54.2.2 (CCSL 3B, стр. 253): *schismaticus et haereticus error*.

<sup>90</sup> Ibid. 55.24.1 (CCSL 3B, стр. 285): *scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum foris doceat*. Види такође 55.28.1 (стр. 291). Као што истиче Cavallotto, „Il magistero episcopale“, стр. 389, раскид у пракси у црквеном заједничарењу резултира из претходног неслагања у размишљању: „La condanna da parte di Cipriano . . . compagni poggia quindi su due motivazioni fondamentali: la rottura dell'unita' della Chiesa, consumata con l'elezione di uno pseudo vescovo in contrapposizione al legittimo, e la negazione della riconciliazione con la Chiesa dei lapsi penitenti. Ambedue gli atteggiamenti vanno contro la disposizione divina e l'insegnamento della Scrittura.“

<sup>91</sup> Cyprian, *Ep.* 55.24.3 (CCSL 3B, стр. 286).

<sup>92</sup> Ibid. 55.27.1 (стр. 289).

<sup>93</sup> G. W. Clarke, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, vol. 3: *Letters 55–66* (Ancient Christian Writers, 46; New York: Newman Press, 1986), стр. 235–6. О томе шта ово писмо открива о епископском сабору из 252. године види: Joseph A. Fischer, „Das Konzil zu Karthago im Mai 252“, *Annuarium Historiae Conciliorum* 13 (1981), стр. 1–11; Geoffrey D. Dunn, „Cyprian and His Collegae: Patronage and the Episcopal Synod of 252“, *Journal of Religious History* 27 (2003), стр. 1–13.

од његових присталица, су отишли у Рим. Он је од стране Кипријана описан као „подстрекивач схизме и поделе“.<sup>94</sup> За претпоставити је, дакле, да је он био онај на кога упућује Кипријан када помиње *haeretici*.<sup>95</sup> Став типичан за њега срећемо на месту где он пише да се обоје, и *haeresis* и *schisma*, налазе тамо где људи не слушају свога епископа.<sup>96</sup> Он такође пише о *haeresis* као о реалности установљеној изван Цркве.<sup>97</sup> Фортунатус је учињен псеудо-епископом од стране шачице *haeretici*.<sup>98</sup> Изгледа да су Фелицисимус и његове присталице, када су отишли у Рим, са собом носили писма препоруке од оних свргнутих епископа који су такође названи *schismatici*.<sup>99</sup> Приватус, свргнути епископ Ламбесиса, описан је као ветеран *haeticus* због његових грехова.<sup>100</sup> Кларк сугерише да је разлог због којег је он тако описан то што је он упорно остајао при тврдњи да он јесте епископ.<sup>101</sup> Једна од ствари које је учинио Приватус било је оснивање других цркава „у његовој јереси (која је) изван Цркве“.<sup>102</sup> Кипријан такође пише о пастирским проблемима са којима се суочава од стране осталих у његовој сопственој цркви због прихватања назад оних који су напустили *schisma*.<sup>103</sup> У овом писму не може се начинити јасно разликовање између два термина.

Следеће године, у *Epistula 61*, у јединој сачуваној преписци са Корнилијевим наследником Луцијем, Кипријан је објаснио због чега је Корнилије био убијен а Луцијус протеран: то се догодило да би *haeretici* били изобличени.<sup>104</sup>

Кипријанове сажете рефлексije на оба термина у години 254. остају идентичне. Обоје, и *haeresis* и *schisma*, искрсавају тамо где је присутно неподштавање епископа.<sup>105</sup> Пишући Стефану, трећем епископу у Риму са којим је имао преписку, Кипријан помиње Маркијана, присталицу Новатијана у Галији, који је „одступио од истине Католичанске Цркве и од сагласја на-

<sup>94</sup> Cyprian, *Ep.* 59.1.2 (CCSL 3C, стр. 337): *schismatis et discidii auctor*.

<sup>95</sup> Ibid. 59.2.3 (стр. 338). Види такође: 59.9.2 (стр. 351); 59.9.3 (стр. 352); 59.17.1 (стр. 368); 59.18.2 (стр. 370); 59.20.2 (стр. 372).

<sup>96</sup> Ibid. 59.5.1 (стр. 344). Види такође: 59.9.2 (стр. 351).

<sup>97</sup> Ibid. 59.5.2 (стр. 345): *nemo sibi placens ac tumens seorsum foris haeresim nouam conderet*. Види такође: 59.18.1 (стр. 369).

<sup>98</sup> Ibid. 59.9.1 (стр. 350); 59.14.1 (стр. 361); 59.15.1 (стр. 363).

<sup>99</sup> Ibid. 59.14.1 (стр. 361).

