

Православна презентација ВЕРУЈЕМ

Жан Клод Ларше

Спорно питање Филиоквеа [*](Поводом недавног Појашњења папскога Савета за
унапређење јединства хришћанства)

У својој проповеди од 29. јуна 1995. године у базилици Светога Петра, у Риму, а у присуству Патријарха Константинопољскога Вартоломеја I, папа Јован Павле II изразио је жељу да се појасни „предањско учење о Филиоквеу (Filioque), које се налази у литургијском тексту латинскога Вјерују, не би ли се могла изнети на видело његова потпуна складност са оним што Свети Васељенски Сабор у Константинопољу 381. године исповеда у својему Символу Вере: Оца као источника Свете Тројице, као јединога извора Сина и Светога Духа“. „Папски савет за унапређењ јединства хришћана“ одазвао се овој жељи, 13. септембра исте године, објавивши у *Observatore Romano* једно Разјашњење (Clarification) под насловом „Јелинско и Латинско предање од исхођењу Светога Духа“. (текст преведен у *La documentation catholique* no. 2125, од 5. новембра 1995. године, стр. 941–945)

Овај је текст побудио одушевљење а истом и пристанак оних православних богослова што су се прочули по блискости латинским становиштима. *La documentation catholique* (no. 2130, од 21. јануара, 1996. године, стр. 89–90) брже–боље је објавила под насловом „Ка заједничкоме поимању тајне Свете Тројице“, разматрања Бориса Бобринскога, где он, премда уз извесну уздржаност, тврди: „Читајући ове редове, могли бисмо се зачудити што се још увек поставља питање догматске несугласности између наших цркава“ (стр. 89). У своме уводнику, у часопису *Contacts* (48, прво тромесечје 1996. год., стр. 2–4), а поводом питања ватиканскога Разјашњења, Оливије Клеман сматра „да би овај текст, задивљујуће образложен, свакако могао означити свршетак расправе око Филиоквеа“ (стр. 2), и још тврди: „Сада можемо схватити Филиоквеа у перспективи неразделне цркве!“ (стр. 3).

I Историјат становишта испољених у Риму

Сагласност Оливијеа Клемана била је, могло би се рећи, стечена унапред. Ватиканско Разјашњење доиста је по својему садржају мање нека новина неголи што би се могло поверовати, пошто је она заправо синтеза једног низа чланака доминиканца о. Ж.М. Гарига (J.-M. Garrigues), од којих је први био објављен старањем О. Клемана у часопису *Contacts* пре безмало 25 година [1]. Овај је чланак код Клемана изазвао одушевљено одобравање, [2] што је проузроковало жустро противљење богослова Московске Патријаршије (којој је О. Клеман онда припадао), у одговору на које ће Клеман потврдити своју готово потпуну подршку богословским гледиштима о. Гарига [3].

Објављени у *Contacts* чланак о. Гарига биће преузет и проширен наредне године у посебноме броју часописа *Istina*, посвећеноме питању исхођења Светога Духа, где су биле истакнуте и „Поставке о Филиоквеу“ В. В. Болотова, као и један прилог О. Клемана, изразито обележен ставовима о. Гарига. [4] Овај ће досије подстакнути обнављање и појачавање православнога критичкога реаговања, [5] али ће исто тако изазвати и одговор католичкога патролога, оца Andre-a De Halleux-a, [6] знаменитога по својој формалној меродавности колико и по интелектуалној строгости у екуменистичкоме дијалогу. Поводом досијеа у *Istini*, чију је главнину сачињавао чланак о. Гарига, о. De Halleux је без снебивања написао: „Не ради се овде о истинскоме дијалогу, већ ће пре бити реч о покушају прерушенога припајања (анексији), у правцу унионистичких сабора Средњег Века. Није ли стога изненађујуће што је овај апологетски подухват већ изазвао једно жестоко противљење [7] –које највероватније неће бити ни последње – спрам онога што аутор (=Гариг) не без разлог означаје као „интегрисање православнога учења у римокатоличку доктрину“ [8].

Будући да је у о. Гаригу добро сагледао надањивача изложених у ватиканскоме Разјашњењу поставки, [9] Оливије Клеман му још једном изражава своју подршку у недавном уводнику часописа *Contacts*: „Хтео бих да подвучем изврстан, а често и генијалан труд о. Гарига, који је по овоме питању

изнео све оно што је и требало рећи. Не волим много да говорим о себи, али ипак бих овога пута желео да подсетим на то да сам вероватно површно, као и обично, развијао гледишта сходна (конвергентна) његовим.“ [10] У истоме уводнику О. Клеман изгледа ојађен што о овоме догађају „од истинскога, ако не и пресуднога значаја“ готово нико ништа није ни рекао. [11]

Историјат свега што смо изложили омогућава нам да схватимо један од разлога тога православнога ћутања.. Други пак разлог овоме без сумње лежи у томе што овај напис од пет страница, очигледно приређен на брзу руку а састављен углавном као један обичан збир већ постојећих чланака, чији је садржај већ био предмет одбацивања од стране знатнога броја православних богослова, никако не би могао, с једне стране, полагати право да реши богословски спор који траје већ више од десет столећа, и који се знао развијати чак и крајње сложено, док, с друге стране, води у ствари порекло од једнога ватиканскога одбора и није обогашен никаквом меродавношћу која би му дала довољну тежину наспрам мноштва папских докумената или сабора, [12] који су, у Римокатоличкој цркви, латинско учење о Филиоквеу установили и потврдили као догму, и који ће у крилу те исте цркве наставити да буду меродавни, све док не буду били преиспитани од истоврсних надлештава и инстанција.

II Позитивно обележје Разјашњења

Било би ипак неправедно подразумевати да ватиканско Разјашњење не доноси ништа ново.

У њему без сумње увиђамо најпре један нови призив. Разјашњење сведочи о искреној жељи коју је изразио папа Јован Павле II окружници Да буду једно, као и у својој апостолској посланици Светост Истока, да једном види како су Источне цркве у потпуности уважене и благооцењене (иако ови папски документи представљају извесну двосмисленост, јер се у њима ваљано не распознају цркве православне од оних Источних цркава што су у јединству са Римом), а и у иначе испољеној бризи за истинским зближавањем по питањима где још увек постоје разлике између Римокатоличке и Православне Цркве, а у циљу њиховога уједињења. Овде је реч мање о жељи да се православној цркви наметне католичко учење о Филиоквеу, сматрајући га јединим изразом догматске истине (као што је то био случај на последњим „унионистичким“ саборима), а више о томе да се она сама приволи да призна једна другачији „приступ“ и његов допунско (комплементарно) својство.

Неоспорно је да Разјашњење свакако настоји да истакне како Римокатоличка црква признаје оно што црква православна држи за неприкосновено начело своје вере: наиме, чињеницу да Отац у Светој Тројици јесте једини узорак Светог Духа. Православни би само могли да се обрадују што је објављено да „Католичка црква признаје саборно васељенско (католичанско), нормативно и неопозиво својство Симбола Вере којег је на јелинскоме језику, у Константинопољу 381. године исповедио Други Васељенски Сабор као израз једините заједничке вере цркве и хришћана. Ниједно исповедање вере, својствено некое особеноме литургијскоме предању, не може порећи овај изражај вере којој учи и коју исповеда црква неразделна. Овај Симбол вере, заснован на Јеванђељу по светоме Јовану (15, 26) исповеда Светога Духа „?? ?? ??? ????? ??????????“ (=„Који исходи од Оца“). Једино је Отац безузрочни узрок (???? ??????) других двеју Личности Свете Тројице, и једини извор (????) Сина и Светога Духа. Свети Дух исходи, дакле, само од Оца (?? ????? ??? ??????) по начелу, по својству и на непосредан начин. /.../ Оба предања признају да „монархија (јединоначалије) Оца“ подразумева Оца као јединог узрока Свете Тројице или начела (principium) Сина и Светога Духа“. [13]

Са становишта православне вере, ово излагање на први поглед делује сасвим задовољавајуће и, чини се, сабира њене најтачније изражаје. Те тако о. Борис Бобринској бележи: „Када тај напис вели да 'Свети Дух исходи само од Оца, по начелу, својству и на непосредан начин', не препознаје ли се у овом е језик Светога патријарха Фотија, који тврди у својој Мистагогији Светога Духа да Свети Дух исходи 'једино од Оца'? Ово правило толико озлоглашено од римске апологетике једнодушно је следила целокупна православно догматика – од Светога Григорија Паламе и Светога Марка Ефескога, па све до наших дана“.

III Прва ограђивања

Одушевљење које може испољити православни читалац при првоме читању требало би ипак да буде умерено.

Могли бисмо најпре запазити да је Римокатоличка црква, уз ретке изнимке, [15] одувек признавала „саборно, васељенско, нормативно и неопозиво својство Символа Вере којег је не јелинскоме језику, у Константинопољу 381. год., као израз једините заједничке вере цркве и свих хришћана исповедио Други Васељенски Сабор“, исто као што је увек признавала нормативно и неопозиво својство одредби (дефиниција) других Сабора које она, заједно са православном црквом, признаје као васељенске. Латински браниоци Филиоквеа нису у овоме видели никакву недоследност, пошто је један од њихових уобичајених образложења био да Филиокве не противречи Символу Вере, већ се напротив, усклађује са њим, и као његов саставни део напросто га појашњава. Ову је поставку сасвим недавно изнео надахњивач Разјашњења о. Гариг, непритајено се једаред искажавши да му је она по жељи, указујући у каквоме би је духу требало схватити: „Пожељно би било да папа и католички бискупи, следећи папу Лава III, подсети да догматска верзија никејско–цариградскога Символа Вере – јесте јелински изворник којег су исповедали васељенски Сабори, те да он већ садржи у себи пуноћу католичанске вере у Духу Светоме, док му је Филиокве тек једно латинско појашњење које не полаже право да ништа добава томе саборноме догмату“.[16]

