



# СХВАТАЊЕ ЛИЧНОСТИ У ПОСЛЕАПОСТОЛСКОМ ПЕРИОДУ

Презвитер мр Александар Ђаковац

„Бој је изнаг ѿрироге“.  
Свѣи Иринѣј Лионски  
(*Contra Haer.* 2,29,2)



постновозавтеном периоду Црква се више него раније сусретала са јелинизмом. Док је у апостолско време мисија у почетку била окренута према Јеврејима, а тек затим и према незнабожцима, у време апологета и апостолских мужава Јелини су већ представљали значајну већину у Цркви. Њиховим уласком у Цркву, улазиле су и идеје типично Јелинске. Питања која су они постављали била су другачија од оних која су постављали Јевреји. „*Јудејци шииу знаке а Јелини мугроси*“, говорио је Апостол Павле. Јелини су у свом културном наслеђу имали вишевековне философске напоре ка одгонетању тајне света и човека. Философска мишљења по многим питањима сматрана су тада не просто као теорије или спекулације већ као научна достигнућа.

Чак и када су прихватили Јеванђеље многи из јелинства нису могли лако да се ослободе основних онтолошких и космолошких убеђења која су представљала њихово наслеђе. То се свакако одражавало и на њихово поимање хришћанства. Већ од самог почетка је постојала извесна опасност да се хришћанство прилагоди јелинском начину поимања света и човека. Видели смо да је и раније, код Филона, било покушаја да се на такав начин приступи и Старом Завету. Иста тенденција је и даље постојала. Гностицизам је био најочигледнији пример покушаја такве „синтезе“.

Тема интеракције хришћанства и јелинизма је широка. О њој су написане многобројне студије које су покушале да дају своја тумачења тих мисаоних токова. У новијем периоду, на Западу, посебно у његовом протестантском делу, преовладавале су тезе о наводној јелинизацији хришћанства. Те тезе су сезале чак дотле да су и у новозаветном периоду виделе Цркву као подељену баш на основама јелинста и јудејства. Тако се говорило о паулинству (=павловству) са једне стране и о јудејствујућима са друге. Изношене су теорије о

сукобу између тзв. Павлове и Јаковљеве струје.<sup>1)</sup> Но јасних доказа којима би се те теорије поткрепиле није било. У новије време научници су од њих углавном одустали мада се још увек налазе они који их подржавају.

Неспорно је да је јелинизам имао велики утицај на развој хришћанства већ од самог почетка. У периоду Апологета и апостолских мужева тај проблем је постајао све израженији. Црква је постала позната и међу незнабошцима који је више нису посматрали као део јудејства већ као засебну верску заједницу. Појачани су и прогони хришћана, али и прилив све већег броја верних. И унутрашњи разлози катихизације и спољашњи – одбране хришћанства пред ауторитетима власти – утицали су на појачани интензитет дијалога хришћанства са јелинизмом, који се са више или мање успеха водио и током следећих векова.

Нас превасходно интересује како су човека и његову личност схватили хришћани из овог доба. У нашем ранијем раду<sup>2)</sup> смо показали основне претпоставке на којима се оснивала јелинска мисао и одакле је своје полазиште имала јелинска антропологија. Показали смо и основна антрополошка начела у јудејству – у Старом завету,<sup>3)</sup> као и рецепцију оба у новозаветном периоду.

О некаквој јасној теологији личности у овом периоду не може бити речи. Она ће доживети свој пуни развој тек у доба великих кападокијских отаца. Али и у овом периоду можемо да учимо неке елементе који, иако директно не говоре нити постављају проблем личности, представљају богословску основу за разраду тог проблема као и за јаснији општи увид у хришћанску антропологију. Такође, питања на која су хришћани овог периода покушали да дају свој одговор као и сами ти одговори указују на битну различитост јелинске и хришћанске концепције схватања човека који мора бити посматран неодвојиво од света и Бога.

Тако нам питања о створености или нестворености света о бесмртности или смртности човека по природи и сл. пружају могућност да сагледамо начин на који су хришћани видели човека. Ако су се у наредним вековима и променили начини на који су та уверења исказивана, ако су она јасније и тачније дефинисана, њихова основа која се налазила у откровењу остала је иста.

Главно неслагање јелинства и хришћанства налазило се у питању о створености односно вечности света. Ово је такође било и кључно

<sup>1)</sup> Уп. Paul Johnson, *A History of Christianity*, London, 1976, 4 и даље.

<sup>2)</sup> Cf. Александар Ђаковац, „Старојелинска мисао и проблем личности“, Богословље 1/2, Београд 2003, 75-102.

<sup>3)</sup> Cf. Александар Ђаковац, „Старозаветне основе хришћанског схватања личности“, Видослов 40, 2007, 81-100.

питање за саме основе хришћанске антропологије. Јелини су свет видели као вечно постојећи. Улога Бога била је сведена на Демијурга, украситеља, који није стварао већ је уређивао свет који је предпостојао. Па и то уређивање било је подчињено вечним принципима којих се и сам бог морао придржавати и од којих није смео да одступа.

Са друге стране, хришћани су инсистирали на томе да је свет створен ни из чега (*ex nihilo*), следујући откровењу Божијем. Они су свет видели преваходно као κτιστός<sup>4)</sup> – створен, а не као κόσμος. Израз κτιστός био је лишен сваког позитивног значења. Он није, као κόσμος, изражавао складност, савршеност и целовитост већ *σϊтвореностϊ светиα* који има свој почетак и крај. Изрази „почетак“ и „крај“ изражавају истовремено постојање и времена и простора. Где нема почетка ни краја нема ни постојања времена и простора, и ту се не може говорити о створености“.

За разлику од бога о коме су говорили јелински философи, хришћански Бог је био Бог Откровења. Он је *Боϊ Авраама, Исаака и Јакова* који се лично јавио и са којим се може општити само у слободи и лицем у лице. Хришћански Бог је апослутно слободан. Он ствара када и како хоће – зато што жели. Никаква сила га на то не приморава. Нису постојали ни принципи којих се Он морао држати, макар да су се они називали именом Правде. И са човеком Он улази у општење онда када то хоће поштујући и човекову слободу да и он то исто зажели.

## Смртност „по природи“ као основа за хришћанско схватање личности

Хришћанска концепција Бога, потпуно супротна јелинској, искључивала је могућност претпостојања света. Самим тим је и човекова судбина везивана пре свега за

Οὐδέν οὖν ἴσασι περὶ τούτων ἐκεῖνοι οἱ φιλόσοφοι· οὐδὲ γὰρ ὅ τί ποτέ ἐστι ψυχὴ ἔχουσιν εἰπεῖν. Οὐκ ἔοικεν. Οὐδὲ μὴν ἀθάνατον χρὴ λέγειν αὐτήν· ὅτι εἰ ἀθάνατός ἐστι, καὶ ἀγέννητος δηλαδὴ. Ἀγέννητος δὲ καὶ ἀθάνατός ἐστι κατὰ τινας λεγόμενους Πλατωνικούς. Ἦ καὶ τὸν κόσμον σὺ ἀγέννητον λέγεις; Εἰσὶν οἱ λέγοντες, οὐ μέντοι γε αὐτοῖς συγκατατίθεμαι ἐγώ. Ὅρθως ποίω. τίνα γὰρ λόγον ἔχει σῶμα οὕτω στερεὸν καὶ ἀντιτυπίαν ἔχον καὶ σύνθετον καὶ ἀλλοιούμηνον καὶ φθίνον

"Дакле, ти философи о овим стварима ништа не знају, јер не могу да кажу шта је душа?"

"Не изгледа ми тако."

"И не треба рећи да је она бесмртна јер, ако је бесмртна, онда је, јасно, и нерођена?"

"Нерођена је и бесмртна по онима који се називају платоничарима."

"Ти кажеш да је и козмос нерођен?"

"Има их који тако говоре, но ја се, ипак, не слажем са њима."

"Право чиниш. Који је, наиме, разлог за мишљење да тело - које је тако чврсто, отпорно, сложено, променљиво, пропада и сваки се дан рађа - нема извесног почетка? Ако је козмос рођен, неминовно је да се и душе рађају и да се нигде одмах не налазе,

<sup>4)</sup> Уп. на пр. Clem. Alex. *Protrepticus*, XI, s. 114 (M.); Clem. Rom. *Ep. Ad. Cor.* XXXIV, s. 6 (M.); Theop. Apol. *Ad Autol.*, I, s. 5 (M.); Greg. Nyss. *Ad. Simplicium de fide*, Vol 3, 1, p. 65, l. 3. (M.); итд.

καὶ γινόμενον ἐκάστης ἡμέρας μὴ ἀπ' ἀρχῆς τινος ἡγεῖσθαι γε- γονένας; εἰ δὲ ὁ κόσμος γεννητός, ἀνάγκη καὶ τὰς ψυχὰς γεγο- νέναι καὶ οὐκ εἶναι ποι τὰχα· διὰ γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ἐγένοντο καὶ τὰ ἄλλα ζῶα, εἰ ὅλως κατ' ἴδιαν καὶ μὴ μετὰ τῶν ἰδίων σωμάτων φήσεις αὐτὰς γεγονέναι.

Οὕτως δοκεῖ ὀρθῶς εἶναι.

Οὐκ ἄρα ἀθάνατοι.

Οὐ, ἐπειδὴ καὶ ὁ κόσμος γεννητός ἡμῖν ἐφάνη. Ἄλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημι πάσας τὰς ψυχὰς ἐγώ· ἔρμαιον γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς τοῖς κακοῖς, ἀλλὰ τί; τὰς μὲν τῶν εὐσεβῶν ἐν κρείττονι ποι χώρῳ μένειν, τὰς δὲ ἀδίκους καὶ πονηράς ἐν χειρόνι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένης χρόνον τότε. οὕτως αἱ μὲν, ἀξίαι τοῦ θεοῦ φανέσθαι, οὐκ ἀποθνήσκουσιν ἔτι· αἱ δὲ κολάζονται, ἔστ' ἂν αὐτὰς

καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς ἐθέλη.

Ἄρα τοιοῦτόν ἐστιν ὁ λέγεις, ὅσον καὶ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ αἰνίσσεται περὶ τοῦ κόσμου, λέγων ὅτι αὐτὸς μὲν καὶ φθαρτός ἐστιν ἢ γέγονεν, οὐ ληθίσεται δὲ οὐδὲ τεύξεται θανάτου μοίρας δ' ἰὰ τὴν βούλησιν τοῦ θεοῦ; τοῦτ' αὐτό σοι δοκεῖ καὶ περὶ ψυχῆς καὶ ἀπλῶς πάντων περὶ λέγεσθαι; ὅσα γὰρ ἐστὶ

μετὰ τὸν θεὸν ἢ ἔσται ποτέ,

ταῦτα φύσιν φθαρτὴν ἔχειν, καὶ

οἷα τε ἐξαφανισθῆναι καὶ μὴ εἶναι ἔτι·

μόνος γὰρ ἀγέννητος

καὶ ἀφθαρτός ὁ θεὸς καὶ διὰ τοῦτο θεὸς ἐστὶ,

τὰ δὲ λοιπὰ

πάντα μετὰ τοῦτον γεννητὰ καὶ φθαρτά.