<sup>100</sup> Ibid. 59.10.1 (стр. 353); 59.11.1 (стр. 354); 59.11.3 (стр. 355).

<sup>101</sup> Clarke, *Letters*, vol. 3, стр. 252, n. 47.

<sup>102</sup> Cyprian, *Ep.* 59.10.2 (CCSL 3C, стр. 353): *extra ecclesiam in haeresi*. Није уопште јасно због чега је заправо Приватус првобитно био свргнут.

<sup>103</sup> Ibid. 59.15.3 (стр. 364).

<sup>104</sup> Ibid. 61.3.1 (CCSL 3C, стр. 382).

<sup>105</sup> Ibid. 66.5.1 (CCSL 3C, стр. 439).



шег заједничког епископског тела, пристајући уз изопачена и опасна начела те арогантне јереси<sup>106</sup>. Јеретичка секта<sup>107</sup> је она где су различитости у ставовима одвеле до формирања одвојене групе. Ово изгледа као типично Кипријаново становиште: није могуће правити нарочито велику разлику између држања лажних веровања и њиховог примењивања у пракси, са једне стране, и стварања ривалске заједнице одвојене од помесног епископа, са друге, из тог разлога што ће једно, готово по правилу, водити ка другом.

### 3. *Haeresis i Schisma* у сјору око „ионовној кршћављања“

Са *Epistula 69* долазимо до последње фазе Кипријанове епископске каријере којом је, отприлике од почетка 255. године, доминирао тзв. спор око „поновног кршћавања“<sup>108</sup>. И овај пут, поново, налазимо помињање оба термина, и *haeresis* и *schisma*, без икакве индикације да су они ишта друго до синоними.<sup>109</sup> Јасно је да је Новатијан био установио оно што бисмо ми данас назвали схизматичком црквом тиме што је основао ривалску цркву која је имала своје сопствене обреде иницијације (initiation rituals) са собом као епископом. Због тога је он од стране Кипријана био назван *haereticus*.<sup>110</sup> Заиста, Кипријан овде дефинише *haereticus* не као термин који описује оног ко је избачен из Цркве од стране епископа, већ оног који напушта Цркву својом слободном вољом.<sup>111</sup> Ово стоји насупрот модерним разликовањима између јереси и схизме како их је описао Бонер. Интересантно, на средини овог писма, Кипријан од употребе термина *haeresis* прелази ка употреби термина *schisma*.<sup>112</sup> Овде се ради о најпостојанијој употреби овог појма у корпусу његових списа али ми ипак не прилазимо ништа ближе одговору на питање какву

<sup>106</sup> Ibid. 68.1.1 (CCSL 3C, стр. 463): *a catholicae ecclesiae unitate atque a corporis nostri et sacerdotii consensione discesserit, tenens haereticae praesumptionis durissimam prauitatem* (Енг. прев. у: Clarke, *Letters*, vol. 4). Премда ја немам проблем са датирањем *Ep.* 68 пре *Ep.* 67, не слажем се са Кларковим датирањем *Ep.* 67 у јесен 256. године. Ја бих ово писмо сместио у јесен 254 године. Види: Geoffrey D. Dunn, „Cyprian of Carthage and the Episcopal Synod of 254“, *Revue des Études Augustiniennes* 48 (2002), стр. 229–47. Види такође: Joseph A. Fischer, „Das Konzil zu Karthago im Herbst 254“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93 (1982), стр. 223.

<sup>107</sup> Cyprian, *Ep.* 68.3.2 (CCSL 3C, стр. 465).

<sup>108</sup> За кратак преглед овог спора у контексту развоја догађаја види: J. Patout Burns, „On Rebaptism: Social Organization in the Third-Century Church“, *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), стр. 367–403. Id., *Cyprian the Bishop*, стр. 109–12, жели да датира *Ep.* 69 након пролећног сабора из 256. године.

<sup>109</sup> Cyprian, *Ep.* 69.1.1 (CCSL 3C, стр. 470); 69.1.3 (стр. 470); 69.11.2 (стр. 485); 69.11.3 (стр. 486).

<sup>110</sup> Ibid. 69.1.1 (стр. 469).

<sup>111</sup> Ibid. 69.4.2 (стр. 475).

<sup>112</sup> Ibid. 69.6.1 (стр. 477); 69.6.2 (стр. 478–9) (two); 69.6.3 (стр. 479) (two); 69.7.1 (стр. 480); 69.8.3 (стр. 482) (two); 69.9.2 (стр. 483).