Можемо затим запазити да тврђење по којему „Свети Дух исходи само од Оца (?? ????? ??? ?????) по начелу, својству и на непосредан начин“, није у своме другоме делу недвосмислено. „По начелу“ очигледно наводи на августиновско *princpaliter*; сличност потврђена неколико редова даље изричитим позивањем на знаменито правило епископа Ипонског по којему „Свети Дух исходи од Оца по начелу (*princpaliter*) [17]. Па ипак, ово тврђење не смета Светом Августину да истодобно устврди (оно што се у Разјашњењу каже, али допушта католичкоме читаоцу да то јасно подразумева) да Свети Дух исходи и од Оца и од Сина заједнички (*communiter*), а ово управо и даје оправдање Филиоквеу .[18]

Тврђење да Свети Дух исходи једино од Оца, на „непосредан“ начин није мање двосмислено свакоме коме је знано латинско учење о Филиоквеу. У њему се дакако радо признаје да Свети Дух исходи једино од Оца на „непосредан начин“, премда ово не омета да се у њему истовремено тврди (Разјашњење овде још допушта католичкоме читаоцу да то подразумева) и то да Свети Дух исходи од Сина на „посредан“ начин: другим речима – Син је посредник у исхођењу Светога Духа. Свети Григорије Палама био еј приморан да у више наврата оповргава ово већ класично филиоквистичко образложење Латина. [19]

Тврдње да је „само Отац безузрочни узрок других двеју Личности Свете Тројице, једини извор и Сина и Духа Светога“, те да „Свети Дух исходи, дакле, само од Оца“, које се наизглед савршено слажу са православном вером, такође делују, двосмислено из пера једнога римокатоличкога богослова. Доиста, тврдња да је Отац, „безузрочни узрок“ не подразумева обавезно да је Отац једини узрок Светога Духа, нити да Син такође није узрок Светога Духа, примивши од Оца да заједно са Њим буде узрок. На пример, Флорентински Сабор (којег су православни одбацили) одмах пошто је исповедио да је Отац „безузрочни узрок“ тврди у продужетку да је Син „узрок (који произлази) из узрока“, пре него што ће потврдити да Отац и Син „нису два, већ један једини узрок Светога Духа“. [20]

Исто тако, може ли тврђење да је Отац једини извор Светога Духа значити да је Отац први извор, не искључујући да је Син други извор: овако стоје ствари у класичноме филиоквистичкоме учењу, а већ и у августиновскоме *princpaliter*, које смо горе већ наводили.[21]

Тврђење да је „Отац једини тројични Узрок (?????) Светога Духа“ наводи на исти приговор: оно што може доиста подразумевати да је Отац први узрок, а не искључује да је други узрок Син.[22] Један римокатолички богослов који је велики део својих труда посветио одбрани најтрадиционалнијег филиоквистичког становишта недавно је без оклевања написао: „Можемо заједнички да установимо веома исправан смисао а *Patre Solo* (=од самог Оца), уочивши иманентност Филиоквеа у том изразу а *Patre Solo* [23]“. Исти ће се позвати и на запажање самога Томе Аквинског: „Чак ако би одломак Светога Писма, где се говори да Свети Дух исходи од Оца, и имао одредбу (клаузулу) да исходи од Оца једино, тиме утолико не би био искључен Син“.[24]

Неко би могао помислити да смо претерано сумњичави и да нас оптужи што смерамо да поведемо судску парницу против Разјашњења.

Али наставак тог документа потврђује, нажалост, нашу сумњу и бојазан, пошто се он заснива управо на покушају да измири претходне тврдње са латинским учењем о Филиоквеу. Жеља папе Јована Павла

П да се извиди „латинско учење о Филиоквеу, које се налази у литургијској верзији латинскога Вјерују не би ли се могла изнети на видело његова потпуна складност са оним што Свети Васељенски Сабор у Константинопољу 381. године исповеда у своме Символу Вере“, [25] наговештавала је доиста врло јасно природу и крајњи циљ подухвата: показати узајамну усаглашеност латинскога учења о Филиоквеу са константинопољским Символом Вере – што и јесте крајњи циљ који Разјашњење узима на себе и отворено га признаје. [26] Он нас тако подсећа на један сразмерно недавнашњи бискупски докуменат, чија је намера била да уз истоветна образложења, црпљена очевидно на истоме извору, [27] покаже свештенству и верницима Римокатоличке цркве у Грчкој како је исповедање Символа Вере без „Филиокве“ у потпуности усаглашено са католичким учењем о Филиоквеу, и уопште не значи да се од тога одустаје.[28]

Прикладно би, дакле, било да се испитају основна образложења за која се Разјашњење залаже са намером да се успешно домогне намеренога циља.

IV Образложења Разјашњења

Разјашњење преузима теорију коју је о. Гариг обрадио и изложио у својим чланцима [29] (ову теорију било је подједнако преузело) „Пастирско упутство католичкога епископата Грчке“: [30] разилажење између Православне и Латинске цркве по питању Филиоквеа изгледа није чисто догматске природе, већ потиче од језичкога неспоразума чије би разјашњење допустило да се установи да обе цркве исповедају (као што су одувек исповедале) два изражава једне, у основи, исте вере који се допуњавају; другим речима – да се докаже како је латинско учење о Филиоквеу у бити сагласно вери израженој у Символу Вере исповеданоме у Константинопољу 381. године.

По овој теорији, онаквој какву ју је преузело Разјашњење, јелински су Оци изразом ?????????? наводно означили „однос происхођења Духа само од Оца“, разликујући га од „происхођења које је Духу заједничко са Сином“, што су они наводно назвали једним другим појмом: ?? ?????????? (=произлажење). [31] Из „овог је разлога, додаје се у тексту, православни Исток одувек оповргавао образац: ?? ?? ??? ?????? ??? ??? ????? ?????????????? (=да [Дух] исходи од Оца и од Сина).[32] Међутим, „уколико јелинско ?????????? (=исхођење) означава искључиво однос произлажења само у односу према Оцу, као безузрочноме узроку Свете Тројице“ заузврат, латинско processio је општији појам, који означава саопштење једносушнога Божанства од Оца и Сину и од Оца кроз Сина и са Сином – Духу Светоме. Исповедајући Светога Духа ex Patre procedentem Латини нису могли друго до да претпоставе подразумевани (имплицитни) Филиокве, који ће касније бити јасно изречен у њиховој литургијској верзији Символа Вере“.[33]

У Разјашњењу се даље излаже да се исповедање овога Филиоквеа унутар Вјерују распростраило на Западу од V столећа. Када су ово дознали, Византинци су били згранути, као што то показује једна епизода из VII столећа, коју саопштава Свети Максим Исповедник. [34] Постојао је, међутим, у оно време један неспоразум који ће се наново појавити у непристајању православних да прихвате Филиоквеа: видевши ex Patre Filioque procedentem преведено на јелински: ?? ?? ??? ?a???? ??? ??? ????? ?????????????? Византинци су, по својој говорној навици, ??????????????

доводили у везу са извором (пореклом) Светога Духа, док су Латини имали у виду „саопштавање Божанства Светоме Духу полагањем од Оца и Сина у њиховој једносушној заједници“ а што је требало превести на јелински не са ??????????????; већ са ??????. Са своје пак стране, Латини су били жртве супротнога неспоразума, пошто, као што је стих из Јн. 15,26 (???? ???? ???? ?????????????? био преведен у Вуглати са „qui a Patre prodedit“, тако је и ?? ??? ?a???? ?????????????? у Символу Вере Никејско–константинопољском било преведено са „ex Patre procedentem“; „тако је настала једна неистинита једнакост вредности (еквиваленција) поводом вечнога, узрока Светога Духа између ?????????????? у источном богословљу и у processio латинског богословља.“ [35]

По Разјашњењу, које једнако следи теорију о. Гарига, уколико се ова два богословља погрешно не сматрају више као једнаковредна, него се понаособ позивају на своје богословско предање, јелинско ?????????????? (које искључује Филиоквеа) и латинско processio (које га подразумева) изражавају два оправдана (легитимна) и савршено помирива гледишта, зато што одговарају стварностима које се међусобно не искључују, већ допуњавају. Разјашњење наводи овде Катихизис Католичке цркве (чији је духовни руководилац био, подсетимо се, близак о. Гаригу, а и ученик је, као и овај, о. Ж. М. Ле

Гијау преосвећени Кристоф фон Шенборн (Christoph von Schonborn), садашњи архиепископ Бечки: „Са становишта Католичке цркве, источно предање изражава онајпре својство првоузрочности Оца у односу на Светога Духа. Исповедајући да Свети Дух 'исходи од Оца' (?? ??? ?a???? ?????????????), Јн.15, 26), она потврђује да Свети дух исходи од Оца кроз Сина.

Западно предање изражава најпре једносуштну заједницу између Оца и Сина, говореће да Свети дух исходи од Оца и од Сина (Филиокве). /.../ Ова легитимна допуна, уколико се не би схватила тврдокорно, не извештачује идентитет вере, у стварности једнога истога таинства које се исповеда.“ [36]

2. Исто поимање које постоји у латинскоме предању присутно је и предању источном.

а) Једнакост између ??? ??? ??? и Филиоквеа.