τοῦτου χάριν καὶ ἀποθνήσκουσιν αἱ ψυχὰι καὶ

κολάζονται· ἐπεὶ εἰ ἀγέννητοι ἦσαν,

οὐτ'

ἂν ἐξημάρτανον οὐτε ἀφροσύνης ἀνάπλευ ἦσαν

, οὐδέ δειλαὶ καὶ θρασαῖαι πάλιν, ἀλλ'

οὐδέ ἐκούσαι ποτε εἰς σύας ἐχώρου καὶ ὄφεις

καὶ κύνας, οὐδέ μὴν ἀναγκάζεσθαι αὐτὰς

θέμις, εἴπερ εἰσὶν ἀγέννητοι. τὸ γὰρ ἀγέννητον

τῷ ἀγεννήτῳ ὁμοίον ἐστὶ καὶ ἴσον καὶ ταῦτόν,

καὶ οὕτε δυνάμει οὕτε τιμῇ

προκρίθειν ἂν θατέρου τὸ ἕτερον

будући да су због људи и других бића настале, ако ћеш уопште казати да су настале сасвим самосталне и не са сопственим телима."

"То ми изгледа исправно."

"Дакле, нису бесмртне?"

"Не, пошто нам се чини да је козмос рођен."

"Али ја не кажем да све душе умиру - јер то би, заиста, била срећа за зле. Уствари, "душе" побожних остају на бољим местима, а неправедних и рђавих на горим, чекајући време суда. Тако једне, показавши се достојним Бога, више не умиру, а друге бивају кажњене, докле Бог хоће да постоје и буду кажњене."

"Није ли то што кажеш попут онога што Платон у Тимеју напомиње за козмос, кад каже да је пропадљив зато што је настао, но да по Божјој вољи нити ће бити од смртне судбине ослобођен нити јој препуштен. Не чини ли ти се да то исто може да се говори и о души и о свему уопште? Јер, оно што постоји или што ће икада постојати иза Бога има пропадљиву природу и такво је да се може и избрисати и више не постојати. Једино је Бог нерођен и непропадљив и због тога и јесте Бог, а све остало иза њега је рођено и пропадљиво. Због тога душе умиру и бивају кажњене пошто, да су нерођене, не би грешиле, ни би биле неразбором испуњене, ни плашиле се па поново храбре постајале, ни добровољно прелазиле у свиње, змије, псе, нити би их правда на то приморавала - да су нерођене. Јер, да је нерођено случајно, једнако или исто ономе што је рођено, не би се по снази, ни по вредности могла дати предност једном над другим. Стога нема много ствари које су нерођене. А да међу њима постоји нека разлика, не можеш открити трагајући за узроком те разлике, већ непрестано усмеравајући мисао ка бесконачном, једном ћеш се, после напрезања, зауставити на Ономе што је једино нерођено и рећи да је Оно узрок свега. Је ли то, "рекох", измакло Платону и Питагори?" - ти мудри људи беху за нас попут зида и тврђав философије

У овом врло важном одломку видимо један од најранијих писаних докумената дијалога хришћанства са јелинском философијом. Наравно, Свети Јустин никако није аутентични представник хришћанског становишта утолико што је он имао за циљ да хришћанство учини пријемчивим за Јелине.<sup>5)</sup> Сврха његовог писања је била апологија<sup>6)</sup>, дакле одбрана хришћанства од оптужби које су му у то време приписиване – посебно оних за атеизам. Његов покушај да помири хришћанство са јелинизмом

<sup>5)</sup> Уп. L. G. Patterson, *God and History in Early Christian Thought*, London, 1967, 28 – 29.

<sup>6)</sup> Опширније о стању хришћанства у то доба као и односу према паганима те узроцима и начину деловања апологета види у: H. Jedin, *Velika povijest Crkve*, Vol. I, Zagreb 1972, str. 194 -205. као и M. Gough, *The Early Christians*, London 1961, p. 17 -39.

или да га бар овом другом учини пријемчивим и разумљивим очигледан је у читавом његовом корпусу па и у овом поглављу. Међутим баш у светлу чињенице о намери аутора, важност створености света и човека за хришћане и то у апсолутном смислу, постаје још очигледнија. Јустин је желео да се хришћанство „допадне“ онима пред којима га је бранио. У то име је био спреман да учини и извесне компромисе, али је веровање Цркве о *creatio ex nihillo* било толико снажно да га се он чврсто држи. А снажне су биле и антрополошке претпоставке и последице таквог става. С једне стране апсолутна створеност човека и његова апсолутна смртност, односно пропадивост (јер све што је створено мора бити пропадиво – смртно по природи) чинили су човека потпуно лишеним сваке сигурности и ослонаца у самој природи.

Чак ни душа, та *суиџианцијална сијурносџ* човека јелинске епохе, није више у очима хришћана предствала никакву сигурност. „*И не треба рећи да је она бесмртна јер, ако је бесмртна, онда је, јасно, и нерођена*“, говори Јустин. Душа дакле није бесмртна и она не представља никакав гарант за постизање бесмртности. Одвојена од тела она је немоћна као што је немоћно и тело – „*Као шћо у љару волова, ако изађу из јарма и раздвоје се међу собом, ниједан од њих неће моћи да оре одвојено, иако и душа и шело када се раскине свега између њих, не моју нишћа сами љо себи учинићи*“. <sup>7)</sup> Јустин наглашава јединство човекове природе. Човек је састављен из душе и тела али ни једно ни друго не могу се назвати човек – „*Зар је душа сам љо себи човек? Не – љо је човекова душа. А зар се шело може назвати човеком. Не, оно се назива шелом човековим. Ако ни једно ни друћо љојединачно љосмаћрано не чине човека, већ се човеком назива само биће сачињено из једињења једној и друћој, а Бој је човека љризвао на живоић и васкрсење: онда је Он љризвао целину, односно душу и шело, а не један део*“. Будући дакле да се човекова природа у смрти распада, она не може бити темељ никаквог будућег живота већ и сама има потребу за обновљењем.

Једини извор бесмртности је Бог. Ту долазимо до оне тачке која ће се у наредним вековима много више обрађивати. Ако дакле човек у својој природи нема потенцијале за бесмртност, а што је према овом сведочењу Јустиновом извесно било хришћанско веровање, какве су онда могућности да човек ту бесмртност задобије. Како разумети ту вољу Божију која човека може учинити бесмртним? Да ли тако што ће променити саму његову природу? Али да ли би тада човек наставио да буде човек и зар не би постао нешто друго? Очигледно је да је Јустин тек начео ову тематику. Пут дијалога са јелинизмом, односно његове христџјанизације био је тек започео. Али овде видимо и донекле помирљив став Јустинов према извесним јелинским веровањима за

<sup>7)</sup> Фрагмент О васкрсењу, 7.

која је он сматрао да нису у супротности са хришћанским учењем. Он допушта извесну егзистенцију душе, иако не без ограничења: „Али ја не кажем да све душе умиру – јер *ἴσο* би, *заίσῆα*, била срећа за зле. Уσῖвари, „душе“ *ἰοβοжних οσῖαју* на бољим местима, а *неῖраведних и рђавих* на *ἰорим*, чекајући време суда. Тако једне, *ἰοказавши се доσῖοјним* Боῖа, *више не умиру*, а *груῖе бивају кажњене, докле* *Боῖ хоће да ἰοσῖοје* и *буду кажњене* „ Међутим чак је и то „егзистирање“ душа, поново стриктно везано за вољу Божију. И душе злих ће постојати *докле* *Боῖ хоће да ἰοσῖοје*. Овде можемо да приметимо да Јустин не помиње као могућу ни идеју о некој благодатној али *иῖак ἰρῖродној* бесмртности која би, на заобилазан начин обезбедила људској природи, односно једном њеном делу бесмртност у себи (јер променио би се само *узрок* такве бесмртности, а она би остала *ἰρῖродна*).

Настављајући даље свој дијалог Јустин је још експлицитнији:

<p>             ὅθεν οὐδέ πολλὰ ἐστὶ              τὰ ἀγέννητα· εἰ γὰρ διαφορά τις ἦν ἐν αὐτοῖς,              οὐκ ἂν εὐροῖς              ἀναζητῶν τὸ αἴτιον τῆς διαφορᾶς, ἀλλ', ἐπ'              ἄπειρον αἰετὴν              διάνοιαν πέμπτων, ἐπὶ ἐνός ποτε στήσῃ ἀγεννητόν              καμῶν καὶ τοῦτο φήσεις ἀπάντων αἴτιον.              ἢ ταῦτα ἔλαθε, φημί              ἐγώ, Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν, σοφοῦς ἀνδρας,              οἱ ὡσπερ τεῖχος              ἡμῖν καὶ ἔρεσμα φιλοσοφίας ἐξεγένοντο;              Οὐδὲν ἐμοί, ἔφη,              μέλει Πλάτωνος οὐδὲ Πυθαγόρου              οὐδὲ ἀπλῶς οὐδενός ὅλως τοιαῦτα δοξάζοντος.              τὸ γὰρ ἀλη-              θές οὕτως ἔχει· μάθοις δ' ἂν ἐντεῦθεν.              ἢ ψυχὴ ἦτοι ζωὴ              ἐστὶν ἢ ζῶν ἔχει. εἰ μὲν οὖν ζωὴ ἐστίν,              ἄλλο τι ἂν ποιή-              σεις ζῆν, οὐχ ἑαυτήν,              ὡς καὶ κινήσεις ἄλλο τι κινήσεις μαλλον              ἢ ἑαυτήν. ὅτι δὲ ζῆ ψυχὴ, οὐδεὶς ἀντίποι. εἰ δὲ ζῆ,              οὐ ζωὴ              οὔσα ζῆ, ἀλλὰ μεταλαμβάνουσα τῆς ζωῆς·              ἔτερον δὲ τι τὸ με-              οὔσα ζῆ, ἀλλὰ μεταλαμβάνουσα τῆς ζωῆς·              ἔτερον δὲ τι τὸ με-              τέχον τινός ἐκείνου οὐ μετέχει.              ζωῆς δὲ ψυχὴ μετέχει, ἐπεὶ              ζῆν αὐτὴν ὁ θεὸς βούλεται.              οὕτως ἄρα καὶ οὐ μετέχει ποτέ,              ὅταν αὐτὴν μὴ θέλοι ζῆν.              οὐ γὰρ ἴδιον αὐτῆς ἐστὶ τὸ ζῆν              ὡς τοῦ θεοῦ·              ἀλλὰ ὡσπερ ἄνθρωπος οὐ διὰ παντός ἐστὶν οὐδὲ              σύνεστιν αἰετὴ τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, ἀλλ',              ὅταν δέη λυθῆναι τὴν              ἀρμονίαν ταύτην,              καταλείπει ἢ ψυχὴ τὸ σῶμα καὶ ὁ ἄνθρωπος              οὐκ ἐστίν, οὕτως καί,              ὅταν δέη τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέσται              ἀπ'              αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα καὶ οὐκ ἐστὶν ἢ ψυχὴ ἔτι,              ἀλλὰ              καὶ αὐτὴ ὅθεν ἐλήφθη ἐκείσε χωρεῖ πάλιν.         </p>	<p>             "Ништа ме се", рече, "не тиче мишљење              Платоново, Питагорино или ма кога о томе. Ово              је истина и одавде је можеш сазнати. Душа је,              зацело, жива, односно има живот. Ако је, дакле,              жива, може и још нешто осим себе учинити              живим, као што покрет може покренути и још              нешто осим себе. А да душа живи, нико не              одриче. Ако, пак, живи, не живи зато што је              жива, већ зато што има удела у животу. Но оно              што је судеоник нечега, разликује се од онога              чији је судеоник. Душа има удела у животу кад              Бог хоће да живи. Тако ће, једном, када Он не              буде хтео да живи, и остати без тога удела. Јер,              то није њено својство, као ни то да тело буде              увек заједно са душом, него кад овај склад мора              да се разбие, душа оставља тело и човек              престаје да постоји. Тако и кад душа мора да              престане да постоји, напушта је дух живота и              душа више не постоји, него и сама поново              одлази онамо одакле је узета."  <sup>1</sup> <i>Автῖοιουку</i> 2, 24 и 27. Цео пасус гласи: "Јер да              га је Бог у самом почетку начинио бесмртним,              начинио би га Богом. А, да га је оигет начинио              смртним, изгледало би као да је Бог узрочник              његове смрти. Према томе није га начинио              бесмртним, нити, опет, смртним, него као што              смо већ рекли, пријемчивим за обоје. Ако се,              држећи заповести Божије, окрене бесмртности,              може стећи од Бога бесмртност и постати бог, а              опет, ако се преступајући заповест Божију,              окрене путу смрти, он сам постаје узрочник              смрти. Јер Бог је човека саздао слободног и              самовласног"         </p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Не допушта се дакле никаква егзистенција на основама природе. Душа само учествује у животу а сама га не поседује – *Ако, њак, живи, не живи зајно шјно је жива, већ зајно шјно има удела у живоју*<sup>8</sup>. А и тај удео је само утолико док је то воља Божија – *Душа има удела у живоју кад Бој хоће да живи* – и Он је може препустити смрти ако то зажели – *Тако ће, једном, када Он не буде хјнео да живи, и остјати без шјноа удела*.