је он заправо разлику правио између ова два термина. Извесно је да је за њега *schisma* подразумевала излазак из Цркве.<sup>113</sup> У овом смислу ово је идентично модерном разумевању појма схизме, али то није различито од онога што је Кипријан подразумевао под појмом *haeresis*. Заиста, као додатак томе што је назван *haereticus*, Новатијан је такође назван и *schismaticus*.<sup>114</sup>

*Epistula 70* садржи одлуку Афричког епископског сабора одржаног на пролеће 255. године у вези са питањем „поновног крштавања“,<sup>115</sup> а *Epistula 71* је допунско писмо о истом сабору, од стране Кипријана упућено Квинту, епископу Мауретаније. Релевантних референци је свега неколико. *Haeretici* и *schismatici* заједно су поменути по два пута у сваком писму.<sup>116</sup> Остале референце се односе на крштавање *haeretici*.<sup>117</sup> Они су описани као они који су изван Цркве, као грешници и сквернитељи због тога што су напустили црквену заједницу.<sup>118</sup> Они који су упетљани у *haeresis* описани су као „они који су желели да напусте Цркву“.<sup>119</sup> Ни у једном писму *schisma* није засебно поменута. Исти образац се појављује и у писму које је Кипријан послао Стефану Римском: постоји једно уводно помињање *haeretici* и *schismatici*,<sup>120</sup> а даље референце (има их само две у овом писму) се односе на *haeretici* који се таквима сматрају зато што су били покушали да створе њихову сопствену црквену заједницу.<sup>121</sup>

Између наредног сабора после Васкрса 256. и оног одржаног септембра исте године, Кипријан је нешто опширније писао Јубаиану, колеги епископу из неке од афричких провинција. У том писму термини *haeresis* или *haeretici* су поменути 43 пута.<sup>122</sup> *Schisma* се не помиње ни један пут. Јасно

<sup>113</sup> Ibid. 69.8.3 (стр. 482).

<sup>114</sup> Ibid. У 69.7.1 изгледа да су следбеници Новатијана названи *schismatici*.

<sup>115</sup> За датум види: Clarke, *Letters*, vol. 4, стр. 192; Joseph A. Fischer, „Das Konzil zu Karthago im Jahr 255“, *Annuario Historiae Conciliorum* 14 (1982), стр. 227–40; Geoffrey D. Dunn, „Sententiam nostram non nouam promimus: Cyprian and the Episcopal Synod of 255“, *Annuario Historiae Conciliorum* (у припреми).

<sup>116</sup> Cyprian, *Ep.* 70.1.1 (CCSL 3C, стр. 501); 70.3.1 (стр. 511); 71.1.1 (стр. 516); 71.2.1 (стр. 518).

<sup>117</sup> Ibid. 70.2.1 (стр. 507); 70.2.2 (стр. 507–9); 71.1.2 (стр. 516–17); 71.1.3 (стр. 517); 71.2.1 (стр. 518); 71.2.2 (стр. 518); 71.2.3 (стр. 519).

<sup>118</sup> Ibid. 70.3.2 (стр. 513), засновано на Мт 12:30/Лк 11:23; 1 Јн 2:18–19.

<sup>119</sup> Ibid. 71.2.1 (стр. 518): *qui de ecclesia recedebant*.

<sup>120</sup> Ibid. 72.1.1. (CCSL 3C, стр. 524).

<sup>121</sup> Ibid. 72.1.3 (стр. 525); 72.2.1 (стр. 525).

<sup>122</sup> Ibid. 73.1.1 (CCSL 3C, стр. 529); 73.2.1 (стр. 531); 73.2.2 (стр. 531); 73.3.1 (стр. 532) (два пута); 73.3.2 (стр. 533) (два); 73.4.2 (стр. 533–4) (два); 73.5.1 (стр. 534); 73.5.3 (стр. 535); 73.8.2 (стр. 538); 73.10.1 (стр. 540); 73.11.1 (стр. 541); 73.11.3 (стр. 542); 73.12.1 (стр. 542); 73.12.2 (стр. 542); 73.13.3 (стр. 544) (два); 73.14.1 (стр. 544) (два); 73.14.2 (стр. 544); 73.14.3 (стр. 545–6) (два); 73.15.1 (стр. 546); 73.17.1 (стр. 549); 73.18.3 (стр. 551); 73.20.1 (стр. 554); 73.21.1 (стр. 554) (два); 73.21.2 (стр. 555); 73.21.3 (стр. 555) (два); 73.22.2 (стр. 556); 73.23.1 (стр. 557); 73.23.2 (стр. 558); 73.24.1 (стр. 558); 73.24.2 (стр.