По Разјашњењу (као и по о. Гаригу) латинско гледиште било би такође становиште и једнога дела источног предања. Разјашњење наводи списе Светих Василија Кесаријскога, Максима Исповедника, Јована Дамаскина, као и Исповедање вере Св. Тарасија Цариградског, који тврде да Дух Свети исходи од Оца кроз Сина (??? ??? ???), а три последња наведена писца употребљавају чак израз ????????????? (?? ??? ?a???? ??? ??? ??? ?????????????). Разјашњење напомиње да ово правило подесно изражава „вечни однос између Сина и Светога Духа полагањем од Оца“, и наводи на поимање да је тај међусобни однос исти као и онај што исповедају латински Оци кроз Филиоквеа, тако да „доктринална целина“ која се очитује преко наведених текстова, „посведочава темељиту тројичну веру, какву су Исток и Запад исповедали заједнички током светоотачке епохе“. [37]

б) Усаглашеност између александријскога латинскога предања

Александријско предање, онакво како је он изражено нарочито преко двојице својих најзнаменитијих представника Светога Атанасија и Светога Кирила, изгледа да је у још изричитим сагласју са предањем латинским. Одмах пошто је подсетио да је „Филиокве био исповедан на Западу од V столећа /.../ да би потврдио тројичну једносуштност“, где се потом поступно и распрострањивао, [38] Разјашњење тврди да „се једно истоврсно богословље било развило, у светоотачко доба, у Александрији, почев од Светога Атанасија“, и да се „као и у латинскоме предању изражавало помоћу простијега израза – исхођење (????????), означавајући саопштавање Божанства Светоме Духу, полагањем од Оца и од Сина и њиховој једносуштној заједници“. [39]

в) Усаглашеност латинско–александријскога и кападокијскога предања

Разјашњење разликује, дакле, с једне стране кападокијско предање по којем Дух Свети има порекло једино од Оца, а с друге стране „латинско–александријско“ предање, [40] сходно којем Свети Дух наводно исходи „од Оца и од Сина у њиховој једносуштној заједници“. [41] Разјашњење сматра да је овде реч о два различита „прилаза“, [42] али које су при свему томе не само измирили, него се међусобно и допуњују. По Разјашњењу, Свети Максим Исповедник „спаја заједно оба приступа – кападокијски и латинско–александријски о вечном извору (почетку) Светога Духа: само је Отац безузрочни узрок (?????) Сина и Духа; Отац и Син су једносушни извор исхођења (?? ??????) тог истог Духа“, [43] када пише у својој Богословско–полемичкој расправи X: „О исхођењу (Духа), они (Римљани) су навели казивања латинских Отаца поврх, разуме се, Светога Кирила Александријскога, односно његовога свештенога тумачења светога Јеванђеља по Јовану. Полазећи од ових показали су да они сами Сина не чине Узроком (?????) Духа – они доиста знају да је Отац једини Узрок Сина и Духа, Сина по рођењу, Духа по ?????????“

(=исхођењу), али су протумачили да Дух произлази (????????) кроз Сина, показавши тако јединство и неизменивост суштине“. [44] Треба напоменути да је управо из овога текста, на који је наишао о. Гариг приликом својих радова о Светоме Максиму Исповеднику, проистекла његова теорија коју ће он изнети у разним, већ наведеним чланцима, и које ће углавном преузети Разјашњење.

г) Усаглашеност одредби IV Латеранскога сабора (1215. г.) и Лионскога сабора (1274 г.) са предањем „латинско–александријским“

Разјашњење хоће да покаже да се одредбе IV Латеранскога сабора (1215) и сабора у Лиону (1274) налазе на линији предања латинско–александријскога (а у обрнутоме смеру доприносе његовоме расветљавању). Са становишта првога сабора: „Отац вечно рађајући Сина, дао му је своје суштаство. /.../ Очигледно је да рађајући се, Син прима суштаство од Оца, а да суштаство никако није било умањено и да тако Отац и Син имају исто суштаство. Те Отац, Син и Свети Дух, који исходи полажењем од Обојице, јесу једна и иста реалност.“ [45]

А са становишта Лионскога сабора (1274. г.) „Свети Дух вечно исходи од Оца и од Сина, не као од два, него као од једнога јединога начела (tanquam ex uno principio)“.[46] Но, присетивши се да православни нису били прихватили одредбе унијатског сабора у Лиону, и да ће наведено правило изазвати њихов приговор, пошто по њему Дух Свети исходи из Суштине, Разјашњење ово правило хоће да протумачи, с једне стране, у светлости претходно наведене одредбе Латеранскога сабора (по којој суштаство не рађа, нити је рођено, нити још исходи, него је Отац онај који рађа, Син онај који је рођен, а Свети Дух исход, тако да постоји разликовање личности и јединство природе“), [47] а с друге стране, сходно тумачењу Катихизиса Католичке цркве: „Вечни поредак божанских личности, у њиховој једносустној заједници, подразумева да је Отац први извор Духа, у својству ’безузрочнога узрока’ (Флорентински сабор, Denzinger 1331), али подразумева такође да Он као Отац Јединороднога Сина јесте заједно са Сином ’једини узрок из кога исходи Дух Свети’ (Други Лионски сабор)“.[48] Проналазимо у овоме последњем тексту, из пера архиепископа Кристофа фон Шенборна, [49] покушај његовог пријатеља о. Гарига да исправније преобрази оправдање Филиоквеа, којег су искритиковали као есенцијалистичко (нагласак на божанску суштину) не само православни већ и извесни католички богослови [50] сместивши га у један личносни (персоналистички) оквир, [51] покушај који је својевремено имао повољнога одјека код извесних православних богослова.[52]

Не упуштајући се у критичко разматрање ових образложења, могли бисмо се узгред запитати колико, са строго методолошког гледишта, вреди поступак који се састоји у тумачењу једног сабора у светлости некога претходнога сабора, чији су циљ и околности сасвим другачији. Уосталом, у потпуној непристрасности установићемо да се одредбе Лионскога, исто колико и оне Флорентинскога сабора, овде подвргавају заслађивању. [53] Катихизис и Разјашњење очевидно изналазе начин како придати један прихватљиви изглед овим одредбама, знајући да су оне у своме првобитноме облику биле одбачене од православних, али од којих Катихизис и Разјашњење никако нису спремни да одустану.

3. Посредовање Сина у происхођењу Светога Духа

Покушај на који смо се управо подсетили своди се на оправдање посредовања Сина у исхођењу Светога Духа полажењем од Оца, користећи претходно образложење о. Гарига, [54] потанко изложено у два чланка, наиме: Отац је Отац Сина и у овоме својству не може а да не подразумева (имплицира) Сина када производи (изводи) Светога Духа. Треба напоменути да је ово образложење, који онима који не познају појединости историјата расправе о Филиоквеу, може изгледати новином, а заправо је једно старо образложење као што о томе сведочи његово оповргавање са стране Светог Григорија Паламе у његовим Аподиктичким речима. Треба такође напоменути да су ово образложење често користили „православни“ латиносклони богослови, и да га налазимо нарочито у „Поставкама о Филиоквеу“ В. Болотова. [55] У сваком случају, осетљив на повољан одјек који је ово образложење нашло у данашњим „православним“ латиносклоним срединама, пошто ће га о. Гариг преузети и проширити, Разјашњење се на њему подробно задржава. У њему се недвосмислено тврди да „у покрету Свете Тројице Дух Свети је последичан у односу између Оца и Сина, пошто исходи од Оца, у својству Оца као Оца Јединороднога Сина“.[56] Увиђамо како се тврђење више пута поновљено у Разјашњењу, да је Отац једини извор

Светога Духа – тврђење, најпре представљено у издвојеноме облику, које се изгледа усаглашава са православним становиштем – испоставља овде као нешто што није само један додаток већ исправка која доиста „појашњава“ на који је начин тврдња била схваћена још на самоме почетку. Отац је једини извор Светога Духа, али пошто је Он Отац Сина, Он нужно подразумева (имплицира) сина, изводећи Духа, те, дакле, Свети Дух исходи од Оца и од Сина: Filioque. Препознајемо овде још једанпут старо филиоквистичко поимање нужнога посредништва Сина у исхођењу Светога Духа полажењем од Оца. [57]

Разјашњење допире још и даље пошто усвајајући логику теорије о. Гарига, [58] иде све до подређивања односа „patri–filiation Оца и Сином“ (подређивања чињенице да Отац рађа Сина и чињенице да је Син пород Очев) чињеници да Син наводно доприноси происхођењу Духа Светога: „Отац рађа Сина једино издахњивањем (спирација, ??????????) кроз Њ Духа Светога, а Син је рођен од Оца једино у мери у којој издахњивање (спирација, ??????) пролази преко Њега“, [59] „Отац је Отац Јединороднога Сина једино тиме што је за Њега и Њиме извор Светога Духа“. [60] Ово тврђење наводи се и доцније: „Издахњивање Духа полагањем од Оца врши се кроз и преко (ово су два значења ???) рађања Сина. [61] Запажамо како је Разјашњење овде потпуно изгубило из вида разликовање које је било установило између тобожњег кападокијскога и латинско–александријскога приступа, не би ли изнашао једну тачку гледишта где се испоставља да су исхођење (?????????) полагањем само од Оца, и исхођење полагањем од Оца и од Сина помешане у корист овога последњег, а да би такође поново пронашао класично филиоквистичко поимање које полаже право да поистовети (асимилије) јелинско ??? ??? ??? (или још светотачко тврђење да Свети Дух почива на Логосу) [62] са латинским Филиоквеом (поистовећење које већ више векова ужива у крилу православне цркве подршку латиносклоне струје). Значајно је уосталом то што је по објављивању о. Гариг могао лако показати појашњење католичким читаоцима, који су се били забринули због извесне лексичке разлике између Разјашњења и одредби Флорентинскога сабора да су оне у основи једна са другима усаглашене. [63]

У Разјашњењу се истовремено и на сасвим последан начин, а у оквиру својствене му логике, тврди да „управо у Духу Светоме, сам однос између Оца и Сина досеже до својега тројичнога савршенства“, [64] будући да издахњивање Светога Духа полагањем од Оца „кроз рођење и преко рођења Сина“ „тројично“ [65] обележава то рођење. Увиђамо како се из ове идеје помаља класична поставка августиновскога и томистичкога богословља, која је нашла свој изражај код Светог Августина у добро познатоме тврђењу да је Свети Дух љубав Оца и Сина. Збиља Разјашњење се, неколико редака касније, позива на „једно предање које сеже до Светога Августина“ подсећајући на „божанску љубав чији је извор Отац, а почива ’у Сину Његове љубави’ да би једносушно постојала кроз Њега у личности Духа Светога – Дару љубави“, [66] те у наставку говори о „првобитноме својству Личности Духа као вечном дару љубави Оца према своме возљубљеноме Сину“ [67] Ови последњи изрази показују да Разјашњење смешта своје поимање у раван Теологије (=раван Божанства) све једнако пројављујући његова имплицирања и протезања у раван Икономије (=раван Откровења) на шта нас јасно упућују многобројна позивања на Свето Писмо. Појављује се овде идеја која се прикрива под латинским учењем о Филиоквеу, по коме се Теологија открива у Икономији, и по којему раван Икономије омогућава познање Теологије, чији је она изражај.