Погледајмо сада сведочанство Светог Теофила Антиохијског које је нарочито занимљиво. Он каже да човек „*јо љприроди није ни бесмртјан ни смртјан* (οὐτε θνητὸς ὀλοσχερῶς οὐτε ἀθάνατος), *нејо је сјособан и за једно и за друјо. Јер да ја је Бој у љочешку сјворио бесмртјним, начинио би ја Бојом*“.<sup>8</sup>) Ова љошениција човека да превазиђе своје сопствене границе наглашавана је и током читавог патристичког периода. *Природа* се овде не разуме као *сушјасјво* већ као човек у свом тоталитету. Личност није експлицитно помињана у овом периоду нити се о њој расправљало, али је ова основа била од нарочитог значаја.

Говорећи о стварању света Теофил изговара једну значајну реченицу – „*у љрохјне се Боју да сјвори човека у којем ће се сјознајти*“<sup>9</sup>). То *сјознавање* Бога у свету се и догодило Оваплоћењем Сина Божијег у чијој личности Бог спознаје свет као свог љубљеног Сина. Ова тврдња Теофилова има нарочит значај управо због указивања на један личносни однос Бога и творевине који није детерминисан природним могућностима. Бог се према творевини не односи као према *објекту* који Он као такав познаје већ је препознаје и познаје *само као личност* – и то личност Христа. Та личносна димензија односа Бога и човека потврђује се и у чувеном одговору незнабожцу Автолику на његов захтев да му Теофил „покаже свог Бога“. Он одговара: „*Покажи ми шјвоја човека, ја ћу шји ја љоказати мој Боја*“<sup>10</sup>). Јасно је да Теофил овде нема у виду никакву *љприродну сродност* између Бога и човека. Апсолутна трансценденција Божија посведочена је и у његовим списима, што видимо из горе наведеног мишљења о смртности душе. Та „*сродност*“ је очигледно заснована на нечем другом а не на природи нити на неким етичким квалитетима узетим *per se*.<sup>11</sup>) Према Теофилу чак и

<sup>8</sup>) *Авјолику* 2, 24 и 27. Цео пасус гласи: „Јер да га је Бог у самом почетку начинио бесмртним, начинио би га Богом. А, да га је оипет начинио смртним, изгледало би као да је Бог узрочник његове смрти. Према томе није га начинио бесмртним, нити, опет, смртним, него као што смо већ рекли, пријемчивим за обоје. Ако се, држећи заповести Божије, окрене бесмртности, може стећи од Бога бесмртност и постати бог, а опет, ако се преступајући заповест Божију, окрене путу смрти, он сам постаје узрочник смрти. Јер Бог је човека саздао слободног и самовласног“

<sup>9</sup>) *Авјолику* 2, 10

<sup>10</sup>) *ibid.* 1, 2.

<sup>11</sup>) Не бисмо се сложили са П. Христу када каже да је за очување иконе Божије у човеку потребна „нека врста етичке марљивости“ (видети у: Панајотис Христу: *Тајна Боја, Тајна човека*, Београд 1997, стр. 136-137, (српски превод: З. Јелисавчић).



пре пада „*Адам није могао има̄тӣ право знање будући да је узрас̄иом био деӣе*“.<sup>12)</sup>

То не значи апологију човека и обезвређивање његове слободне одлуке о неулажењу у заједницу са Богом која се пројавила кроз непослушност, већ указује на то да је човек и пре пада требало *да узрас̄ӣе*, да се усаврши кроз однос љубави са Богом, да пребивајући у заједници са Њим превазиђе ограничења своје створене природе. Природа као таква није дакле, могла да човеку подари вечни живот чак и да он није сагрешио јер је сама природа смртна, или прожета небићем из кога потиче. Једина шанса човекова је била (и остала) да ограничености своје природе превазиђе на један други начин. А тај други начин је заједничарење са Тројичним Богом. Управо и једино чињеница тог заједничарења и чињеница да Отац некога види као и признаје као личност може га и учинити бесмртним без обзира што му је природа *сама њо себи* смртна.

Међутим, као и остали апологети и Теофил је покушавао да коришћењем појма *Λογος* и његовим повезивањем са Христом, што је већ учињено у прологу Јеванђеља Јовановог, приближи хришћанство јелинском духу. Он је у том покушају сасвим претерао, тврдећи да је Логос вечно усађен у Оцу који га у одређено време изговара када зажели да створи свет.<sup>13)</sup> Овакво схватање је нарушавало личностни идентитет Сина и представљало је основу за каснију појаву аријанства.<sup>14)</sup>

О бесмртности човековој у сличном тону говори и Татијан када се обраћа Јелинима: „*Јелини, душа сама њо себи није бесмртна нејо смртна, иако она може и да не умре*“<sup>15)</sup> Иако мисао апологета није била слободна од противречности, они су остајали на идеји да душа није бесмртна те да се спасење човеково од смрти налази у његовом односу са Богом – јединим Живим и даваоцем живота. Он наставља и каже: „*душа која не њознаје истину умире и разрушава се заједно са њелом, и добија смрт̄ӣ кроз вечну казну*“.<sup>16)</sup> Ово „познавање истине“ не

<sup>12)</sup> *Авиџолику*, 2, 25.

<sup>13)</sup> Ἐχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευζάμενος πρὸ τῶν ὄλων. τοῦτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένων, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν. οὗτος λέγεται ἀρχὴ, ὅτι ἀρχὴ καὶ κυριεῖται πάντων τῶν δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων. οὗτος οὖν, ὡν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων. οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται ὅτε ὁ κόσμος ἐγένετο, ἀλλ' ἡ σοφία ἢ τοῦ θεοῦ ἢ ἐν αὐτῷ οὔσα καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ ἀεὶ συμπάρων αὐτῷ. διὸ δὴ καὶ διὰ Σολομῶνος προφήτου οὕτως λέγειρ̄  
“Ἦνίκα δ' ἤτοιμασεν τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην αὐτῷ, καὶ ὡς ἰσχυρὰ ἐποίησε τὰ θεμέλια τῆς γῆς, ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα.” *op. cit.* 2, 10, 2.

<sup>14)</sup> Уп. П. Христу, *op. cit.* 187.

<sup>15)</sup> *Реч ирѡшиѡв Јелина*, 13.

би требало разумети као неко апстрактно знање чињеница јеванђелске проповеди већ пре свега као „познање“, у библијском контексту који ова реч има.

У низу сведочанстава раног хришћанства по овом питању поменућемо и Атенагору атињанина, који се у свом спису *О васкрсењу мртвих* (посебно гл. 15) бави овим проблемом. Атенагора доказује да се човек по природи састоји из два дела – душе и тела који су створени заједно, тако да оба представљају *једну* и *јединствену* природу човеку. Човек, који треба да достигне циљ будућег века, може то постићи једино васкрсењем, јер у противном (ако не би било васкрсења) његова природа би била трајно уништена раздвајањем душе и тела. Атенагора овде прихвата донекле јелинско учење о постојању душе као више-мање засебног ентитета у оквиру човекове природе, али он покушава да изнађе (логичко) решење прихватљиво и његовим јелинским слушаоцима али и сагласно са хришћанским учењем о спасењу човека *једино кроз учешће у заједници са Богом а не њо природи*. Посебно је занимљиво ово његово доказивање немогућности заснивања спасења на самој природи јер смрт ту природу (макар да је овде прихваћена јелинска концепција дуалитета човека – душа – тело) *de facto* уништава њеним цепањем на делове из којих је састваљена.

Такође се и Свети Иринеј Лионски у свом чувеном делу *Contra heresis* бави овим проблемеом постављајући га врло оштро и бескомпромисно – *Јер ако све душе њо својој природи достижину њокојење и природну средњем месту једноставно зашто ишло су оне душе, и ишло су све иште природе, њада је излишна вера, а излишан је и долазак Спасишћеља*.<sup>16)</sup>

И даље, још јасније: *Ако сјасава природу и суштина, њада се све душе сјасавају, а ако сјасава праведности и вера, зашто оне не сјасу тела која, слично душама моју примити нејрулежности?*<sup>17)</sup> Очигледно да спасење по светом Иринеју не почива на суштини и природи већ на *праведности и вери* које овде никако не треба схватити у категоријама много каснијег јуридикског богословља. Праведност и вера о којима он говори пре се требају схватити као показатељи *односа љубави* човека према Богу (уп. речи Христове – ако ме љубите заповести моје творите). Послушност и вера јесу знаци односа, и то односа љубави, али љубави схваћене не као психолошка већ као онтолошка категорија Из тог односа рађа се живот вечни јер *животи није од нас и није од наше природе већ се дарује њо благодати Божијој*.<sup>18)</sup>

<sup>16)</sup> *Cont. her.* 2, 29,1a

<sup>17)</sup> *ibid.* 2, 29,1b

<sup>18)</sup> *ibid.* 2, 34, 3

Без сумње је да овакав приступ човеку има за свој основ библијско сведочанство. На њега се позива и Свети Иринеј: „... и сама душа није живој већ учесћује у живој, дарованом јој од Боја. Тако и пророчко слово о првотвореном говори : “он постоје душа жива“, учећи нас, да је душа, кроз причешће живога постојала жива, иако што се посебно разуме душа а посебно живој, који она има“.<sup>19)</sup>

Он неуморно подвлачи ту разлику између душе и живота, стављајући човека у позицију у којој је живот директно зависан од односа са Богом. „Јер си ти о човече, створена природа и ниси одувек сајостојао Боју, као Њејов сојствени Лојос, нејо си само, по Њејовој особној благодати сада добио почешак своја бића и мало по мало учиши се од Лојоса познању зајавести своја Творца“.<sup>20)</sup>