је да *haeresis* упућује на обе стварности, и на различиту школу теолошке мисли и девијантна веровања,<sup>123</sup> као и на неприхватљиве праксе постављања епископа који немају апостолско прејемство и заједницу са Једном Црквом.<sup>124</sup> Заправо, на почетку писма Кипријан је изнео став да *de haereticorum baptismo* јесте крштење изведено од стране људи изван Цркве.<sup>125</sup>

Писмо које је Кипријан послао епископу Помпеју било је вероватно послано пре оног које је послано Јубаиану, јер у *Epistula 74* читамо о Кипријановој реакцији на Стефанов одговор на информацију која му је упућена после пост-Васкршњег сабора из 256. године.<sup>126</sup> У овом писму термини *haeresis* и *haeretici* су поменути 31 пут,<sup>127</sup> док је термин *schisma* поменут свега два пута.<sup>128</sup> У првом од ова два случаја постоји извештај да би *schisma* могла на неки начин бити другачија од *haeresis*, али с обзиром на то да су оба термина поменута у контексту егзистирања изван Цркве, не можемо са сигурношћу рећи на какав начин се схватала ова другачијост.

У делу *De Bono Patientiae*, написаном мало пре *Epistula 73*, Кипријан говори о нестрпљењу *haeretici* које их нагони да делују као побуњеници против мира и јединства Цркве.<sup>129</sup> Касније он помиње гоњења која су претрпели хришћани од стране Јевреја, незнабожаца и *haeretici*.<sup>130</sup> У делу *De Zelo et Livore* феномен љубоморе се сматра кривим за појаву *haeresis* и *schisma*. Мир, мислосрђе и истина су повређени појавом јереси и схизме када појединци постављају себе као епископе због тога што не поштују ауторитет легитимних епископа.<sup>131</sup>

У више наврата Кипријан говори о схватањима његових противника који заговарају став да нема потребе да они који су крштени од стране *haeretici* буду крштавани када приступају Цркви. Једно од таквих гледишта је сугерисало да су они који су крштавали у својој групи, користећи исти крштењски обред који се користио у Цркви, и чија је једина кривица била та што се нала-

558); 73.24.3 (стр. 559); 73.25.1 (стр. 559); 73.25.2 (стр. 560) (два); 73.26.2 (стр. 561).

<sup>123</sup> Ibid. 73.4.2 – 73.5.3 (стр. 533–6).

<sup>124</sup> Ibid. 73.8.2 (стр. 538); 73.14.3 (стр. 545).

<sup>125</sup> Ibid. 73.1.1 (стр. 529).

<sup>126</sup> Види: Clarke, *Letters*, vol. 4, стр. 234.

<sup>127</sup> Сурпиан, *Ep.* 74.1.1 (CCSL 3С, стр. 563–4) (два пута); 74.1.2 (стр. 564) (два); 74.2.1 (стр. 564–5) (три); 74.2.3 (стр. 566) (два); 74.2.4 (стр. 566–7) (четири); 74.3.1 (стр. 567) (два); 74.4.1 (стр. 568) (два); 74.4.2 (р. 569) (два); 74.5.3 (стр. 570); 74.5.4 (стр. 570); 74.6.2 (стр. 571) (два); 74.7.3 (стр. 572); 74.8.2 (стр. 573) (два); 74.8.3 (стр. 574); 74.8.4 (стр. 574); 74.11.1 (стр. 578); 74.12 (стр. 579–80) (два).

<sup>128</sup> Ibid. 74.7.3 (стр. 572); 74.8.4 (стр. 574)

<sup>129</sup> Сурпиан, *De Bono* 19 (CCSL 3А, стр. 129).

<sup>130</sup> Ibid. 21 (стр. 130).

<sup>131</sup> Сурпиан, *De Zelo* 6 (CCSL 3А, стр. 78).

зе у заједници која нема заједничарење са већином Хришћана, то чинили на валидан начин.<sup>132</sup> Наравно, овај начин посматрања ствари постаће хришћанска догма у потоњим вековима, јер је Кипријаново становиште било одбачено од стране Цркве. Гледиште које је било повезано са овим је да је оно што је важно јесте становиште вере (faith position) личности која се крштава, пре неголи вера или статус заједнице којој припада служитељ св. Тајне.<sup>133</sup>

#### 4. *Схваћање haeresis и schisma од стране других епископа*

Фирмилијан Кесаријски писао је Кипријану у јесен 256. године, отприлике у време одржавања великог сабора 87 епископа у Африци, подржавајући његово гледиште у овом спору.<sup>134</sup> У његовом писму постоји само једно помињање термина *schismaticus* - дефиниција да је *schismaticus* „личност која је себе учинила апостатом од заједнице и јединства Цркве“.<sup>135</sup> Истовремено постоји 38 помињања термина *haereses* или *haeretici*.<sup>136</sup> Јасно је да је за Фирмилијана термин *haeresis* имао значење неприхватљивог веровања као и разбијања заједнице.<sup>137</sup> Сигурно је да ће оснивање одвојене заједнице водити ка различитим теолошким мишљењима, јер више не постоји комуникација између заједница.<sup>138</sup> Са друге пак стране, прекид заједнице долази као резултат претходно постојећих различитих веровања.<sup>139</sup> Важна поента је да *haeresis* повлачи за собом раздирање јединства Цркве. Сагласно том критеријуму, да ли можемо да претпоставимо да је Фирмилијан сугерисао да је, због тога што је Стефан био раскинуо мир (broken off peace) са

<sup>132</sup> Cyprian, *Epp.* 69.7.1 (CCSL 3C, стр. 480); 73.4.1 (CCSL 3C, стр. 533); 74.5.1 (CCSL 3C, стр. 569); 75.9.1 (CCSL 3C, стр. 589–90).