V Критика теорије и образложења изнетих у Разјашњењу

1) Разликовање између православних и римокатоличких полазишта не састоји се тек у једном обичном језичком (лингвистичком) неспоразуму.

Језичка теорија обрађена о. Гаригом, а коју је преузело Разјашњење, и сувише је шематска и површна.. О. Гаригу она је дошла на помисао читајући одломак из Богословско–полемичке расправе X Светога Максима Исповедника, у којој он распршује неспоразум, осуђујући „чињеницу (за Латине) што не могу изразити своју мисао другим речима и на неком другоме језику као на своме сопственоме, што су иначе потешкоће са којима се ми (Јелини) такође сусрећемо“, и објашњава да говорећи да „Свети Дух исходи исто и од Сина ????????????? ???? ???? ???? ???? ???? ????“ – (образац који је изазвао критику извесних Византинаца), – папа Теодор I и богослови из његовога окружења „не сматрају Сина за узрок Светога Духа, јер знају да један је узрок, Отац: Једнога (=Сина) по рођењу, Другога (=Духа) по исхођењу (???? ???? ?????????????), али они (Латини) то (тј. израз и од Сина) говоре да би показали да се Дух кроз Њега шаље (?? ?? ?????? ??????????). [68] О. Гариг је из овога Максимовог одломка извукао закључак да је током више столећа трајао неспоразум по питању Филиоквеа зато што се била установила једна нетачна једнакост између јелинскога ????????????? и латинскога processio, будући да processio у ствари одговара јелинскоме ??????????. Доиста, неспоразум који распршује Свети Максим, не ограничава се, ни издалека, спорним питањем лексике, [69] а тим пре се спор о Филиоквеу и не објашњава нити је подесан да се разреши путем овако једноставних појмова; мислити супротно значило би што и бацити погрду на културу и интелигенцију богослова из оба табора који су по овоме питању током дванаест столећа сучељавали до подробности своја гледишта.

Ова Гаригова језичка теорија особито ограничава и поједностављује спор. Католички богослов о. Андре de Halleux, један од најбољих познавалаца богословске мисли и лексике Светих Отаца, пише посебице поводом тога: „Повесна успостава о. Гарига има изглед једне одвећ вештачке домишљатости да би могла подупрети његове доктриналне закључке“. [70] А ми бисмо пак желели једноставно да укажемо да при читању колико латинских толико и јелинских светоотачких дела, лексика не изгледа толико крута као што се на томе настоји у Разјашњењу следећи о. Гарига, већ напротив има извесну гипкост, те управо то каткад и отежава тумачење извесних правила чији се смисао може одредити једино контекстом. Чак и кад би било истина то да јелинске речи ?????????? и ??????????? имају уже значење од латинских processio и procedere, односећи се понајчешће на порекло личноснога постојања Светог Духа полагањем од Оца, оне исто тако могу код јелинских Отаца имати и довољно широки смисао и послужити да се изрази исхођење Светога Духа, схваћено у икономијској перспективи (у перспективи Његовога ниспослања као дара или благодати у свету), [71] или још у једној енергијској перспективи (наиме, Његовога вечнога саопштавања и просијавања као енергије); обрнуто пак, речи, ????????, ??????????? и ???????????,

будући да су најчешће употребљене у икономијском или енергијском смислу, могу се такође односити, у богословској равни, на личносно порекло Светога Духа. [72] А што се тиче латинске речи procedere, чији је смисао, збиља, толико широк те се по неки пут употребљава да би означила рођење Сина, латински је Оци, очигледно, такође често употребљавају у једноме ужем смислу, који одговара ужем смислу јелинске речи ???????????.

Теорија, обрађена на основу претходног лингвистичког разликовања, по којој би у једној чисто богословској равни, појмови ?????????? и processio/?? ?????????? наводно изражавали два различита и међусобно допунска богословска предања зато је неприхватљива.

а) Као прво, најпопштији смисао јелинскога ??????????, који је икономијски или енергијски, не одговара особито смислу procedere, са којим, следећи о. Гарига, Разјашњење намерава да га поистовети, наиме, са смислом саопштавања једносуштности, или јасније речено, преношење суштине или природе божанске Оца и Сина (или Сином) Светоме Духу, а уосталом ни латински Оци ни издалека нису сви скупа били сагласни по питању овога смисла појма procedere, којему филиоквистичка доктрина даје предност.

б) Друго, ова теорија претпоставља да свака од страна у спору опажа само један део истине и да схвата само један од видова Тројичиног живота, прелазећи преко другог: тако јелинско ?????????? наводно запажа и изражава исхођење Светога Духа по ипостаси (или по Његовоме ипостасном пореклу) полагањем од Оца, док латинско procedere, наводно запажа и изражава Његово исхођење по суштини или природи полагањем од Оца и од Сина. Али, чак и мимо онога што је у овој другој тврдњи оспориво, наиме, намера да се под плаштом језичкога изједначавања латинским Оцима припише једно поимање које они и нису сви скупа делили, једно овако раздвајање појмова ван сваке је стварности. Јелински Оци нипошто нису одвајали исхођење или екпорезу по суштини од екпорезе или исхођења по ипостаси, исто тако као што ни сви латински Оци нису раздвајали исхођење по суштини од исхођења по ипостаси. Јер, како о томе пише о. А. De Halleux: „Ако латинско processio није сродно јелинској екпорези, онда не произлази то да сваки од ових појмова изражава искључиво један од двају допуњавајућих видова тајне, први односећи се на једносуштну заједницу, а други на ипостасно својство. Мало је изгледа да ће се у овоме сецкању на апстрактне одредбе очитовати жива сложеност светоотачке мисли, по којој исхођење без сумње саозначава личносно порекло, а екпореза причасност по суштини. Зашто би, дакле, свака од двеју страна Хришћанства схватила само по једну половину откривених датости.“ [73]

в) Треће, проналазимо у овој теорији, коју је Разјашњење усвојило, склоност ка издвајању гледишта Отаца Кападокијаца супротстављајући га латинскоме и александријском предању, тако што су ова два последња предања представљена не само као међусобно приближна него и као да сачињавају једну исту традицију богословствовања (онда када се говори о предању латинско–александријском). Склоност ка издвајању кападокијскога предања била је још изразитија у чланцима о. Гарига, а његов учитељ о. Ж. М. Ле Гију (J.-M. Le Guillou) био ју је довео до потпуне крајности у једној својој књизи, не скривајући уосталом свој непријатељски став према том предању. [74] У ствари, постоји једна темељна складност између гледишта Кападокијаца и великих Александринаца (иако је у ових речник често шири, гипкији и мање прецизан, а такође се и више односи на суштину (више је

есенцијалистички). Насупрот, већ смо и упозорили на то да у латинском предању не налазимо на ту једнодушност коју, следећи о. Гарига, у њему запажа и Разјашњење. Замисао о једноме исхођењу Светога Духа по суштини или природи божанској, полагањем од Оца и од Сина доиста се налази управо код Светога Августина и његових ученика, а пре њега и у Тертулијана, [75] латинскога Оца коме много дугује августиновска Тријадологија. Међутим, ово полазиште, које није само непотпуно – и радо чинимо Разјашњењу и о. Гаригу тај уступак – него је и погрешно, ни издалека не деле сви латински Оци, не само они који претходе Августину већ и они који долазе после њега (као што су Св. Иларије из Поатијеа, Св. Амвросије Милански, или чак као Св. Лав Велики и Св. Григорије Велики). [76] Вероватно је да латинско полазиште, које као православно брани Свети Максим Исповедник у својој Богословско–полемичкој расправи X, сведочи о постојању, у његово време, у крилу латинске цркве, једне богословске струје, напоредне с августиновском, али у несагласности са њом. [77]

2. Неприхватљиво раздвајање екпорезе (исхођења) по Личности и екпорезе (исхођења) по природи

1. Разлике језичке изражајности

Ваљало би да овде подробније испитамо раздвајање које Разјашњење прави између екпорезе (исхођења) по ипостаси и исхођења по природи, премда се оно у терминологији Разјашњења испољава на један неупадљивији и мање одсечан начин, неголи у чланцима о. Гарига, којима се надањује, јер оно је главни састојак његових образложења.

Може се запазити да је једно овакво раздвајање у ствари непостојоће, не само између источнога и западнога излагања већ и у крилу богословске мисли Јелинских Отаца (и Отаца латинских који су у сагласности са њима). У чисто богословској равни, Свети Дух (исто као и син) исходи једино од Отаца не само по ипостаси него и по суштини (па тако Оци каткад наглашавају овај последњи вид, напомињући да Свети Дух исходи „од Оца по суштини“). [78] Он добија своју суштину само од Оца, и уједно добија само од Њега своју ипостас. Монархија Оца, коју с нарочитом упорношћу истичу Кападокијци, значи да је Отац једини извор и ипостаси и суштине друге две Личности Свете Тројице. Ипостас и природу истовремено и неразделно примају и Син и Свети Дух од Оца. По једноме начелу које је утврдио Свети Максим Исповедник, а наново га потврдио Свети Јован Дамаскин, нема ипостаси без природе или без суштине [79] Када Свети Оци веле да Свети Дух добија од Оца Своје личносно постојање, они овим не подразумевају да Он добија само своју ипостас: Свети Дух постоји полагањем од Оца непосредно и неразделно, не само као Свети Дух, већ и као Бог, као Личност божанске природе, као Дух Свети који јесте Бог. [80] Исто тако када Свети Оци тврде да Свети Дух добија и има, своје биће од Оца (нпр. када Свети Григорије Ниски пише да Свети Дух „бићем (?????) Својим приања Оцу од кога исходи као своме узроку“), [81] они подразумевају под овим уједно и нераздвојиво и Његову ипостас у Његову суштину. Исто, дакле, како је Син рођен само од Оца непосредно и без посредовања, једино од Оца имајући постојање као Син, различит од Њега, а као Бог посве једнак Њему, тако и Свети Дух исходи једино од Оца непосредно и без посредовања, само од Оца добијајући постојање као Дух различит од Њега, а као Бог истоветан Њему. Монархија Оца, коју упорно наглашавају Кападокијци, означава не само да је Отац једино начело и једини узрок и Сина и Духа Светога, већ да је Он такође једино начело њихове ипостасне различитости (будући узроком: Сину по рођењу, а Духу–по исхођењу) колико је истовремено и једино начело њихове истоветности по природи, [82] будући јединим извором Божанства које Обојица добијају само од Њега. [83] Требало би само распознавати следеће: Отац узрокује ипостас Светога Духа док му саопштава божанску суштину, а исто тако узрокује ипостас Сина и саопштава му божанску суштину, јер би иначе био узрок Своје сопствене суштине, оне коју као сопствену саопштава и једноме и другоме. Ово распознавање, међутим, ништа не одузима од истовремености ова два тока (процеса), а нарочито од чињенице да само Дух Свети од Оца има колико своју суштину, толико и своју ипостас. [84]