Једино у заједничарењу са Богом човек има живот -јер „немојуће је живети без живога, а добро живога од заједничарења /μετοχη/ са Богом долази, а заједничарење /μετοχη/ са Богом је илегатни Боја и уживајући у Њејовој благодати.“<sup>21)</sup> Живој се дакле у потпуности поистовећује са заједничарењем. Само у заједници са Богом човек може постићи спасење: „Јер колико Бог ни за чим нема потребе, толико је човеку неопходно општење са Богом“.<sup>22)</sup>

И на Западу, код Тертулијана налазимо размишљања о проблему човека и покушаје сагледавања његовог положаја у свету у светлу хришћанског Откровења. Тертулијан оштро инсистира на створености света и његовој несавечности Богу. Он о Богу говори као „једином Бићу које је нерођено и нестворено (и шиме, бесмртно и непроменљиво)“, и наставља: „ајсолутно је сигурно да је природа свих осталих ејзистенција које су рођене и створене подчињена изменама и променама; ако дакле, широтрука формулација треба да буде приписана души мора се прешипоставити да она извире из непроменљивости њених случајних околности а не одређивањем природе.“<sup>23)</sup> Иако се он са једне стране прихвата извесну бесмртност душе, мада у ограниченом виду, оно на чему инсистира је јединство човека. Господ је дошао да спасе читавог човека а не само један његов део. Говорећи даље о схватању душе он каже: „Ми, дакле, иако разумемо бесмртност душе у погледу њене „изубљености“, не у смислу уништења, већ казне која је у њаклу. И ако је ово случај, онда није душа та на коју ће спасење ушитајући, јер је већ „безбедна“ у својој сојственој природи из разлога бесмртности,

<sup>19)</sup> *ibid* 2, 34, 4

<sup>20)</sup> *ibid* 2, 53, 3

<sup>21)</sup> *ibid* 4, 20, 5

<sup>22)</sup> Sch, 100, 14, 1 – „Ὁς γὰρ ὁ Θεὸς ἀνευδέησ, οὐτως καὶ ὁ ἀνθρώπος εὐδεὴσ τῆσ Θεοῦ κοινυσισ“

<sup>23)</sup> *De anima*, 21

већ /више/ њело, које је, као ишио сви лако доиушијају, иодчињено унишићењу /ироиадивости/. Даље, ако је душа ишакође ироиадива (у овом смислу), грујим речима, не бесмртна – ишио је сшање њела – онда ишио ишакође сшање иреба са сваком иравичношћу да задобије ишакође и њело, као биће слично смртно и ироиадиво, јер оно ишио је ироиадиво Бој намерава да сшасе.“<sup>24)</sup>

Видимо дакле да Тертулијан по овом питању нема тако јасне ставове као Црквени Оци његовог доба. Он бесмртност човеку сво време покушава да сагледа на основу квалитета природе мада се труди да сачува различитост Бога и творевине. Он критикује Платона због његовог дефинисања душе која се тако сасвим поистоветила са божанским: „Начинио ју је нерођеном, и већ овај атрибути моју иримениши као довољан доказ њене савршене божансшвености; он је затим догао да је душа бесмртна, иеироиадива ... Шија још је мојао да ириишише души, ако је желео да је назове Бојом.“



Чак и Климент Алесандријски који је иначе по многим питањима показао своју изразиту склоност јелинском начину мишљења<sup>25)</sup>, често и на штету ортодоксије у свом учењу, налази се по овом питању на позицијама сличним Јустину, Теофилу и Иринеју. У својим кратким објашњењима на 1. Петр. 2, 19 он тврди да душа није по природи бесмртна – *hinc apparet quoniam non est naturaliter anima incorruptibilis, sed gartia Dei ... perficitur incorruptibilis* .

### Еклисиолошке основе личности

Према сведочанствима која имамо из овог периода учење о стварању света ни из чега било аутентично хришћанско. То је имало значајне антрополошке последице. Пре свега носило је са собом одрицање бесмртности душе по природи, као и схватање Бога не више у једном природно – суштинско – законском смислу већ као Онога који се открио у своме Сину и са којим се може општити – заједничарати, и који је у исто време и апсолутно слободан и апсолутни извор живота. Вечни живот је могуће постићи не на основу квалитета природе, јер она нема у себи енергије да живи вечно, већ само у односу са Богом.

Али какав је то однос и како се постиже? За хришћане првих векова, што смо настојали да покажемо у нашем раду о новозаветном схватању

<sup>24)</sup> *De anima*, 24, 5.

<sup>25)</sup> О филозофским утицајима на Климента, посебно питагоејским, видети: Afonasin Eugene, *Pythagorean Symbolism and the Philosophic Paideia in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Novosibirsk State University, <http://www.bu.edu/wcp/MainAnci.htm>

личности, то је био екклесијални однос, дакле, евхаристијски који је у себи носио нарочити печат есхатолошке реалности. Такав приступ био је заиста скандал за Јелине, који навикнути да свет сагледавају кроз аристотеловске категорије и првенствено по суштини, нису могли лако да прихвате један овакав приступ заснован не на опипљивој οὐσία-е већ на личном односу са Богом.

Овакво једно схватање ране хришћанске Цркве извирало је непосредно из Откровења. Конкретније оно је извирало из живог опита Христове личности. Евхаристијска сабрања чинила су основу религиозног живота прве хришћанске заједнице. Читав живот њених чланова био је усмерен према Евхаристији као почетку и циљу свег деловања. Свест да је Црква заиста Тело Христово и да она представља Царство Божије на земљи била је јака и још незамућена теоријама и праксама које су касније настајале. Управо из тог опита Евхаристије као Царства Божијег односно Цркве (ек-клесије) као *заједнице* позваних, заједнице једних са другим и са Тројичним Богом, израстала је и била добро утемељена свест о томе да једино у Тројици почива сав наш живот. Однос према јелинској мудрости могао је бити позитиван као код Јустина и још више Климента, или сасвим негативан као код Татијана и Тертулијана, али је он увек одражавао неку теројску или идеолошку убеђеност чланова Цркве већ живо искуство заједничарења са Богом.

Још од Новог Завета евхаристијски етос је у пуној мери одређивао и живот и мишљење и морал хришћана. Ван тог контекста не може се разумети ни један хришћански спис тога времена. Есхатон је кроз своје присуство у садашњости чинио Цркву, дајући јој идентитет. Христос је у том оквиру постао мерило свега. И живота и истине и морала. У односу са Христом верни су налазили свој идентитет који није почивао на рационалним категоријама или убеђењима. Основно хришћанско уверење о створености света у апсолутном смислу, мењало је из корена јелинску концепцију. Лек за несигурност у свету у коме владају стихије и пропадивост није више тражен у безбедним лукама вечних суштина или идеја, већ у Христу – једној конкретној личности. За тај однос хришћани су били спремни да жртвују све, укључујући и сопствени живот.

Сада ћемо поменути ранохришћански спис *Дихахи* као и посланице Светог *Инаиџија Бојоносца*. Поред већ поменутог, нешто каснијег писца светог Иринеја Лионског, Дихахи и Свети Игнатије јесу међу правим представницима аутентичног хришћанског израза у послеапостолском периоду.

За разлику од Апологета који су се трудили да, понекад и не на баш нејсрећнији начин, приближе хришћанство јелинском духу и лексици, прихватајући често и идеје које се лако могу схватити као одступање од ортодоксије у овим списима видимо утицај пре свега евхаристијског

етоса Цркве. Писани у Цркви и са Цркву ови списи веома наликују Новозаветним књигама па није ни чудо што су у раној Цркви често били укључивани у канон свештених књига. Њихово сведочење зато за нас има посебну важност јер на језгровит и јасан начин осликава тај нови начин живота својствен хришћанској заједници. Та специфичност се не изражава (једино или првенствено) као нека спољашња разлика у идеолошком приступу свету, или у моралним начелима којих се чланови Цркве држе већ преваходно у оснивању сопственог идентитета на личности Христовој оваплоћеној у Телу Цркве.



Погледајмо, очигледно литургијску молитву коју нам доноси Дидахи: *Као што је овај хлеб (евхаристијски хлеб – А. Ђ.) био расејан по њорима, и сабран пошто је један, тако нека се сабере Црква твоја са крајева земље у Царство Твоје*<sup>26</sup>. Јединство Цркве извирало је из Царства Божијег. Сагледавање Цркве и њеног идентитета било је незамисливо изван перспективе есхатолошке реалности Свете Евхаристије као оприсутњења Царства Божијег у историји. У том Царству сваки појединац налазио је и свој сопствени идентитет. Али Царство није било индивидуална категорија. Нико у њега не одлази као Боетјеова „разумна суштина“. Бити у Царству Божијем значи заједничарити са свима светима и самим Господом.<sup>26</sup> Црква Божија се сабира у Царство Божије јер она јесте то Царство, сада „у огледалу и мутно“ али реалније од сваке реалности овог света.<sup>27</sup>

Осврнимо се сада на сведочанства која је у својим посланицама оставио Свети Игнатије Богоносац. Овај ранохришћански мученик и отац Цркве може се сматрати најснажнијим сведоком ранохришћанске еклисиологије.<sup>28</sup> Ни код њега наравно не налазимо никакво посебно учење о личности. Милимо да међутим нећемо погрешити ако у његовој еклисиологији приметимо управо једно нарочито схватање човека, које се оснива, не на иде(ологија)ма, нити на природи већ пре свега и рекли бисмо једино на *односу* са Христом. И то односу не индивидуалистичком, не сепаратном, засебном, какав се већ који век касније понегде проповедао. Нема код Светог Игнатија ништа од философских спекулација које налазимо код Апологета. Чак и када, полемишући са јудејствујућима, говори о старом Завету кога без сумње веома цени он каже: „Јер сам

<sup>26</sup> Уп: „јер ако сте заједничари у бесмртном колико сте већа у смртним стварима“. *Дидахи*, 4,5

<sup>27</sup> Упореди молитву за Цркву *Дидахи*, 10,5: „Спомени, Господе, Цркву Твоју, да је избавиш од сваког зла и да је усавршиш у љубави Твојој; а сабери је од четири ветра, њу – освећену, у Царство Твоје, које си јој припремио“. – прев. на српски еп. Атанасије у *Дела айосијолских ученика*, Врњачка Бања – Требиње, 1999, стр.139.

<sup>28</sup> Свакако поред Апостола Павла.