<sup>133</sup> Ibid. 73.4.1–2 (CCSL 3C, стр. 533–4). Види нарочито Кипријанов коментар: *quod quaerendum non sit quis baptizauerit, quando is qui baptizatus sit accipere remissam peccatorum potuerit secundum quod credidit.*

<sup>134</sup> Види: Clarke, *Letters*, vol. 4, стр. 248.

<sup>135</sup> [Cyprian], *Ep.* 75.24.2 (CCSL 3C, стр. 602): *qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit.*

<sup>136</sup> Ibid. 75.5.2 (стр. 585–6) (два пута); 75.6.2 (стр. 587) (два); 75.7.1 (стр. 587); 75.7.2 (стр. 587); 75.7.4 (стр. 588) (два); 75.8.1 (стр. 589); 75.8.2 (стр. 589) (два); 75.11.1 (стр. 593); 75.12 (стр. 593) (два); 75.14.1 (стр. 594) (два); 75.14.2 (стр. 594–5) (пет); 75.16.1 (стр. 596); 75.17.2 (стр. 597); 75.17.3 (стр. 597); 75.20 (стр. 599) (два); 75.21.1 (стр. 599); 75.23.1 (стр. 600); 75.23.2 (стр. 600–1) (три); 75.25.3 (стр. 603) (шест); 75.25.4 (стр. 603).

<sup>137</sup> У 7.2–3 Фирмилијан дискутује о онима које бисмо ми данас класификовали у категорију јеретика: они са девијантним веровањима. У 7.4 он је разматрао оне који су себе одсекли од Цркве, које бисмо ми назвали схизматичима, али их је он описао као *haeretici*.

<sup>138</sup> Ibid. 75.2.2 (стр. 583): *sed separatis et diuisis ab inuicem nec confabulatio iam possit esse aut sermo communis.*

<sup>139</sup> Ibid. 75.3.3 (стр. 584); 75.10.3 (стр. 591).

Кипријаном, епископ Рима требало да буде схваћен као *haereticus*?<sup>140</sup> Интересантно је то да се Фирмилијаново једино помињање термина *schismaticus* односи управо на самог Стефана као на оног ко је себе одсекао од заједнице са остатком Цркве. Да ли је могуће да ова једина употреба ове речи у овом писму представља индикацију да је *schisma* напосто била блажи термин за *haeresis*? То је тешко рећи из разлога што је Стефанов акт прекидања заједнице са Африканцима проузрокован разликама у теолошком веровању у вези са питањем „поновног крштавања“. Фирмилијан и други азијски епископи били су се окупили на сабору у Иконијуму да размотре питање крштења које су савршавали они који су прекинули заједничарење са Црквом, али су изгледа још увек исповедали исту веру као и већина хришћана. Чак и такво крштење је сматрано невалидним.<sup>141</sup>

Ми знамо мало о разумевању ових термина од стране самог Стефана, јер је веома мало сведочанстава о његовом литерарном ангажовању у овом спору сачувано. У одломцима из Стефановог писма Кипријану, сачуваним у писму овог другог Помпеју, у распону од неколико редова, Стефан је употребио термине повезане са *haeresis* три пута.<sup>142</sup> Изгледа да је за њега *haeresis* веома широк и обухватан термин, јер он говори о онима који траже примање (или поновно примање) у Цркву, а који долазе из *a quacumque haeresi*.<sup>143</sup> Ово је сличним речима поновљено у Фирмилијановом помињању Стефановог писма.<sup>144</sup> У друга два одељка, у Фирмилијановом писму, који можда предстљављају одјек речи самог Стефана, референца се односи на *haeresis*.<sup>145</sup> На основу ових веома сажетих референци немогуће је рећи да ли је Стефан употребио појам *schisma* и да ли он јесте или није, на било који начин, правио разлику између ова два термина, на начин који би био сагласан са модерним размишљањем. Изгледа да су се Стефанове речи односиле конкретно на проблем Новатијанизма у Риму.<sup>146</sup> Чини се да је Кипријанова

<sup>140</sup> Ibid. 75.6.2 (стр. 587); 75.17.3 (стр. 597); 75.23.1 (стр. 600); 75.24.1 (стр. 601); 75.25.2 (стр. 602–3).