3. Неприхватљивост тврдње о посредовању Сина у исхођењу Светога Духа

а) „Свети Дух исходи од Оца кроз Сина“

Разјашњење преузима старо филиоквистичко образложење посредовања Сина у исхођењу Светога Духа, полагањем од Оца. У линији филиоквистичке мисли, онако како је она била изражена на Флорентинском унионистичком сабору, Разјашњење потврђује суштинску истоветност између латинског израза „Свети Дух исходи од Оца и од Сина“ (Filioque) и израза који каткад сусрећемо код

Разјашњење пошто се у одломку посве разговетно говори о „Духу објављујућему“ и утачњује даље да „Свети Дух јесте сила која објављује тајну Божанства“, будући да је реч сила (?????) појам којег јелински Оци (особито Свети Дионисје Ареопagit) [94] често употребљавају да би означили божанске енергије. Међутим, Свети Јован Дамаскин овде циља на јављање божанских енергија, произашлих од Оца, кроз Сина у Светоме Духу, не у икономијској равни, у творевини, већ унутар Божанства и око Њега. Целокупни оквир овога одломка је, уосталом, „икономијски“, пошто је Отац лично означен као „надсуштаствено Сунце, извор доброте, бездна суштине, разума, мудрости, силе светлости, Божанства, Извор који шаље добро скривено у њему“, а сам Син лично означен као „Логос, мудрост, сила и воља“ Оца, именима која означавају не лична својства једне или друге ипостаси, већ својства Божанске суштине која је заједничка за све три Личности, тако што се та својства или обележја саопштавају као енергије од једне личности другој (од Оца, кроз Сина, Светом Духу) и као такве се јављају, пројављују. У истоме, без сумње, смислу треба разумети правило Светог Јована Дамаскина које наводи Разјашњење: „Велим да је Бог свагда Отац, и има увек полагањем од Себе самога Свога Логоса, а кроз Логоса има свога Духа који исходи од Њега“, будући да спис Против Манихејаца, одакле се изводи ове реченица, свакако наглашава чињеницу да је Отац једино начело и узрок и Сина и Светога Духа: „Иако говорим о трима Ипостасима, ипак истичем један почетак, јер је отац почетак Сина и Духа, не по времену него по узрочности, зато што су Логос и Свети Дух од Оца, мада не и после Оца: као што је светлост од огња, и огањ по времену не претходи светлости (јер је немогуће да постоји огањ без светлости, него је огањ почетак и узрок светлости која од њега произлази), тако је и Отац–почетак и узрок Логоса и Духа, зато што су Логос и Дух од Оца, и Отац им не претходи по времену. Ја, дакле исповедам да је Отац једини почетак и природни узрок Логоса и Духа“. [95]

Могли би се пронаћи и други светоотачки списи у којима се позива на посредовање Сина у исхођењу Светога Духа, али где је то исхођење у ствари јављање или саопштавање божанских енергија, било оно вечно, унутар Божанства и око њега, било оно временско, у створеноме свету. То је особито случај код Светога Григорија Нискога који је овим поводом често навођен,⁹⁶ или код Светог Кирила Александријскога, који се, упркос изразима привидно есенцијалистичкога обележја у основи усаглашава по овоме предмету са кападокијским предањем. [97] Само у сличној перспективи могли би се такође схватити изрази, привидно филиоквистички, извесних латинских Отаца као што су Свети Иларије од Поатјеа, Свети Амвросије Милански, а чак и Свети Лав Велики и Свети Григорије Велики. [98]

Линија раздвајања, као што се следећи оца Гарига мисли у Разјашњењу, не пролази између кападокијског предања и латинско–александријске богословске мисли, него између онога предања којему темељно припадају Кападокијци, Александријци и Латински Оци које смо споменули, с једне стране, традиције богословске мисли произашле од Тертулијана, Августина, а затим и Томе Аквинског, с друге стране.

б) „Дух Свети исходи од Оца Синовог“

Разјашњење предлаже једно друго образложење у корист посредовања Сина у исхођењу Светог Духа. Изражено на различите начине, ово се образложење своди, већ смо видели, на тврдњу да Син нужно посредује у исхођењу Светог Духа чињеницом што је Отац, који је извор и начело исхођења Светог Духа, Отац Сина. Ово образложење које је, као што смо запазили, изнео В. Болотов (којим се надахнуо о. Гариг), почетком овог столећа, привукавши сасвим и недавно наклоност православних богослова латиносклоне струје, [99] било је већ поодавно истицано од стране латинских браниоца Филиоквеа и њихових јелинских благонаклоника, како о томе сведочи Свети Григорије Палама, који га је оповргао у својим Аподиктичким словима.

Приметићемо најпре да се образложење поиграва речима (или појмовима). Како показује Свети Григорије Палама, то што реч „Отац“ напомиње, тј. указује на реч „Син“ (или да први појам подразумева и имплицира мисаоно други), не подразумева да Отац доиста имплицира Сина када изводи Светога Духа. Како то, уосталом, примећује Јерарх исихаста, чик и у равни имена, назив „Отац“, ако означава, у ужем смислу речи, Оца као Оца Сина, онда Га означава „такође и у једном ширем смислу Оцем Духа, као узрока Духа, што и предлаже Свети Апостол Јаков када га назива Отац свјетлости (множина: ??? ?????) (Јк. 1, 17), [100] а да ово ипак не подразумева да је Свети Дух рођен, нити пак да је Отац Његов Отац, у буквалном смислу речи. Ипостасно својство Оца као такво се не

ограничава рађањем Сина, него се састоји и у томе што Он изводи Духа. Отац је уједно родитељ Сина и происходитељ (??? ?????) Светог Духа. Одређујући ипостасна својства Трију Божанских Личности, Свети Оци уосталом наглашавају да је својство Оца да буде „нерођен“, а не „да рађа“, што искључује могућност да се ипостасно својство поима једино у односу на Сина. Требало би овоме додати разматрање неколицине Светих Отаца, који попут Светог Дионисија Ареопагита подвлаче апофактичко обележје „Очинства“, [101] одбацујући могућност да се о њему мисли у ужем смислу, као што то чини латинско богословље. Не види се, уосталом зашто би чињеница што је Отац Синов, подразумевала у односу на Оца да му је Син саједињен (или у односу на Сина да је присаједињен Оцу) у извођењу Духа.

Поврх тога, чињеница што је Отац Синов не подразумева у односу на Оца једну приснију везу са Сином неголи са Светим Духом и не придаје Сину преимућства, изван Његовог ипостасног својства рођености, која Дух не би имао.

Образложење Разјашњења одржава једну уобичајену склоност латинскога учења о Филиоквеу да придаје већу вредност међусобном односу Отац – Син, наспрам односа Отац – Свети Дух, [102] уводећи овако извесну неуравнотеженост унутар Свете Тројице. У њему се такође одсликава склоност овога истог учења, које поима Теологију полазећи од Икономије, да додељује првенство рођењу Сина у односу на исхођење Светога Духа.

Против ове склоности једног извесног латинског предања (коју проналазимо у Разјашњењу [103]) да поима логични поредак постојања Личности Свете тројице идући редоследом Њиховог откривења и јављања (који је такође и редослед у молитви), те да од Сина, дакле, чини посредника у исхођењу Светог Духа од Оца, Свети Оци јелински, оповргнувши латинско учење о Филиоквеу, утврдили су не само независност ових двеју равни (богословске и икономијске) [104] него и независност рођења Сина и исхођења Светог Духа, и то не само у хронолошким већ и у „логичком“ погледу. Ако је Син вечно јављен у створеном свету, те још наведен у Исповедању вере (Credo) или осењивању крсним знаком после Оца, а пре Светог Духа, није Он утолико, када је реч о Његовом извору, рођен пре исхођења Светог Духа, нити Му се суштина саопштава пре него што је саопштена Духу Светом. Јелински Оци подвлаче да како је Син рођен од Оца (добијајући од Њега Своју ипостас и божанску природу) непосредно, одмах и без посредовања, исто тако Свети Дух непосредно, одмах и без посредовања, исходи од Оца (добијајући ода Њега Своју ипостас и божанску природу). [105] Требало би овде додати и сва образложења која истичу исти Свети Оца да би показали да је у богословској равни порекла Личности искључено било какво посредовање Сина у исхођењу Светог Духа (Који исходи једино од Оца када је реч о Његовој ипостаси и суштини).

Могло би се приговорити да ово поимање уводи поделу (дихотомију) унутар Свете Тројице, поделу на: Отац – Син, с једне стране, и са друге Отац – Дух, која раставља на изванредан начин Сина и Светога Духа, а притом изгледа да нарушава јединство Сина и Светога Духа. Укажимо пак понајпре да се једна оваква концепција, коју брани Разјашњење, сама излаже истоврсном приговору зато што успоставља једну другу поделу на Отац – Син с једне стране, и са друге Свети Дух, те изгледа иде науштрб једнакости Личности, пошто додељује Сину са Оцем преимућство саопштавања Божанске природе Духу, док Свети Дух нема то својство да саопштава божанску природу Сину. [106] Приметимо затим да су по источном поимању Син и Свети Дух, премда упоредо добијају како Своју ипостас, тако и Божанску природу, саједињени међусобно и са Оцем кроз Њихову природу, која им је свима Трома заједничка, а такође и чињеницом што им је обома порекло у Оцу; овде проналазимо особито омиљени код Кападокијаца смисао „монархије“ Бога Оца.