чуо да неки ѿворе: Ако не нађем (ѿοῖβργε) у Архивима (ῶῖ. у Сѿаром Завеῖу) нећу вероваѿи у Јеванђеље<sup>29)</sup> – Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων ὅτι, ἂν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις εὔρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω, и наставља – "А мени су Архиви – Исус Христос" – Ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός (Фил. VII, 2). Свети Игнатије и не види човека изван контекста конкретне евхаристијске заједнице. Та заједница значи живоῖи зато што је то заједница не само људи једних са другима већ заједница са Богом, могућа управо и једино у заједници „свих светих“ окупљених на Евхаристију под Епископом, презвитерима и ѱаконима. „Јер и Исус Христос, наш нераздеојни живоῖи, јесте воља Очева, као шῶο и Еῖискоῖи, који су ѿсῶављени ѿ крајевима (земље), јесу у вољи Исуса Христа“ – Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ τὰ πέрата ὀρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη εἰσὶν – (Смир. III, 2)

Еклисиолошка димензија постојања присутна је на готово свакој страници Игнатијевих посланица. Послушност Епископу је послушност Христу који је опет послушан Оцу. „Као шῶο, дакле, Госῖод (Христос), будући (са Оцем) сједињен (Уῖ. Јн. 5,30; 10,30), не учини нишῶа без Оца, нишῶи Сам собом нишῶи кроз Аῖосῖоле, шῶако ни ви не чинишῶе нишῶа без еῖискоῖа и ῖпрезвῖтера (сवेशῖеника), нишῶи ѿкушавајῖте нешῶο шῶῖο вам се насамо чини умесно, неῖο (све чинишῶе) на заједничком сабрању: једна молишῶва, једно мољење, један ум, једна нага у љубави (Еф. 4,4-6), у чистῖој радостῖи која је Исус Христос, од Коῖа нема ничеῖа бољеῖа. (2) Сви као у један храм Божији сῖишчῖише се, као на један жрῖтвеник, ка Једноме Исусу Христῖу, који је од Једноῖа Оца ῖпроизишао и у Једноме јесте и оῖишῖао је (Једноме)“ – Ὡσπερ οὖν ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἠνωμένος ὢν, οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε διὰ τῶν ἀποστόλων, οὔτως μηδὲ ὑμεῖς ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετερ μηδὲ πειράσητε εὐλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτόρ μία προσευχή, μία δέησις, εἰς νοῦς, μία ἐλπὶς ἐν ἀγάπῃ, ἐν τῇ χαρᾷ τῇ ἀμῶμῳ, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, οὐ ἄμεινον οὐθέν ἐστιν.

Πάντες ὡς εἰς ἓνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἐν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἓνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἓνα ὄντα καὶ χωρήσαντα (Маг. VII)

И сама послушност се никако не доживљава као нека просто етичка заповест. Она је важна јер је животворна јер од ње директно зависи егзистенција сваког члана понаособ. Кроз послушност Епископу остаје се у заједници са Оцем, који тако верне препознаје као чланове његовог

<sup>29)</sup> Сви преводи посланица Свтог Игантија на српски узети су према преводу еп. Атанасија Јефтића у *Дела аῖосῖолских ученика*, Врњачка Бања – Требиње 1999 год., ако није другачије назначено.

Сина – „И ви сви будиште један хор да ишако, сајласни у једномислености и добивши шон Божји у јединстви, иеваште једним гласом Оцу кроз Исуса Христа, да вас Он чује и ирејозна, ио оное шшо добро чинише, да сше чланови Сина Њејови. Сшоја је корисно да будеште у бесирекорном јединстви, да бисте у Боју свајда заједничарили“ – Καὶ οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα θεοῦ λαβόντες ἐν ἐνότῃ, ἀδῆτε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκοῦσῃ καὶ ἐπιγινώσκῃ δι' ὧν εὐ πράσσετε, μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Χρησιμον οὖν ἐστὶν ὑμᾶς ἐν ἀμῶμῳ ἐνότῃ εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε (Еф. IV, 2).

Тврдња да Отац препознаје верне као „чланове Његовог Сина“ од изванредне је важности за нас. Ту видимо да према Светом Игнатију Бог Отац не „препознаје“ верне према неком објективном критеријуму – једном речи према њиховој природи. Он их не „препознаје“<sup>30)</sup> чак ни према њиховим делима ако би се та дела узела сама за себе. Када Игнатије каже да Бог Отац верене ирејознаје ио оное шшо добро чине, он мисли пре свега на бесиркорно јединство које су ови позвани да чувају.

Јасно је дакле, да када Игнатије говори о љубави ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν он притом не мисли на неку форму психолошкој осећаја већ пре свега на суштински однос са другом личношћу – са Христом кроз свете и тиме са Оцем.

Човека Свети Игнатије у правом смислу те речи схвата као односно биће, као онога који може постојати и постоји само у односу. Човек идентитет се заснива на његовој црквености – еклисијалности. Заједница позваних је та у којој је однос са Богом однос потпуног и савршеног обостраног признавања. Бог Отац (кроз Сина у Духу) ирејознаје и иризнаје верне као свог љубљеног Сина, док ови, опет кроз Сина у Духу препознају Оца Христовог као свог сопственог. Кроз Христа је у вернима утиснут лик Бога Оца и ту свезу љубави верни треба да потврде чак и по цену живота – Ὡσπερ γάρ ἐστὶν νομίσματα δύο, ὃ μὲν θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου, καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπιτεκίμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἐστὶν ἐν ἡμῖν – Као шшо иосшоје и две монеште: једна је Божија, а друја свейска; и свака од њих има свој уишиснуши лик: неверници – (лик) овоја свеша, а верујући у љубави – лик Боја Оца кроз Исуса Христа, којеја ради ако нисмо иошшови добровољно умреши у сшрадању њејовом, нема у нама ни живоша њејови (Mar. V, 2).

<sup>30)</sup> Или како је то много векова касније, али у истом духу, изразио Свети Никола Кавасила у свом делу *Живош у Христју* (4, 20): „А шша је веће од шшоја да Ошац Јединородноја ирејозна нама своје удове, када на нашим лицима ироналази само обличје своја Чеда (Јев 2,13)?“



У посланицама светог Игнатија наилазимо на једно, за наше данашње позападњачено поимање личности, чудан начи изражавања. Погледајмо следећи пример: „Пошто дакле у име Божије примих *све ваше мноштво у лицу Онисима* ... вашега... Епископа (подвалчење моје)“ (Еф I, 3). Ово свакако није епистоларна форма без садржаја. Баш на чињеници да, икао то нигде експлицитно не каже, Игнатије личност човека схвата као примарну у односу на његову природу (стиче се утисак да о некој „природи“ и не размишља јер њега интересује сотериолошка стварност а не философско мудровање), отвара се могућност за један овакав израз. Он у једноме – и то не случајно баш Епископу Цркве – види све мноштво верних. Не губећи свој идентитет, они га напротив стичу, и то идентитет сутелесника Сина Божијег. Епископ, који је на месту Божијем, како каже Игнатије, јесте икона Христова, и у њему се, као у Христу сабира пуноћа Цркве – пуноћа читаве творевине.

С обзиром на време у које су писане не чуди чињеница да у овим посланицама не налазимо неко јасно учење о личности нити расправе о разликама између *πρόσωπον, οὐσία, φύσις* и *ὑπόστασις*. Међутим, читав склоп посланица, јасно усмерених на сотериолошки терен, показује нам етос на ком је почивала каснија разрада Отаца трећег и четвртог века. Свети Игнатије сведочи о једном живом евхаристијско – есхатолошком етосу, о једном начину живота који се више као пракса а мање као теорија живео у раној Цркви. Он у правом смислу речи представља наставак апостолске проповеди и делања која ј пре свега била усмерена на чување и грађење Цркве, не као формалне институције већ као заједнице љубави, али у исто време и заједнице која чврстину своје структуре налази не у неким спољашњим разлозима, већ у сопственом идентитету који је основан на Тројици.

Екслиолошка димензија постојања била је пресудан критеријум у животу ране Цркве. Спасење је схватано као заједничарење у Христу са свим светима. Управо због ове егзистенцијалне важности заједнице – Цркве и свести да мимо те заједнице није могуће имати ни заједницу са Богом, постојала је и толика брига за правилан поредак у Цркви. Под овим мислим на правилан поредак у Евхаристији. Сви проблеми који су се јављали били су везани за Евхаристију. Структура Цркве није се посматрала као нешто одвојено од онога што се касније схватало као „духовност“. Слично бризи за правилно устројство Цркве које је у крајњој линији изједначено са постојањем и животом верних, које налазимо у Дидахиу и посланицама Светог Игнатија, налазимо у код Светог Климента римског. Саветујући хришћане Коринта поводом смутњи које су се код њих догађале Свети Климент наглашава важност *σῆρακιуρε* Цркве која се огледа кроз службе које се у њој врше: „Пошто нам је, дакле, све ово јасно, удубљујући се у дубине божанскога

знања, дужни смо да чинимо све по реду (= по поретку) што је Владика (= Господ) заповедио да чинимо у одређена времена. (Заповедио је) свршавати приносе и литургијске службе, и то је заповедио не да буду како било и без реда, него у назначена времена и часове. А где и кроз кога хоће Господ да се те службе врше, Сам је то одредио Својом најузвишенијом вољом, да би све, свршавано свето, по благовољењу (Његовом), било благоугодно вољи Његовој. Они, дакле, који у одређена времена врше своје (литургијске) приносе, они су угодни (Њему) и блажени су, јер следујући законитим установама Владике (= Господа) они не греше. 5. *Јер архијереју су даише њосебне литургијске службе, и свештеницима је назначено њосебно месџо, и левиџиима (= ђаконима) су наложена њосебна служења, а човек лаик (= свештовњак) везан је одредбама које се односе на лаике* (подвлачење моје) (глава XL). “И наставља – „Сваки од нас, браћо, нека у своје чину благодари Богу, имајући добру савест, не престапајући одређено правило своје службе, у честитости (подвлачење моје)” ( глава XLI, 1).

Изван еклисиолошке реалности живота раних хришћана немогуће је сагледати и схватити смисао списка који потичу из тог времена. Иако нам они не дају никакве дефиниције човека или његове личности, из саме чињенице да се живот, истина и спасење изједначавају са учешћем у конкретној историјској заједници – Цркви, можемо извести консеквенце таквог става. А те консеквенце управо указују на схватање личности не као једне *објективне даиџосџи* него пре као *загаиџосџи*. Природа више није оно у чему се тражи спасење – оно се управо тражи у превазилажењу природе са њеним датостима и условљеностима. А то превазилажење природе могуће је једино кроз заједницу љубави са Тројичним Богом у заједници са свима Светима.

И код Св. Јустина налазимо јасна сведочења о Евхаристији прве хришћанске заједнице. У његовој првој Апологији<sup>31)</sup> читамо<sup>32)</sup> како

<sup>31)</sup> *Apol. 65*

<sup>32)</sup> Ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτως λουσαί τὸν πεπεισμένον καὶ συγκαταθεθεῖμένον ἐπὶ τοῖς λεγομένοις ἀδελφοῦς ἄγομεν, ἔνθα συνηγμένοι εἰσὶ, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως, ὅπως καταξιώσωμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες καὶ δι' ἔργων ἀγαθοῖ πολιτευταὶ καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὐρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν. ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν. ἔπειτα προσφέρεται τῷ προσετώτῳ τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων διὰ τοῦ νόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιώσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται οὐ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημῆ λέγων Ἄμην. τὸ δὲ Ἄμην τῇ Ἐβραϊδὶ φωνῇ τὸ Γένοιτο σημαίνει. εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προσετώτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδῶσιν ἐκάστω τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ τοῖς οὐ παρούσι ἀποφέρουσι. Καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλω μετασχεῖν ἐξόν ἔστιν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως

онога који треба да прими крштење доводе на опште сабрање где, након исповедања вере и крштења следе целиви љубави. Чином крштења новокрштени постаје члан заједнице и учествује у Евхаристији, на којој се у присуству читаве заједнице која одговара са Амин на благодарење предстојатеља. Након молитава предстојатељ (епископ) приноси хлеб, воду и вино, које ђакони раздају свима.<sup>33)</sup>

Овде имамо јасан опис Евхаристије која се у овим суштинским елементима и данас врши на исти начин. За нас је важно да приметимо колико је у раној Цркви значајна била Евхаристија која се одвијала у присуству свих. Управо то инсистирање на заједници као предуслову за литургисање указује нам на схватање спасења и живота као несумњиво могућег једино у контексту заједнице. *Литургијски еџос* који се до данас одржао у Цркви упркос различитим нелитургијским утицајима који су се кроз векове нагомилавали, представља снагу која је у Цркви деловала стално, много више и јаче као *начин живото̄а* него као теорија.