<sup>141</sup> Ibid. 75.19.4 (стр. 598).

<sup>142</sup> Cyprian, *Ep.* 74.1.2 (CCSL 3C, стр. 564).

<sup>143</sup> (Било које јереси, тј. јереси било које оријентације, прим. прев.) Ibid. Clarke, *Letters*, vol. 4, стр. 237–8, не преводи *proprie* (у следећим редовима) у вези са *haeretici*, као да је Стефан разликовао *haeretici* од *schismatici*, већ га повезује, мада са резервом мора се признати, са *baptizent*.

<sup>144</sup> [Cyprian], *Ep.* 75.7.1 (стр. 587).

<sup>145</sup> Ibid. 75.14.2 (стр. 594–5); 75.17.2–3 (стр. 597).

<sup>146</sup> Burns, „On Rebaptism“, стр. 399–400. S. G. Hall, „Stephen I of Rome and the One Baptism“, у: Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 17/2 (Oxford: Pergamon Press, 1982), стр. 796–8, сматра да Стефанова употреба *quacumque* представља индикацију да је његова политика била прво израђена у вези са маркионитским крштењем (види: Cyprian, *Ep.* 73.4.1

позиција била исувише слична Новатијановој ригорозној позицији порицања ефикасности епископског полагања руку за измирење оних који су тражили пријем (или поновни пријем) у Стефанову Цркву.

До које мере је Фирмилијан (или Кипријан, барем што се овога тиче) био под утицајем Стефановог коришћења термина јерес и схизма? Сумњам да се може извући много тога из тако мало сведочанства од Стефана којима располажемо, али би било прихватљиво рећи да су Кипријанови термини били поприлично у оптицају пре него што је он писао Стефану 256. године. Уколико је Фирмилијан био под било чијим утицајем ја бих сугерисао да би то могао бити Кипријанов утицај, од кога је он примио много више писама.

У септембру 256. године велики сабор од 87 епископа састао се да про дискутује питање „поновног крштавања“. Мишљења оних епископа која су остала сачувана чине овај документ веома вредним за наше упознавање са еклисиологијом на делу (ecclesiology in action) у древном Хришћанству. Епископ за епископом употребљава термин *haeresis* у својим *sententia*, од којих највећи број изгледа парафразира мисли већ изражене у Кипријановим писмима, која су била читана на сабрању.<sup>147</sup> Код једног или двојице од њих налазимо интересатне информације. Луцијус из Тебесте говори о *haeretici* који уништавају смисао Писма посредством речи које користе.<sup>148</sup> Ириней из Улулија тврди да некрштавање онога ко примио јеретичко крштење представља још гору *haeresis*.<sup>149</sup> Свега неколико епископа употребљава термин *schisma*. Оно што они откривају је то да се о обоје, и о *haeresis* и *schisma*

[CCSL 3С, стр. 533]; [Cyprian], *Ep.* 75.18.1 [CCSL 3С, стр. 597]), где је крштење били савршено не са тринитарном формулом већ само у име Исусово, и онда примењена и на позицију Новатијаниста такође. О крштавању у име Исусово види: Alois Stenzel, „Cyprian und die «Taufe im Namen Jesu»“, *Scholastik* 30 (1955), стр. 372–87 и Hans Freiherr von Campenhausen, „Taufen auf der Namen Jesu?“, *Vigiliae Christianae* 25 (1971), стр. 1–16. Clarke, *Letters*, vol. 4, стр. 226, n. 18, сугерише на основу *Ep.* 73.5.2 (CCSL 3С, р. 535) да Маркионити јесу били користили тринитарну формулу за крштење. Иако симпатишем целокупну Халову аргументацију, ја бих ставио под знак питања један од његових помоћних аргумената. Према Халу, док је Јубаианус указивао да су Новатијани били „поново крштавани“ (Cyprian, *Ep.* 73.2.1 [CCSL 3С, р. 530]), Стефанова поента да *haeretici* нису (Cyprian, *Ep.* 74.1.2 [CCSL 3С, р. 564]) би указивала на то да је Стефан мислио примарно на Маркионите. Питање је ипак да ли су се Маркионити поново крштавали. Види: Dunn, „*Sententiam nostram*“, n. 18, за моју сугестију да Новатијанисти у Риму нису поново крштавани, док они у Африци јесу.

<sup>147</sup> Избројао сам најмање 108 места на којима се овај термин користи у епископским документима. За кратак преглед овог сабора види: E. Contreras, „*Sententiae Episcoporum Numeri LXXXVII De Haereticis Baptizandis*“, *Augustinianum* 27 (1987), стр. 407–21.