Претходна разматрања која се тичу Разјашњења показују да оно остаје дужник четворострукоме неразликовању, на којему почива латинско учење о Филиоквеу: 1) неразликовање ипостасних својстава од својстава по суштини; 2) бркање ипостасних својстава међу собом; 3) мешање богословске и икономијске равни и 4) неразликовање суштине и енергија божанских.

4. Неразликовање ипостасних својстава и својстава по суштини

Замисао Разјашњења (преузета од о. Гарига) по којој Свети Дух наводно добија природу или божанку суштину (или како се то каже у Разјашњењу – „Божанство“ или „једносушно Божанство“) од Оца и од Сина, или од Оца кроза Сина, не може умаћи уобичајеном приговору православних богослова

делокруг: „Када је Свети Дух ниспослан на нас, [112] и усаображава нас Богу, јер Он долази од Оца и од Сина, онда очигледно да је Божанске суштине, суштински у њој и из ње произилазећи“. Свети Дух заправо овде означава не личност Духа, већ Његово давање, Његову благодат или Његове енергије, које се саопштавају људима од Оца кроз Сина, или од Оца и од Сина. Зашто Свети Кирило вели да је Дух божанске суштине и да по суштини происходи из ње? Зато што су благодат или божанске енергије – јављање или просијавање заједничке Божанске суштине. У делима Патријарха Александријског, могу се пронаћи бројне сличне мисли,[113] чија ће двосмисленост изазвати, уосталом чак у његово време, неколико потешкоћа, пошто ће у бојазни да Свети Кирило не заузме филиоквистичко гледиште, Теодорит Кирски затражити од њега објашњење; а затим ће се у тим објашњењима појавити Кирилова савршена православност. [114] Стручњаци данас сложено признају да ова мишљења имају икономијски смисао и значење. [115]

Као што је приметио о. de Halleux, показује се да се у сваком од случајева Свети Кирило изражава „циљајући на икономијску равн, а не на равн Тројичиног богословља, што ће рећи да је његова намера да означи оно што схоластичари називају пролазним послањима, а не вечним исхођењима“ [116] „Свети Кирило никако не богословствује о Светом Духу осим у сотириолошкој равни“, [117] и управо „физичко“ обележје александријске сотириологије најбоље расветљава тај необични „есенцијализам“ извесних означања, која Кирило, доследан атанасијевској бризи о омоуисиосу, воли да припише Светом Духу до те мере, да се чини да потискује у други план обележја постојанства или личности“. [118] Један други узорити познавалац богословске мисли Св. Кирила о Г. М. Де Диран (G.-M. De Durand) бележи у истом смислу да „у суштини, велика брига Св. Кирила састоји се у томе да истакне вечну повезаност Светог Духа са Божанском суштином“ и да покаже да је Дух на истој равни са Оцем и Сином, те да не може бити створење; он такође бележи да већина списа великог Александријца „циља да определи природу Духа Светог, а не његове тачне међусобне односе са другим Тројичним Лицима“. [119]

Разјашњење се такође позива на Светог Атанасија Александријског, [120] наводећи [121] један од његових списа, у којем сматра да својој теорији налази светоторако оправдање: „Како Син вели: ’Све што има Отац моје је’ (Јн. 16, 15), исто тако ћемо наћи да је кроз Сина све ово и у Светом Духу“. [122] Овај навод, међутим, није у стању да одигра улогу која би му се хтела доделити: оквир почетка трећег писма Серапиону, одакле је извучен, јасно је икономијски: колико пре, толико и после овога одломака, Св. Атанасија позива се на епизоде из Светог Писма где је Свети Дух јављен, па онда дат од Христа Његовим ученицима, а на крају одељка у којем се налази овај извадак [123] пише овако: „Од Сина се дакако Дух даје свима, и оно што Он има, припада Сину“. У следећем одељку он бележи: „Ово би било довољно да разувери свакога препирача, ма ко он био, да још назива тварју Божијом (Духа), који је у Богу, Који испитује неисказиве дубине Божије, и Који се од Оца даје посредовањем Сина“. [124] Свети Атанасије овде има у виду Духа који се саопштава или даје људима као благодат или енергија, благодат или енергија која долази од Оца кроз Сина. Христове речи које наводи Св. Атанасије: „Све што има Отац моје је“ (Јн. 16,15) могу означавати или заједничку природу Божију или енергије које се са њом доводе у везу; али кад Св. Атанасије додаје: „Исто тако ћемо пронаћи да је кроз Сина, све ово у Светом Духу“, он показује да има у виду Божија добра, повезана са заједничком природом Божијом, која се саопштавају као енергије Оца, кроз Сина у Духу. Могли бисмо упоредити овај одломак са једним другим у истом делу, који се још јасније смешта у ту икономијску перспективу: „Једно је освећење које је од Оца, кроз Сина, у Духу Светом. Како је Син јединородан, тако је такође и Дух, Који је послан и тад кроз Сина, јединит, а не множествен, нити је један усред мноштва, већ једини Дух, а Он сам. Пошто је један Син, живи Логос, једно такође мора бити и живо дејство Духа Светог, и Његово савршено и потпуно давање, које освећује и просвећује, за кога се вели да исходи од Оца, јер исијава, и Који је послан и дат кроз Сина, и Кога ми исповедамо да исходи од Оца“. [125]

У истој белешци у којој наводи Светог Атанасија, Разјашњење се позива, не наводећи га притом, на један одломак из Огледа о Светом Духу Дидима Слепог, претендујући да тај одломак „уједначава (. . .) Оца и Сина истим предлогом ?? у саопштавању Духу Светом једносушнога Божанства“. [126] И при обичном читању списа Дидима Слепог, запажа се овде колико је погрешан овај закључак, чији је смисао, без икакве двосмислености икономјски и односи се на послања Светог Духа у свету: „Пошто је реч о Духу Истине, Који је послан Оцем, и који је Утешитељ, Спаситељ (Христос), Који је, такође Истина, вели: „Он неће говорити по Својој сопственој вољи“, што ће рећи, без мене и без воље Очеве и моје, јер Он не може бити одвојен од воље Оца, нити моје, пошто Он не долази од Себе самога, већ

долази од Оца и од мене, јер сама чињеница што постоји и говори – од Оца му је и од мене. Јер Ја говорим Истину, то јест ја надахњујем оно што Он говори, а разуме се да је Он Дух Истине“.[127]

Подробно испитивање списа латинских Отаца, као што су свети Иларије од Поатјеа, Свети Амвросије Милански и Свети Лав Велики, који такође наводи Разјашњење,[128] допушта да се извуку исти закључци. Прво навођење Светог Иларија: „Да имам (добијем) Духа Твога који јесте полазећи од Тебе кроз Твога јединороднога Сина“, [129] смештено је веома јасно у икономијски оквир пошто је реч о примању Духа Светог од стране верника, који моли Бога да му Га дарује, тако што се то даровање и примање савршује од Оца кроза Сина. А што се тиче другог одломка из Светог Иларија, које наводи Разјашњење: „Уколико неко мисли да има разлике између – примити од Сина (Јн, 16, 15) и исходити од Оца (Јн, 15,26), сасвим је извесно да је то једна те иста ствар: примити од Оца, и примити од Сина“ и овај се одломак, такође налази у једном икономијском оквиру: тај оквир напомиње примање Светог Духа од стране људи, као благодати или енергије, тог Духа који саопштава људима Своје дарове или енергије, примајући их од Сина, Који их и сам прима од Оца, од Кога Они проистичу: „Засад не узимам ни у ком случају у обзир слободу која понекад нагони да се упитају да ли Дух Утешитељ долази од Оца или долази од Сина. Господ нас, дакако, није оставио у недоумици. После претходно наведених речи: „А када дође Утјешитељ, Кога ћу вам ја послати од Оца, Дух Истине, који од Оца исходи, Он ће свједочити за мене“ (Јн. 15, 26), Он објављује: „Још вам имам много говорити, али сада не можете носити. А када дође Он, Дух Истине, увешће вас у сву истину, јер неће говорити од Себе, него ће говорити оно што чује, и јавиће вам оно што долази. Он ће мене прославити, јер од мојега ће узети, и јавиће вам“ (Јн. 16,12–15). Дух који је послан Сином прима, дакле, подједнако од Сина, и исходи од Оца. А питам ја тебе: иста ли је ствар примити од Сина и исходити од Оца? Ако неко види разлику између примити од Сина и исходити од Оца, у најмању се руку без колебања може поверовати да примити од Сина и примити од Оца – једна је те иста ствар. Сам Господ то утачује: „Јер од мојега ћу узети и јавиће вам. Све што има Отац моје је, зато рекох да ће мојега узети, и јавити вам“. Син нас у ово уверава: оно што Дух узима, од њега узима: силу, врлину, наук. И претходно нам је дао на знање да је све ово примио од Свог Оца. Те тако, не вели ли нам Он да све што има Отац Његово је, а стога и тврди да ће Дух узети од Њега (његова добра). Поврх тога, Господ нас учи да оно што је примио од Свога Оца, ипак је од Њега примио, јер све што Отац има Његово је добро. Никаквог разилажења нема у томе јединству: оно што даје Отац, не разликује се од онога што је узето од Сина, и мора бити схваћено као дато кроза Сина“. [130]

У овом одломку може се јасно видети да за Светог Иларија:

а) Дух је послан кроз Сина, и прима од Сина, али исходи од Оца.

б) Примити од Сина не изједначаје се са исходити од Оца.

в) Насупрот томе, примити од Оца и примити од Сина једна је те иста ствар.

г) Оно што Свети Дух прима од Сина исто је што и оно што прима од Оца: то су добра која су тесно везана са Божанском природом, која су нам јављена као дарови кроз Духа, који их прима од Сина, док их је Син сам примио од Оца. та добра која већ у доба Светог Иларија извесни јелински Оци називају „енергијама“, а неки латински Оци „божанским дејствима“ (operatio), најчешће се, тиме што су нам јављена, називају – „благодат“, „харизме“ или „дарови“ Духа. У овом спису као пример овијех добара, Свети Иларије наводи: силу, савршенство, наук, али неколико поглавља даље он их потанко представља, позивајући се на Светог Апостола Павла (1 Кор. 12, 8–12), који пише: „Различни су дарови, али је Дух исти. И различне су службе, али је Господ исти. И различна су дјејства, али је исти Бог који дјејствује све у свима“ (1 Кор. 12, 4–7). Јасно је, дакле, да се овде ради, како уображава Разјашњење, о „саопштавању Божанске једносуштности по Тројичноме поретку“ или о „саопштавању Божанства кроз исхођење“ што ће рећи – о саопштавању саме природе или суштине Божије Светом Духу кроза Сина, полагањем од Оца.