И код Светог Иринеја Лионског кога смо раније споменули у другом контексту налазимо исту бригу за јединство Цркве, као и схватање човека и његовог спасења само унутар те еклесијалне заједнице, која се опет разумева као конкретна историјска реалност. Свети Иринеј тако оштро реагује на сваки покушај нарушавања јединства Цркве баш због тога што у тој заједници – заједници Тела Христовог – види једину могућност човекову да превазиђе смрт и пропадивост. Он напада оне који „*сџварају расколе будући љусџи и ѓразни без љубави Божије; који ѓледају само на своју корисџи, а не на јединсџиво Цркве; који збоџ малих и ѓордељивих разлоџа расеџају и раздељују велико и славно џело Христџово, и, уколико џо зависи од њих, руше џело; који ѓоворе о миру а раде у сџвари на раџу; који оцеђују комарџа, а ѓрождиру камилу*“.<sup>34)</sup>

Као и Свети Игнатије и Свети Климент раније и Свети Иринеј нагласава важност послушности Епископу – „*џиреба слушатиџи сџвареши-*

---

*ἀμαρτιῶν* καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομενρ ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιήθειс Ἰησοῦс Χριστὸс ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἶμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆс λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧс αἶμα καὶ σάρκεс κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντοс Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἶμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖс γενόμενοιс ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεῦμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλλθαι αὐτοῖс ῥτόν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖνρ Τοῦτο ποιεῖτε εἰс τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτ' ἐсτὶ τὸ σῶμά μουρ καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίωс λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖнρ Τοῦто ἐсτὶ τὸ αἷμά μουρ καὶ μόνοис αὐτοῖс μεταδοῦναι. ὅπερ καὶ ἐн τοῖс τοῦ Μίθρα μυστηρίοис παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροῖ даίμονеср ὅти γὰρ ἄρτοс καὶ ποτήριον ὕδατοс τίθεται ἐн таῖс τοῦ μωυμένουс τελεταιс μετ' ἐπιλόγωн τινῶн, ἧ ἐπίсτασθε ἧ μαθεῖн δύνασθε.

<sup>33)</sup> Треба приметити да је донекле кратак и без детаља опис Евхаристије последица још важеће *Disciplina arcana* у време када је Јустин писао ову своју апологију.

<sup>34)</sup> *Contra Her.* IV,33,7 – цитирано према преводу еп. Атанасија у *Учење Свешџо Иринеја Лионскоџ о Цркви, Православљу и Евхарисџији* у књизи *На ѓуџевима Оџаца II*, Београд, 1991, стр.71

не (*тј.* *ејискојѐ*) у Цркви, који имају *прејемство* од *Апостола*, и који су заједно са *ејискојским прејемством* примили и *сијурни благодатни дар истине*, *по благоволѐњу Боја Оца*.<sup>35)</sup> Овај захтев за послушношћу не извире из неког практичног или етичког начела, већ из опита живе и животворне заједнице. Њене структуре се тако не доживљавају као неке додатна и у суштини непотребна форма већ као једини модел – начин постојања човека који *јесте* заједница са Богом<sup>36)</sup>. Истинито слављење Господа могуће је само у заједници – Цркви. Према Светом Иринеју човек треба да узрасте, да би *видео* Господа. Ово виђење свакако не треба поистоветити са мистичким доживљајем већ пре свега са живим личносним односом – „треба да се човек прво роди и родивши се да порасте и пораставши да постне човек и постваши човек да се размножи и размноживши се да ојача да се прослави и прославивши се да види свога Господа“.<sup>37)</sup> *Виђење*, односно *познање* Бога је могуће само кроз заједничарење са Њим. Могуће је видети Га само онда ако је то израз Очеве воље – „*без Боја Бој се не познаје, а тјо да се Бој познаје јесте Очева воља*“.<sup>38)</sup> Вредно је запазити да Иринеј не говори о Богу *ошће* – он говори о вољи конкретне личности Свете Тројице – Богу Оцу – који јесте „узрок“ бића Божијег<sup>39)</sup>.

Са еклисиолошким аспектом код Св. Иринеја је тесно повезан и неодвојив есхатолошки апспект његове сотириолошке антропологије. Он каже: „*Јер као тјо хлеб од земље, после призивања Боја над њим, није више обичан хлеб већ Евхаристија, која се састоји из две твари, земаљске и небеске /уп. Царство небеско – А. Ђ./ тјако и тјела наша, примајући Евхаристију нису више трулежна имајући наду васкрсења*“.<sup>40)</sup> Овде видимо једну веома занимљиву паралелу између *реалности* *промене* евхаристијских дарова који „*није више обичан хлеб већ Евхаристија*“ и тела наших која више нису трулежна „*имајући наду васкрсења*“.<sup>41)</sup> Наравно да овде не налазимо ништа од објективистичког сагледавања материјалне промене евхаристијских дарова, већ је та промена сагледана баш у перспективи Другог и славног доласка

<sup>35)</sup> *ibid.* IV, 26, 2

<sup>36)</sup> Уп.: „Зато треба слушати презвитере (епископе) у Цркви, који као што смо показали, имају прејемство од Апостола, и који су по благоволѐњу Оца заједно са епископским прејемством добили и поуздани благодатни дар истине. Остале пак који се одвајају од древнога прејемства и сакупљају се на било који начин треба сматрати за подозриве, тј. за јеретике и зловернике, или за расколнике и горделивце и самоволне.“ *ibid.* IV, 26, 4.

<sup>37)</sup> *ibid.* IV, 38, 3.

<sup>38)</sup> *ibid.* IV, 6, 4.

<sup>39)</sup> Свакако, овакво тумачење подразумева једну напреднију тријадологију од оне коју можемо наћи код Светог Иринеја. Овај навод међутим показује да је она, макар у зачетку постојала већ тада.

<sup>40)</sup> *ibid.* 4, 18, 5;

<sup>41)</sup> Упореди (*ibid.*, 2, 20, 3): „Господ је страдао због тога да би привео к познању Оца оне који су се одвратили од Њега.“ „Познање“ овде свакако не треба схватити у смислу објективiranог „знања“, већ у смислу односа – заједничарења.

Христовог<sup>42)</sup> и општег васкрсења које је овде и сада присутно у икони али тиме ништа мање (рекли бисмо уствари више) *реално*. Реалност „промене“, „транспустанције“ евхаристијских дарова сразмерна је „промени“ или „транспустанцији“ наших тела које своју реалност црпе не из „промена суштине“ већ из промена односа. Природа и човек не постижу спасење променеом своје природе већ променом свог односа – *τροπον υπάρξεως* – или да кажемо тачније, имањем односа, пребивањем у односу са Тројицом.

Живот се тако према светом Иринеју *изједначава са заједницом* са Богом, а смрт са разрушавањем те заједнице. Овде видимо на делу један теолошки концепт сасвим другачији од јуридикчко-исповедничке теологије која је превладала у каснијим вековима: „*Они који држе љубав према Боју, имају и заједницу са Њим. А заједница са Богом је живој и љубав и наслађивање Њејовим добрима. Они, ипак, који се по својој вољи удаљавају од Њеја, унапред се од Њеја одвајају. А одвајање од Бога је смрт, и одвајање од светлости је мрак, а одвајање од Бога је одбацавање свих њејових добара...*“ Схватање личности као стварности која постоји у односу а не ни пре ни после њега, тј. схватање личности као имена за однос, омогућило је Иринеју да у својој еклисиологији сагледа Цркву као поистовећену са Христом. Објашњавајући шта је Црква он каже да је „Црква... сабрање Божије, које је Бог, тј. Сам Син *сabraо кроз Себе Самоја*.“ Ово *сабирање кроз Себе Самоја*, се може разумети само у перспективи преимућства личности над суштином. Закључићемо разматрање више него јасним речима светог Иринеја<sup>43)</sup> – „Бог је изнад природе“.

За разматрање еклисиолошког карактера личности, следећи важан писац је Свети Кипријан Картагински. Он се силом прилика веома много бавио тематиком Црквеног јединства као и устројством Цркве, подстакнут највише историјским околностим и проблемима које је сам као Епископ имао. Кипријанова сведочанства су веома важна и због тога јер долазе са Запада и то од писца који је писао на латинском (за разлику од Светог Иринеја лионског, који је, иако је живео и епископовоа на Западу, као ученик и слушалац свештеномученика Поликарпа Смирнског сав био у духу Источне Црквене традиције).

Нарочиту пажњу Кипријан поклања заједничарењу – јер он у заједници позваних – Цркви, види само спасење и остварење човека. Када говори о молитви он подучава: „Нека се сваки моли Богу не само за себе, него за сво братство, како нас је Господ научио да се молимо:

<sup>42)</sup> Уп. *ibid.* 3, 18, 7: „зато је Он (Христос) и прошао кроз сваки узраст, враћајући свима *ојшћење* са Богом (подвлачење моје – А. Ђ).“

<sup>43)</sup> *Ibid.* 2, 29, 2.

Он не заповеда свакоме приватну молитву (*privatam precem*), него заповеда свима да се моле за све *молићвом ойшћом* и мољењем једнодушним.<sup>44)</sup> Посебно је молитва Оче наш од давнина сматрана као искључиво литургијска молитва што показује и њен садржај а на који указује и Свети Кипријан: „Учитељ мира и Наставник јединства, није, пре свега хтео да се молитва (Оче наш) савршава засебно и приватно (*sigillatim et privatim*) тако да се онај који моли, моли само за себе. У самој ствари ми не говоримо: Оче мој, који си на Небесима, хлеб мој дај ми данас; свако од нас не моли толико за остављење свога дуга,... да не буду уведени у искушење, и да их избави од лукавога. Код нас је свенародна и општа (*publica et communis*) молитва, и када се ми молимо, не за ког било појединца, већ за цео народ, зато што ми – сав народ – чинимо једно. Бог – Учитељ мира и сагласја, поучивши јединству, хтео је да се и један моли за све, као што је и Он један носио нас све.“<sup>45)</sup>

Овде видимо нарочит однос једног и многих – сав народ чини једно. Један (Епископ) треба да се моли за све, као што је и Христос носио све. Реалност еклисијалног начина живота у коме су верни сагледавали себе не као индивидуе, не као оне који постоје сами по себи и за себе, већ као оне којима је живот дарован и којима се дарује само у заједници јер је заједница (ек-клисиа) уствари поистовећена са самим Животом будући да предствала јединствену везу, однос са Тројичним Богом.