<sup>148</sup> *Sent. Ep.* 31 (CCSL 3Е, стр. 55–7): *Haereticos blasphemos atque iniquos uerbis uanis decerpentes sancta et adorabilia scripturarum uerba exsecrandos et ideo exorcizandos et baptizandos.*

<sup>149</sup> *Ibid.* 54 (стр. 81): *Si ideo ecclesia haereticum non baptizat, quod dicatur iam baptizatus esse, haeresis maior est.*

*sma*, може говорити истовремено јер обоје проузрокују поделу у Цркви,<sup>150</sup> иако *schisma* ипак означава нешто различито од *haeresis*. Луцијус из Кастра Галбе изгледа сугерише да *haeretici* немају исправно теолошко разумевање у вези са светом тајном крштења, док су *schismatici* они који су напутили Цркву.<sup>151</sup> Став који је можда најинтересантнији је онај који је изнет од стране Верула из Русикаде, који тврди да *haeretici* не могу дати оно што немају, док *schismatici* не могу дати оно што су изгубили.<sup>152</sup>

У анонимној расправи *De Rebaptismate*, написаној од стране некога коме је било симпатично Кипријаново становиште, термин *haeresis* се појављује више пута;<sup>153</sup> *schisma* се појављује само три пута (једном од ова три пута као библијски цитат).<sup>154</sup> Интересантно је, из модерне перспективе посматрано, да се прва ауторова лична референца појављује у контексту става у вези са сумњивим, двосмисленим и међусобно разликујућим мишљењима.<sup>155</sup> У другој референци *schisma* се појављује као проблем горе врсте од *haeresis*.<sup>156</sup>

### Закључак

Детаљно истраживање свих места на којима се помињу термини *haeresis* и *schisma* у делима Кипријана Картагинског, спроведено из хронолошке перспективе, пружа нам нови увид у развој коришћења ових термина у хришћанској мисли. Оно што налазимо у северноафричком контексту је да је, од почетка трећег века па, у најмању руку, до Кипријанове смрти, термин *haeresis* и његови деривати био коришћен много чешће него термин *schisma*. Иако су обојица, и Тертулијан и Кипријан и остали епископи препознали извесну разлику између два појма, нису нам дати јасни докази шта је тачно ово разликовање подразумевало. Изгледа да модерно схватање да је термин *haeresis* описивао доктриналну девијацију, а *schisma* оснивање ри-

<sup>150</sup> Ibid. 4 (стр. 13–15); 5 (стр. 15–21); 8 (стр. 27); 72 (стр. 93).

<sup>151</sup> Ibid. 7 (стр. 25) - употреба *item* да би се прешло са *haeretici* на *schismatici* сугерише да они могу бити посматрани као различите групе. Изгледа да је иста ствар по среди и у 33 (стр. 57) са употребом *sed et*.

<sup>152</sup> Ibid. 70 (стр. 91): Homo haereticus dare non potest quod non habet: multo magis schismaticus quod habuit amisit.

<sup>153</sup> Pseudo-Cyprian, De Rebapt. 1 (CSEL 3.3, стр. 69, 70) (два пута); 6 (стр. 77); 8 (стр. 78); 10 (стр. 82); 11 (стр. 83); 12 (стр. 84, 85) (два); 13 (стр. 85, 86); 14 (стр. 86); 16 (стр. 89) (два); 17 (стр. 90).

<sup>154</sup> Ibid. 1 (стр. 70, 71); 10 (стр. 82).

<sup>155</sup> Ibid. 1 (стр. 70): Namque omne quod et anceps et ambiguum et in diuersis sententiis . . . quodcumque est illud quod contra ecclesiarum quietem atque pacem in medium producatur nihil praeter discordias et similitates et schismata allaturum.

<sup>156</sup> Ibid. 10 (стр. 82): quia spiritus sanctus extra ecclesiam non sit, fides quoque non solum apud haereticos, uerum etiam apud eos qui in schismate constituti sunt sana esse non possit.

валских заједница, сигурно не би могло да буде основа за било какво слично разликовање код Кипријана, иако је код једног или двојице других епископа, једно такво разликовање изгледа функционисало. Ако ништа друго, изгледа као да је за Кипријана *haeresis* представљала екстремнији облик феномена *schisma*. Оно што мислим да можемо са сигурношћу рећи је то да Кипријан није веровао да неко може држати алтернативна гледишта о теолошким питањима као нпр. о измирењу грешника, валидности крштења у хришћанским сектама или о било чему другом у вези са тим, без да то води у прекид заједничарења са Црквом. Нити је он веровао да би неко засновао ривалску заједницу а да, притом, није било неслагања која укључују постојање теолошког диспута. Код Кипријана постоји извесна међуповезаност и узајамна заменљивост (*interchangeability*) у вези са овим терминима.