Разјашњење затим предлаже један навод из Светог Амвросија Миланског, који се а priori чини убедљивијим: „Када Дух Свети исходи од Оца и од Сина, он се не раставља од Оца, нити се раставља од Сина.“ [131] Овај одељак уобичајено наводе они који у Епископу Миланском виде поборника латинског учења о Филиоквеу. Међутим, довољно би било поставити овај одломак у његов контекст да би се увидело да Свети Амвросије смешта ову тврдњу у икономијску раван: „Свети Дух није

послан као полажењем од неког места, као што ни сам Син, који вели: 'Ја од Бога изађох и дођох' (Јн. 8, 42) (. . .). Син се не удаљује од неког места, и не раставља се, као што се једно тело одваја од другог, нити када излази од Оца, нити када је са Оцем, Он није садржан њиме, попут некога тела садржаног у другом телу. Исто тако ни Свети Дух, када исходи од оца и од сина (*procedit a Patre et a Filio*) не раставља се од Оца, нити се раставља од Сина.“ [132] Свети Амвросије очигледно овде хоће да покаже јединство природе Трију божанских Личности; тачније – он хоће да укаже да се због овога јединства природе, Три Лица Свете Тројице не растављају једно од другог када Син излази од Оца да буде послан у свет, или пак када Свети Дух исходи или излази од Оца и од Сина, будући послан кроз Сина од стране Оца. [133]

Разјашњење упућује такође и на један спис Светог Лава Великог, којег су често наводили поборници Филиоквеа: трећи одељак његове Прве проповеди на Педесетницу. [134] Овај одломак заслужује да се наведе и протумачи. „Чувајмо се помисли, пише Свети Лав, „да се суштина божанска појавила у ономе што се у оно време показало телесним очима. Невидљива и заједничка Оцу и Сину природа божанска доиста је, у онаквом виду у каквом је она изволела, показала својство свога давања и свога делања (*muneris atque operis sui*), али је сачувала у скровитости (интимности) свога Божанства оно што је својствено њеној суштини; јер поглед човека, као што може постићи Оца или Сина, ништа више не може видети ни Светог Духа. У Божанској тројици доиста ништа више није различно, ништа није неједнако; све што се може замислити о том саставу, не разликује се ни у сили, ни у слави, ни у вечности (*nec virtute, nec gloria, nec aeternitate*). Премда по личним својствима – друго је Отац, друго је Син, друго Дух Свети, али Божанство, међутим, није друго, нити је природа различна. Ако је и истинито да је Јединородни Син од Оца, а да је Дух Свети и од Оца и од Сина (*siquidem cum et de Patre sit Filius unigenitus, et Spiritus sanctus Patris Filiique sit spiritus*), Дух то није на начин неке твари која би била твар Оца и Сина, него као суживотни и савластан једном и другом и као вечно сапостојанствен полажењем од онога што јесте Отац и Син (*sempiternae ex eo quod est Pater Filiusque subsistens*). Па тако, када Господ уочи својих страдања беше обећао Својим ученицима долазак Светог Духа, Он им казиваше: „(. . .) А када дође он, Дух Истине, увешће вас у сву истину; јер неће говорити од себе, него ће говорити оно што чује, и јавиће вам оно што долази. Све што има Отац моје је, зато рекох да ће од мојега узети, и јавити вам“ (Јн. 16, 13, 15). Није, дакле, истина да су добра Оца друго, друго добра Сина и друго добра Светог Духа; не, свакако све што има Отац, има подједнако и Син, подједнако Свети Дух; никада у Тројици није мањкало овакве заједнице, јер имати у Њој све, јесте што и вечно постојати (*semper existere*). Чувајмо се, дакле, да не уобразимо како ту нема никаква времена, никаква степена, никакве разлике; те ако није кадар објаснити о Богу оно што Он јесте, нека се нико не осмели да тврди да оно што Он није. Не говорити часно о неисказивој природи Божанској пре ће доиста опростити, неголи одредити је оним што Јој је супротно. Те нека све оно што ватрене душе могу поимати о вечној и неизменивој слави Оца, разумеју истовремено као неодвојиво и безразлично и од Сина и од Духа Светог. Наиме, ми исповедамо да ова благословена Тројица јесте један Бог, зато што у овим Трима Лицима нема никакве разлике ни по саставу, ни по сили, ни по вољи, ни по делању (*nec substantiae, nec potentiae, nec voluntatis, nec operationis est ulla diversitas*)“.[135]

Може се запазити да у овом одломку:

а) Свети Лав веома јасно разликује Светог Духа и као Личност, и као благодат или дар (дејство или енергију). [136]

б) Та благодат коју Свети Дух јавља људима сматра се својственом заједничкој природи свих Трију Лица.

в) На почетку овог списка Свети Лав разликује састав (или суштину) Божанства, који је неспознатљив, недостижан, несаопштив, од онога што је његова „ознака“ објављивања, и што одговара, како он вели, Његовом давању и делању (*opus*, што би се могло у овом контексту превести још и „радња“ или „делатност“) или још Његовој сили (*virtus*), Његовој „слави“, Његовој „вечности“, а што бисмо још могли назвати Његовим „делањем“ (реч које сам Свети Лав употребљава) или Његовим „енергијама“. На крају списка наилазимо и на разликовање између састава и силе, воље и дејства, за које Свети Лав тврди да су исте код свих Трију Божанских Лица. [137]

г) Тврдња да „Дух Свети јесте Дух Оца и Сина“, никако не значи да су Отац и Син узрок Духа или пак да Дух има постојање од Оца и од Сина. Овај се израз врло јасно доводи у везу са оним што Отац,

Син и Свети Дух имају у заједници, а то је – божанска суштина као и својства и енергије која јој припадају и објављују је. Свети Лав вели да „Дух јесте Дух Оца и Сина (...) као саживотан и савластан једном и другом, и као вечно сапостојанствен, полагањем од онога што јесте (ex eo quod est) Отац и Син.

д) Овај израз „вечно сапостојанствен, полагањем од онога што јесте Отац и Син“, не указује на порекло Светог Духа полагањем од заједничког узрока који заједно сачињавају Отац и Син као Личности, [138] а чак ни полагањем од њихове заједничке природе; овај израз не указује, по теорији Разјашњења, на то да Свети Дух наводно добија од Оца и од Сина Своју суштину, већ тврди да Свети Дух вечно има исту природу, дакле иста својства, исту силу и исто дејство или енергију са Оцем и Сином, што на више начина и показује у целини контекст овога одломка. Напоменућемо да „вечно сапостојанствен, полагањем од онога што јесте Отац и Син“ изгледа као једнако вредно са „саживотан и савластан једноме и другоме“, тј. да има иста божанска добра тесно везана са истом Тројичином Божанском природом. Ово се потврђује, мало доцније, изједначавањем између „постојати увек“ и имати све, при чему „све“ указује на божанска „добра“ која су представљена као истоветна за Оца, Сина и Светог Духа.

ђ) Свети Лав унапред одбацује филиоквистичко тумачење Христове тврдње: „Од мојег (или од мојег добра) ће узети (или добити) и јавити вам“, нагласивши да оно што Христос означава као Своје подједнако припада не само Оцу него и Светом Духу, и односи се на она добра што су тесно повезана са заједничком Божанском природом, и која су јављена као енергије или дејства, и саопштена као дарови Оца, кроза Сина, у Светоме Духу.

Налазимо, дакле, код Светог Лава једно разумевање које се усклађује са оним Светог Амвросија или Светог Иларија, а и са разумевањем Светог Атанасија и Светог Кирила Александријског, поимање, дакле, које се, премда изражено као и претходна, путем појмова више есенцијалистичких, подједнако усаглашава са поимањем осталих јелинских Отаца.

Заузврат, изгледа нам да се оно не усклађује са схватањем Тертулијана и Светог Августина, са којим Разјашњење злоупотребно жели да га изравна. Ми се нећемо задржавати на концепцији Тертулијана, којој, следећи о. Гарига, Разјашњење додељује велики значај: ако је истина да је богословље о Светој Тројници Тертулијана у великој мери обележило богословље Светог Августина, оно се ипак не може сматрати за правило (нормативним), чак ни за латинско предање, из разлога што је Тертулијан развио главнину своје Тријадологије у *Adversus Praxeam*, у време када се, прихвативши монтанистичко кривоверје, налазио ван цркве. Напоменимо само да уколико су Тертулијанова излагања изражена једним одвећ супстанцијалистичким речником, она ипак могу делимице бити схваћена и у икономијској перспективи; [139] њихов основни недостатак састоји се у томе што Тертулијан поима тројични поредак порекла Личности по узору на икономијску раван Њиховог јављања, сматрајући да икономијска равна одржава тројичну.