Структура Цркве се доживљава као фундаментална у том односу верних са Богом јер она проистиче не из људских одлука или потреба већ се структура Цркве идентификује са струкуром Царства Божјег, онако као је оно објављено још у месијанским надањима Старог завета, где се народ сабира око Једног, тј. Месије, што се опет поистовећује са присуством Царства Божијег. Наравно и таје Један сам по себи нема пуноћу. Један, односно први јесте то што јесте такође само у контексту заједнице а не изнад или мимо ње. Зато Кипријан и може да каже да: “*Episcopus est in Ecclesia, et Ecclesia in episcopo*”<sup>46)</sup> Баш то пребивање многих у једноме јесте једна од главних карактеристика хришћанског схватања личности. Оно (то пребивање) је могуће управо због тога што природа није та која одређује, детрминише личност. У оваквом концепту природа бива превазиђена. Зато што омогућава такво превазилажење природе и њених датости заједница, еклисиа, и јесте у средишту пажње хришћана од самог почетка.

Сваки човек у својој природи носи и последице првородног греха иако не и кривицу. Зато је свакоме, па и детету, неопходно да кроз

44) Cip. Cart. Epist. 11-25; *Ad clerum et plebem*. cap. 7.

45) Cip. Cart. *De oratione dominica*. cap. 8.

46) Cipr. Cart. Epist. 66 (al.69) „Епископ је у цркви и Црква у Епископу“.

учешће у заједници (свакако је то света Евхаристија) буде ослобођено наследства првородног греха, које је смрт (уп. код Апостола Павла – „а плата за грех је смрт“), али и смртности усађене у људску природу самом чињеницом њеног стварања *ex nihilo*. „Пошио највећи ирешници, који су ирешили кроз дуже времена, када се обраће вери добијају ойрошијај ирехова, и иошио се кришиће и благодати не ускрађује никоме, ио иим маће се може искључиши од кришићења деше, које иошио је рођено није моило иршиши, а које је рођено од Адама и иосле рођења је иодложно смрши, коме уилоко лакше даје ойрошијај ирехова, јер му се не ойрашијају његови иреси, већ иуђи“<sup>47)</sup> објашњава Свети Кипријан потребу крштавања деце. Ово је врло далеко од каснијих јуридичких теорија о наследној кривици сваког човека због пада првих људи.

Црква је не место спасња већ спасење само. Њу сачињава: „народ, обједињен архијерејем, и сѣаго, иривржено своме иасишуру. Епископ је у Цркви, и Црква у Епископу (*episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo*), и ко није са Епископом ишај није у Цркви“<sup>48)</sup> Ова неодојивост једног од мноштва показује односност човекове личности изједначене са животом односно спасењем. Један не може да постоји мимо мноштва нити мноштво може да постоји мимо једног. Наш живот је у другојем односно у односу. Тиме је и наш идентитет везан не за нас саме већ за заједницу у којој се посебност не негира него напротив потврђује самом чињеницом да је једино у постојању посебности и могућ однос.



<sup>47)</sup> *Cip. Cart. Ep.* 59, PL 4, 36

<sup>48)</sup> *Ibid. Epist.* 66-54 *ad Pupian*, cap. 8

Али слобода се у Цркви пројављује на начин различит од индивидуалистичког поимања. Она није више *слобода од*, него је *слобода за* другог. Послушност првом зато није етичка или јуридикчка категорија већ егзистенцијална у најјаснијем смислу те речи. Свака непослушност указује не на неки независан преступ већ на нарушавање заједнице која је једини начин превазилажења (природне) смртности природе. „*И не ѿмишљајѿте да је могуће наследити живоѿи и спасаење, не ѿвинујући се Еѿискоју и свешћеницима.*“<sup>49)</sup> каже Кипријан и на другом месту допуњава: „*Само је њему (Еѿискоју) једноме даѿо началство над Црквом*“.<sup>50)</sup>

Свако одвајање од Цркве има за свој корен индивидуализам, који је друго име за смрт. Индивидуализам, посматрање себе као довољног и неувиђање да је спасење могуће само у заједници доводи до раскола у Цркви: „*Ако би се, са ѿласно божанском учењу, сво брајство ѿвиновало њему, ѿо нико никада не би устѿао ѿрошѿив чина свешћеничкоѿ, нико, ѿсле божанскоѿ утврђивања, ѿсле ѿласа народа, ѿсле ѿресуде еѿискоѿа, неби себе чинио судијом, - не над еѿискојом, но над Боѿом, нико не би раздирао Цркву ѿејањем јединства Христѿовоѿ, нико збоѿ ујаћања себи не би оснивао одељено нове јереси ван Цркве.*“<sup>51)</sup>

Самоугађање, сједињено са презерењем према Епископу рађа расколе и цепа јединство Божије: „Настојање јеретика и злонамерних расколника обично почиње самоугађањем, сједињеним са надменим и гордим презрењем према предстојатељу. Тако настаје одступање од Цркве и оскрнављење олтара, тако се узнемирује мир Христов, поредак (*ordinatio*) и јединство Божије.“<sup>52)</sup> Чак и сама наводна борба за чистоту вере може бити злоупотребљена: „Непријатељ је изумео јереси и расколе, да би срушио веру, искривио истину, растурио јединство. Његови служитељи објављују вероломство под видом вере, антихриста под именом Христовим, прикривајући лаж сличношћу са истином, зналачки препредено унижавају истину.“<sup>53)</sup> Истина се унижава самим чином раскола због тога што је истина поистовећена са животом а живот са заједницом, односно Црквом. Ни само учење, чак и ако би било православно не води спасењу, јер је спасење последица заједничарења светих у Телу Христовом а не интелектуалног усвајања одређених учења или вероисповедања.<sup>54)</sup> На питање о расколнику Новацијану зато

<sup>49)</sup> *Ibid Epist. 4-3 ad Pupian cap. 4*

<sup>50)</sup> *Ibid. Epist. 66-54 ad Pupian cap. 8*

<sup>51)</sup> *Ibid. Epist. 59-47, ad Cornel. Cap. 5*

<sup>52)</sup> *Ibid Epist. 3-4 ad Rogatian. Cap. 3.*

<sup>53)</sup> *Ibid. De unitate ecll. Cap. 3.*

<sup>54)</sup> Питања јереси су у Цркви решавана преваходно стога што су она изазивала расколе нарушавајући евхаристијско јединство, јер је поред јединства у Евхаристији неопходно и



Свети Кипријан одговара овако: „Тражио си, љубљени браћо, да ти најшшем у њојледу Новацијана, какву јерес је он увео. Знај да ми, њре свећа, нисмо дужни бићи знајижељни шћи он учи, када учи ван Цркве. Ма ко, и ма какав он био, он није хришћанин, како од скоро није у Цркви Христјовој. (*Christianus non est qui in Christi ecclesia non est*)“

## Христолошке и Тријадолошке<sup>55)</sup> основе хришћанског схватања личности

Сада ћемо размотрити још један елеменат који је пресудно утицао на формирање нарочитог хришћанског схватања личности другачијег од оних до тада познатих схватања. (Овде донекле изузимамо Старозаветно схватање личности, које, како смо раније нагласили представља јак темељ даљег хришћанског развитка овог појма).

Можемо слободно рећи да је Тријадолошка проблематика (која се не може посматрати одељено од Христологије и осталих „грана“ теологије) довела појам личности на позорницу као кључни појам за њихово разумевање. Постновозаветни период карактерише веће *ипрактиковање* личносног начина животиа и *јосјојања*, пре свега кроз еклсијални, евхаристијско-есхатолошки начин живљења и *јосјојања*, него њиховог успешног појмовног образложења.<sup>56)</sup>

## Тертулијан

Тертулијан је свакако један од најважнијих ранохришћанских аутора на Западу<sup>57)</sup>. Иако његов утицај није ни приближан оном који је остварио Св. Авустин, што је последица како његовог напуштања Цркве и преласка у монтанизам око 207.г., тако и самог његовог израза који се не карактерише нарочитом јасноћом и прецизношћу, он остаје важан сведок и стваралац западнх хришћанства.

---

јединство у „вери, љубави, једном крштењу, светости живота“ Уп. Ј. Зизијулас, *Јединство Цркве у Светјој Евхаристији и у Епископоу у прва њри века*, Нови Сад, 1997, стр. 42.

<sup>55)</sup> Свакако да је оваква подела у теологији на Тријадологију, Христологију, еклсиологију, есхатологију, пневматологију итд. чисто помоћног и спекулативног карактера. Све ове „гране“ теологије тесно су међусобно испреpletане и повезане тако да је разумевање једне „области“ без осталих немогуће и води погрешним закључцима.

<sup>56)</sup> Намерно понављањем наглашавамо ово „и јосјојања“, јер је хришћански живот у Цркви управо то – идентификација живота са постојањем и овог са личносном заједницом.

<sup>57)</sup> О његовом значају *R. E. Roberts*, у свом делу *The Theology of Tertullian* (Epworth press, 1924) примећује: „TERTULLIAN belongs to that period in the history of Christianity when it was developing doctrinally into a defender of the ‘Rule of Faith,’ when the Scriptures were in process of being formed into a select body of writings, when the episcopal office was assuming importance as an ecclesiastical function, when the reaction which is associated with the name of Montanus was being felt, when the Monarchian controversy was agitating the Church, and when Greek philosophy and Christianity were in process of gradual fusion. In such a period Tertullian played an important part.“

Тертулијан је за нас важан нарочито због тога што се у његовим списима, (пре свега имамо у виду *Ad Praxeum*) по први пут јасно и широко разматра проблематика Свете Тројице, а познато је да је баш на овом питању започело философско-теолошко разјашњење овог значајног појма.

Нећемо се задржавати на бројним аспектима Тертулијановим који нису у директној вези са нашом темом личности иако су од велике важности за историју догмата. Код њега пак налазимо доста ставова и тврдњи који указују на нарочито хришћанско схватање личности које се „избрусило“ управо на овом питању будући да је Божије Откровење поставило људску мисао у ситуацију у којој без разраде и правилног схватања личности исту није било могуће објаснити.

Иако није реткост да се код Тертулијана пронађу мишљења која указују на извесну субординацију унутар Свете Тројице, као и на разумевање тројичности не у теолошком већ у икономијском смислу,<sup>58)</sup> извесни аспекти његове мисли као да се налазе на путу каснијег кападокијског богословља.

Тертулијан доследно инсистира на различитости између Оца и Сина, које заснива на разлици у Њиховом деловању: „*Отац и Син су две различите личности, не само њо синомињању њихових засебних имена као Оца и Сина. ... Онај који њодчињава (све ствари), и Онај коме су оне биле њодчињене – морају неопходно бити два различита бића.*“<sup>59)</sup>

Он такође сматра да су Отац и Син и Дух Свети нераздељиви, признајући примат Оцу: „*сведочим да су Отац и Син и Свети Дух неодвојиви један од другог... јер Отац није исти као Син, јер се они међусобно разликују у начину њиховог бића (њодвлачење моје А. Ђ.) Јер Отац је чистија суштина (substance) а Син је изведен и део целине, као што Сам њошврђује: „Отац мој је већи од мене“ говори тертулијан и наставља: „Отац је дакле, различит од Сина, будући већи од Сина њошто је један онај који рађа а друг онај који се рађа; Такође, Онај који шаље је један, а који је њослаћ је друг.“*<sup>60)</sup>

Ово разликовање у начину бића указује на личносну диференцију, тако да се може разумети као разлика у начину њостіојања што опет указује на разлику која се не оснива на суштини – субстанцији већ на разлику личности. Такође, поистовећење Оца са суштином представља сведочанство хришћанске свести да Отац – што је име за личност има првенство у односу на божанску суштину. Наравно, јаснији одговри

<sup>58)</sup> *Ad Praxeum III*: „Он је само Један Бог, али он мора бити верован у својој сопственој икономији.“

<sup>59)</sup> *Ibid. IV*

<sup>60)</sup> *Ibid. IX*

ће сачекати појаву великих Кападокијаца, али је ово сведочанство свести ране Цркве за нас од нарочите важности, посебно када се у обзир узме каснији развој схватања личности и директно у вези са тим Тријадологије на Западу али и свих области теологије али и живота уопште, које је кренуло неким другим токовима.