Ја заправо не подржавам Бонерову идеју да је Кипријан промовисао изједначавање ова два термина (што би претпостављало да су они пре Кипријана били јасно разликовани) и да је током времена дистинкција постала још нејаснија. У северној Африци сигурно можемо ићи уназад до наших најранијих доказа код Тертулијана да бисмо нашли да ова два термина још увек имају исто преклапање у значењу које налазимо у Новом Завету.<sup>157</sup> Оштро разликовање између два термина представља пост-кипријановски а не пре-кипријански развој.

Какав је значај овог истраживања? Мислим да оно представља изазов за идеју коју је недавно изнео Патут Барнс да је, док је Агрипинов сабор у четвртој деценији трећег века разматрао питање јеретичког крштења, оно што је требало да разматрају Кипријанови сабори из 255. и 256. године било питање схизматичког крштења.<sup>158</sup> Тврдити, као што то чини Барнс, да су Кипријанови сабори разматрали питања на која претходна генерација није дала одговор,<sup>159</sup> значи пропустити поенту Кипријановог апела Агрипину: он је желео да увери друге да се он не бави новим питањем, већ да прати питање које је постављено раније од стране његовог претходника који се суочавао са поновним појављивањем несугласица истог типа.

За разлику од савремених хришћана који могу трагати за оним што им је заједничко, у трећем веку хришћани попут Кипријана више су се старали да истакну разлике. Према Кипријану, шта је неко веровао и како се он односио према остатку црквене заједнице нису била раздвојена питања. Чи-

<sup>157</sup> Види, на пример, дискусију 1 Кор. 11:18–19 у William F. Orr and James Arthur Walther, I Corinthians (Anchor Bible, 32; New York: Doubleday, 1976), стр. 266; Jerome Murphy-O'Connor, „The First Letter to the Corinthians“, in Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy (eds.), The New Jerome Biblical Commentary (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990), стр. 809.

<sup>158</sup> Burns, Cyprian the Bishop, стр. 102–3

<sup>159</sup> Ibid. стр. 104.



њеница да он није оштро разликовао *haeresis* од *schisma* значила је да он никада не би могао доћи до становишта на коме ће стајати Августин више од сто година касније у вези са валидношћу сакрамената (*sacramental celebrations*) који су савршени од стране схизматичких служитеља. Августин је могао да прихвати да схизматик још увек поседује хришћанску веру.<sup>160</sup> За Кипријана ствари су биле више у смислу све или ништа: схизматик је такође јеретик, а они који нису држали исту веру као Црква и нису остали у заједничарењу са својим епископима, нису уопште имали ништа, а они који нису имали ништа нису могли бити чиниоци (*agents*) кроз које је дејствовала Божија благодат. Заиста, чињеница да Кипријан није правио разлику (ја уопште нисам вољан да то опишем као неспособност, неуспех или противљење), у време када су други можда почели до извесне мере да праве таква разликовања, може помоћи у објашњавању смера кретања спора око „поновног крштавања“. Чињеница да се Стефан Римски није држао Кипријановог све-или-ништа приступа (иако не знамо да ли је он заиста користио ова два термина на начин који објашњава то разликовање у значењу, које је он, чини се, барем инстинктивно докучио) значила је да овај последњи не би никада нарочито ценио став римског епископа. Промене у значењу теолошких термина и одсуство прецизности у њиховој употреби допринели су једној од најзначајнијих еклесиолошких расправа раног латинског хришћанства. Схватање начина на који је Кипријан користио термине *haeresis* и *schisma* чине његово бескомпромисно становиште у спору око „поновног крштавања“ разумљивијим.

Summary. The article discusses the treatment of the problem of heresy and schism in theological thought of St. Cyprian of Carthage in the light of two great controversies of the third century in North Africa, namely the controversy over the lapsed and the controversy concerning heretic baptism. Cyprian vehemently repudiated the possibility of recognition of heretical baptism as a form of betrayal of the Church's unity. No baptism or any sacrament administered outside the Church had any validity. According to Cyprian both heresy and schism were equally dangerous as breaches of the one faith shared by the One, Holy, Catholic Church. Anyone who broke a community with his bishop simply put himself outside of the Church. Cyprian insisted that believing and doing were intimately and inseparably linked. Hence, what one believed and how one related to the rest of the ecclesial community were not separable problems.

Превод:

---

<sup>160</sup> Augustine, De Bapt. con. Don. 1.1.2 (NBA 15/1, стр. 270): In quo enim nobiscum sentiunt, in eo etiam nobiscum sunt: in eo autem a nobis recesserunt, in quo a nobis dissentiunt.