Враћамо се сада Тертулијану. Имена која су дата личностима Свете Тројице указивала су на њихову односност, тј. на чињеницу да сама имена Отац и Син указују на чињеницу односа – и то не било каквог односа, већ односа који одређује саме те личности, који им даје идентитет. Тертулијан пита: „*Зар није чињеница да имају различитија имена Оца и Сина не води објави да су/они/ различитије личности?*“<sup>61)</sup>, и нешто касније одговара: „*Отац мора да има Сина да би био Отац, као и Син, да би био Син мора да има Оца. Једна је дакле сивар имаиџи, а друџа биџи. На њиме, да би био муж, морам да имам жену; Никада не моју сам себи да будем жена; Слично, да бих био оџац имам сина, јер никада не моју сам себи да будем син; и да бих био син, имам оца, јер ми је немојуће да сам себи будем оџац*“.<sup>62)</sup>

Но он се противи свакој подели унутар Тројице и наглашава јединство Божије које се код њега ипак заснива на суштини односно природи: „*Јер ја не њравим два сунца, ако и схваџам сунце и њејове зраке као две сивари и два облика (forms) једне нејодељиве субџанце, као /шџо су/ Боџи и Њејова Реч, као Оџац и Син*“.<sup>63)</sup> Нешто даље у истом тексту Тертулијан појашњава своје становиште наглашавајући да је немогуће рећи да су „*два Боџа и два Госџода, већ да су двоџица као Оџац и Син; и ово не џреба схваџиџи као раздељивање њихове суџиџине /substance/ већ као слободу када објавимо Сина као нејодељивоџи и неодоџивоџи од Оца – шџо је разлика у сџуџињу не у сџању. И дакле, када џа именујемо засебно, Њеја (Сина) назива Боџом, Он џиме не усџановљује два Боџа већ једноџи; и ово збоџи околностџи да Он има џраво да се назива Боџом, збоџи њејовоџи јединсџива са Оцем*“.<sup>63)</sup> Тертулијан Божанство Сина види као стварну због Његовог јединства са Оцем. Јединство Сина са Оцем који је узрок биџа Божијег јесте дакле потврда Његовог божанства а не само просто учествовање у заједничкој природи.

Заједно са тријадолошком проблематиком Тертулијан се у истом спису дотакао и христологије коју он очигледно сматра неодвојивом од тријадолошке тематике. Он разматра проблем оваплоћења, у контексту субстанције односно природе. Тертулијансе овде готово пророчки дотакао проблема који ће много касније изазвати велике христолошке расправе.

<sup>61)</sup> *ibid.* IX

<sup>62)</sup> *ibid.* X

<sup>63)</sup> *ibid.* XIII

Он увиђа да би промена природе Сина Божијег приликом оваплоћења створила од њега биће које се више не би могло назвати ни Богом ни човеком будући да би постао нешто треће. Овако нешто сасвим би угрозило домострој Божји и спасење човека и твари не би било могуће. „Јер ако је Реч *и*осијала *и*шело *и*преображењем и *и*роменом суб*и*станције, следи да Исус мора би*и*ти суб*и*станција сас*и*ављена из две суб*и*станције – *и*шела и *и*духа – нека *врс*ија мик*и*шуре, као елек*и*трум, сас*и*ављен од *з*ла*и*ија и *с*ребра. И он *и*очиње да буде ни*и*ти *з*ла*и*ио (*и*ш*и*о би био, рецимо *д*ух) ни*и*ти *с*ребро (*и*ш*и*о би било, рецимо *и*шело) – једно је *и*ромењено *д*ру*и*м и *н*ас*и*јала је /нека/ *и*трећа суб*и*станаца. Исус *д*акле, не може у овом случају да буде *Б*о*и* јер је *и*рес*и*ао да буде Реч, која је *и*осијала *и*шело; ни*и*ти Он може да буде *о*ва*и*лоћени човек јер није *и*раво *и*шело, *н*е*и*о је *и*о *и*шело које *и*осијала Реч. Бивајући *д*акле сложен из двоје Он је *у*ст*и*вари ни*и*ш*и*ја. Он је *и*ре нека *и*трећа суб*и*ст*и*в*и*нција, *в*еома различ*и*ш*и*ја и од *л*удске и од *б*ожанске“. Тертулијан закључује: „Свака *и*р*и*рода /ос*и*јаје/ у својим *с*и*о*ст*и*веним *о*со*б*инама, *и*ош*и*о Реч није ни*и*ш*и*ја *д*ру*и*о до *Б*о*и*, и *и*шело ни*и*ш*и*ја *д*ру*и*о до *ч*о*в*ек“<sup>64</sup>). Из овога јасно видимо савршену неопходност личносног оваплоћења – оваплотила се личност Бога Логоса а не Његова природа.

Осврнућемо се овде на још једно значајно запажање када је у питању Тертулијан.<sup>65</sup> Желећи да објасни тајну Свете Тројице, Тертулијан се послужио преводом јелинске речи *πρόσωπον* на латински. Тако је дао своју дефиницију *una substantia, tres personae*<sup>66</sup>). Она међутим никада није прихваћена на Истоку управо због потпуне онтолошке отуђености израза *πρόσωπον* и његовог изједначавања са *πρόσωπον*. Историја Цркве ће показати да ће Западна мисао и у каснијим вековима показивати извесну "склоност" ка савелијанизму што своје корене можда вуче баш од ове Тертулијанове и касније Иполитове употребе појма *πρόσωπον* за тајну Тројице.



## Μαρτυρία

До сада смо разматрали писане споменике и сведочанства рано-хришћанске епохе. Њихов извор се свакако налазио у евхаристијском етосу Цркве који није био само један од елемената живота хришћана већ живот сам. Ипак, у сведочанствима аутора које смо анализирали, поред евхаристијског етоса, постојали су и други елементи који су на њих утицали, попут образовања или циља писања појединих дела.

<sup>64</sup>) *ibid.* XXVII

<sup>65</sup>) Митр. Ј. Зизијулас, Од маске до личности, стр. 18.

<sup>66</sup>) *Ad. Prax.* 11-12, PL 2, 167CD.

Сада ћемо се осврнути и на један други, не мање важан сегеменат сведочења ране Цркве. То је мучеништво – μαρτυρία.

Хришћанство никада није било превасходно учење. Оно је „литургијска вера“<sup>67)</sup>. Прво долази служење (η λατρεία), затим следи учење (догматика – δογματική) и на крају Црквени поредак (ἐκκλησιαστική τάξη).<sup>68)</sup>

Много су каснијег порекла схватања која су поистовећивала хришћанство за одређеним формулацијама. Сведочанства мученика за веру често нам указују на један сасвим другачији приступ. Релативно је честа појава у Житијама светих да страдање неког мученика за Христа, проурокује страдање других који нису били ни крштени ити су имали икакве „рационалене“ податке о хришћанском учењу. Овде је превасходну важност имао управо лични однос а не интелектуална опредељеност. Решеност мученика да свој идентитет у Христу потврде и давањем живота за Њега имао је често јачи утицај на оне који су то посматрали него сва интелектуална објашњења или убеђивања. Баш због тога што је личносан, овакаво страдање за Христа имало је велики мисионарски успех. С правом се говори да Црква почива на крви својих мученика. Мучеништвом су и Свети Апостоли као и многи њихови знани и незнани ученици запечатали свој живот и дали истиниту потврду реалноси свог односа са Христом.

Или ако погледамо дивно и упечатљиво житије Св. Софије и њене три кћери. Она саветује своје кћери да се не одрекну Христа. Она зна да је спасење и живот само у Њему у заједници са њима. Ни она сама ни њене кћери не темеље свој идентитет, своју личност на природним основама, већ на еклисијалним. Баш због те вере, али вере не као рационалног убеђења, већ вере као живог односа са Живим Троипостасним Богом могла је Света Софија да да такав савет својим кћерима и оне да га послушају. Да таквог односа са Тројицом није било, Света Софија би се понела природно, као свака мајка, тражећи избављење од долазеће смрти за своју децу.

Тако је учинила мајка нашег мученика Св. ђакона Авакума, када су овога водили да га због Христа набију на колац. Она му је савтовала да се Христа одрекне. А он јој одговара „на млеку ти хвала, али ти не хвала на савету“. Овај одговор сличан је ономе што Христос, у грубљој форми каже Петру када га овај наговара да избегне страдање. Његов идентитет није лежао у мајци нити у било коме другоме до у Христу.

Можемо рећи да је μαρτυρία била права делатна пројава хришћанског схватања личности. Примери Светих нам показују дубоку есха-

<sup>67)</sup> Г. Флоровски, цит. према Г. Μεταλληνου, *Η Εκκλησία ως λατρευουσα κοινωνία*, Πειραική Εκκλησία, Ιουλιος-Αυγουστος 1995, σελ. 6.

<sup>68)</sup> *Ibid.* σελ. 6.

толошку присутност Царства Божијег. Ти мачем посечени и огњем сагорени, од зврва поједени сведоци Христови јављају се пред нама, као и на иконама, као прослављени јер их обасјава светлост будућег Царства Божијег присутног већ сада у икони. Прославља их не њихова природа, иначе смртна и пропадива, не ни њихова моралност, већ их прославља сам Господ који их види и признаје као јединствене, сасвим непоновљиве које он Љуби и који Га љубе.



## Закључак

У овом раду смо покушали да покажемо да иако код Црквених Отаца и писаца постновозаветног период немамо издиференцирано учење о личности постоје добре основе за сагледавање основних претпоставки њиховог схватања овог питања.

Сви су они редом инсистирали на Библиском учењу о стварању *ex nihilo* што је за последицу имало њихово чврсто уверење да је човек по својој природи смртан у апсолутном смислу. Иако у то време из овога нису извучене одговарајуће консеквенце већ је то морало да сачека касније епохе, овакво схватање човека пружило је разлоге да се идентитет човека и могућност његовог вечног живота потраже на неком другом месту од онога на коме их је тражила древна јелинска мисао.

Покушали смо затим да покажемо да је евхаристијска реалност живота првих хришћана представљала такође добру основу за схватање личности не као индивидуе већ као стварности која постоји једино у односу, и то не било каквом већ у односу љубави, са Тројичним Богом кроз заједничарење са свима светима у Телу Христовом у коме нес Отац *једино* и познаје.

Међутим, већ у радовима Апологета приметили смо тенденцију ка уношењу непромењених јелинских категорија у хришћанско откровење и објашњавање њима истина хришћанске вере. У наредном периоду се тај проблем се још више продубио, стварајући у Цркви „струје“ (назваћемо их „евхаристијском“ и „подвижничком“, уз све ограде) које су „помирене“ тек синтезом Светог Максима Исповедника, али које, услед заборављања генијалних решења које је он дао, егзистирају и данас, што нашу тематику чини и изузетно савременом.

Такође смо подвулки и значај *μαρτυρία*-е за разумевање ранохришћанског појма личности, не као једног од појмова занимљивог за истраживаче, већ као показатељ живог односа и *бићейворне* љубави.