Овај последњи недостатак проналазимо у Тријадологији Светог Августина. Чак и онда када Епископ Ипонски поима исхођење Светог духа у икономијској перспективи, перспективи послања, он сматра да се она подудара са вечним исхођењем, откривајући је. [140] Отуда, при читању ових списа Светог Августина који се односе на исхођење Светог Духа, стичемо дојам да су за њега икономијска и богословска равна не само безразличне него и помешане и побркане. Подједнако изгледају побркани, у богословској равни, вечно исхођење Духа полагањем од Сина са Његовим вечним јављањем кроза Сина. Такође се чини да се ипостасна својства Божанских личности често бркају са Њиховим својствима по природи. Ово нарочито посведочује добро познато твђење које Разјашњење не пропушта да наведе, [141] да Свети Дух образује везу љубави између Оца и сина, твђење где се отрива умањивање Личности Светог Духа у корист једног безличног начела које је у зависности од заједничке суштине Обојице, што уосталом потврђује и лексика којој у томе контексту Епископ Ипонски најчешће прибегава, не би ли значао Светог Духа: *societas dilectionis*, [142] *unitas, caritas amborum*, [143] *communis caritas Patris et Filii* [144], *societas Patri et Filii*. [145]

Једнако истичући да становиште Томе Аквинског у том погледу представља продужење Августиновог, Разјашњење без околишања тврди: „Ово учење о Светом Духу као љубави складно је био преузео Свети Григорије Палама, у окриљу јелинског богословља о ?????????? полагањем само од Оца“ [146] и наводи овај једнако добро познати одломак Архиепископа Солунског: „Дух Логоса

Свевишњег је као неисказана љубав Оца према Сину неисказиво рођеноме. Љубав којом тај исти Логос, а Оцем возљубљени Син узвраћа Оцу: али у ономе својству што има Духа Који са Њим произлази од Оца, и почива равноприродно у Њему“: [147] Једно овакво стапање (асимилација) богословске мисли Светог Григорија Палама са богословљем Светог Августина (којега су раније већ толико пута покушавали колико приврженици латинскога Филиоквеа, толико и латинофрони „православци“) сасвим је неисправно пошто Свети Григорије Палама има у виду саопштавање љубави као Божије енергије, које се врши од Оца кроза Сина (или од Оца и од Сина) у Духу Светом. [148] А Свети Августин пак има у виду саму Личност Духа, у богословском контексту, где се бркају не само суштина и божанске Личности, него још суштина и божанске енергије. То разликовање божанске суштине од божанских енергија, уобличено Светим Григоријем Паламом, али које је, као што смо видели, већ било присутно, на начин мање или више експлицитан и код јелинских и код многих латинских Отаца, искључено је, напротив, самим начелима августиновског богословља [149] (подједнако ће га на још радикалнији начин искључити претпоставке томистичке метафизике).

Иначе, код Светог Августина налазимо мноштво изрека које неоспорно сведоче о једноме разрађеноме учењу о исхођењу Светог Духа од Оца и од Сина (Августин веома често користи израз: *procedit ab utroque*), које је веома присно срођено с оним што ће касније постати латинско учење о Филиоквеу, [150] и које му је без икакве сумње непосредан духовни надањивач. Тријадологија Светог Августина у овоме се јасно разликује од Тријадологије латинских Отаца као што су Свети Иларије, Свети Амвросије или чак Свети Лав Велики и Свети Григорије Велики. Ово нам пружа прилику да још једном кажемо да линија разграничавања између двају богословских предања не пролази, као што се уображава у Разјашњењу, следећи о. Гарига, између кападокијскога и измишљеног латинско–александријског предања, него предања која скупа представљају јелински и латински православни Оци и предања које (уколико се искључи занемарљиво гледиште Тертулијана) представљају Свети Августин и његови следбеници. Ову тачку гледишта нису подвлачили само православни патролози, [151] већ и један католички стручњак за августиновску богословску мисао као што су Е. Хендрикс (E. Hendricks), који без оклевања пише да „историчар догмата, који излазећи из писанија IV столећа и сусрећући се са делима Светог Августина“ установљује „да линија цепања у синтетичкоме развоју учења о Светој Тројици не пролази између Светог Августина и нас, него између њега и његових непосредних претходника.“ [152]

Ово нам допушта да се још једном осврнемо на одломак из Богословско–полемичке расправе X (Писмо Марину Кипарскоме), [153] Светог Максима Исповедника, који је полазиште теорије о. Гарига, и који наводи Разјашњење, сматрајући да „наглашава скупа оба приступа – кападокијски и латинско–александријски – о вечном пореклу Духа само је Отац безузрочни узрок (?????) Сина и Духа; Отац и Син су једносушни извор исхођења (?? ??????) тога истога Духа“ [154] Ми смо показали у једном подробном истраживању (студији) погрешно обележје овога тумачења. [155] А да бисмо спис Светог Максима Исповедника наново сместили у његов контекст, напоменимо да је папа Теодор I био написао у својим Синодалним писмима [156] да „Дух исходи и од Сина (??????????????) ??? ??? ??? ???? ????“; ово је тврђење било проузроковало негативну оцену неколицине византијских богослова: Свети Максим је онда стао у одбрану папе Теодора као и богослова из његовог окружења, и ослањајући се на сопствена им оправдања која су они пружили не би ли се супротставили нападима, показао да они разумеју ту изреку у православном смислу: „О исхођењу, они (Римљани) су доставили сведочење латинских Отаца поврх, разуме се, сведочења Светог Кирила Александријског из његовог свештеног тумачења које је написао на Јеванђеље по Јовану: Полазећи од ових показали су да чак ни они сами не изводе од Сина Узрок (?????) Духа – јер знају да је један узрок Сина и Духа: Отац, једног по рођењу, другог по исхођењу (?????????????), али они су објаснили да Дух Свети исходи (?????????) преко Сина и тако означили јединство и неразличитост суштине (. . .) А ево шта су, дакле, одговорили (они из Рима) поводом ствари због којих су без ваљаног разлога окривљени. (. . .) Међутим, следећи твоју молбу, замолио сам Римљане да преведу (правила) која су им својствена не би ли се избегле нејасноће гледишта која се на њих надовезују. Али, будући да је прослеђен обичај таквога састављања и отправања (Синодалних писама), питам се да ли ће они икада на то пристати. Осим тога постоји и та чињеница да се мисао не може изразити другим речима и на другом језику као на своме, а то је потешкоћа са којом се и ми сами суочавамо. У сваком случају, сада када су искусили оптуживање, они ће о овоме почети да воде рачуна.“ [157]

Свети Максим уопште не мисли да овде измири, као што претендује Разјашњење следећи о. Гарига, кападокијско предање, које наводно подвлачи да Свети Дух исходи или има своју екпорезу

(?????????) само од Оца, када је реч о његовој Ипостаси, али још има Оца као једино порекло и узрок свога личноснога постојања, са латинско–александријским предањем које тобож истиче да Свети Дух проистиче (?????) или исходи (*procedit*) од Оца и од Сина, кад је реч о његовој природи (или да прима од Оца и од Сина своју једносустност). Свети Максим Исповедник жели да покаже да је тврђење по којему „Свети Дух исходи од Оца и од Сина“ неприхватљиво, уколико се под овим подразумева да је и Син такође узрок Светог Духа, јер му је једино Отац узрок: али је с друге стране и прихватљиво уколико се под овим прима да Свети Дух излази или долази кроза Сина, било то 1) у свет, где је испослан и јављен као благодат или дар, било то 2) „око суштине“ Божанске, где исијава као енергија, светлост или као слава, или: 3) унутар самога Божанства, где се саопштава као енергија од Оца кроз Сина, од Оца у Сину, или од Оца и од Сина. Нарочито прво од ова три значења (које називамо „икономијским“ и које се тиче „послања“ Светога Духа), имају у виду Свети Оци, како латински тако и јелински, када спомињу исхођење или излажење Светог Духа од Оца кроза Сина (тј. од Оца и од Сина), премда друго и треће значење напомињу каткад путем разноврсних израза. [158]

Међутим, ми смо показали да је међу њима Свети Августин представљао знатан изузетак и да није био уврштен међу латинске Оце које Свети Максим помиње у наведеном одломку, због тога што се његова Тријадологија није подударала са мерилима прихватљивости које Свети Максим предлаже, док им Тријадологије Светог Иларија од Поатјеа, Светог Амвросија Миланског, Светог Лава Великог или Светог Григорија Великог одговарају, исто колико и она Светог Кирила Александријског [159]. Мишљење папе Теодора I и богослова његовог окружења треба по Светом Максиму схватити у истом смислу; оно се не налази у области августиновског богословља. [160] Ово гледиште сведочи да се у време Светог Максима Августинова Тријадологија још увек није била наметнула на Западу и да је поред ње у латинској цркви сапостојала на највишем нивоу једна неавгустиновска богословска струја, дубоко усаглашена са заједничким православним предањем јелинских и латинских Отаца, предањем које је искључивало могућност да Филиокве или слични изрази буду схваћени у богословском смислу, који се доводи у везу са пореклом Светог Духа у Његовој ипостаси или Његовој суштини.

Израз који Свети Максим употребљава – Дух Свети „проистиче (?????) преко (или кроз) Сина“ – да би изнова уобличио и сажето изложио прихватљиво гледиште папе Теодора I, у духу предања јелинских и латинских Отаца, био је, уосталом, схваћен у икономијском смислу не само од стране византијских тумача (као што је Свети Нил Кавасила) него од стране тумача латинских као што је Анастасије Библиотекар (који је био тајник и саветник папа Николе I, Адријана II и Јована VIII и који ће одиграти важну улогу у политици Римске цркве приликом фотијевског спора). Он пише: „Свети Максим објашњава да нас Јелини погрешно окривљују, јер ми не велимо да је Син узрок или начело Духа Светога, како то они умишљају, већ узевши у обзир јединство природе Оца и Сина, ми признајемо да исходи од Сина као и од Оца, али засигурно поимајући реч „исхођење“ у смислу „послања“ (*missionem nimirum processionem intelligentes*): Свети Максим молитвено преводи и обавезује оне који знају оба језика на помирење, јер очевидно је да он поучава нас као и Јелине да Свети Дух на изванредан начин исходи од Сина, а на други начин не исходи (*secundum quiddam procedere, secundum quiddam non procedere Spiritum Sanctum ex Filio*) указујући на потешкоћу превођења његовог својства са једног језика на други“. [161]

Ако се полажењем од ових списа, који нас упућују на исхођење, поново вратимо питању лексике, увиђамо како се разликовање између ????? и ?????, за папу Теодора I (који је за своју формулу дао објашњење које је било познато Светом Максиму), ни за Светог Максима као ни за његовог латинског тумача Анастасија не подудара са екпорезом по ипостаси, нити са *procedere* филиоквистичког богословља (чак ако се поима у блажем виду, истакнутом у Разјашњењу, наиме као саопштавање Божанства Светом Духу од Оца и од Сина), – изрази које Свети Максим наводно измирује. Свети Максим под овим не намерава да потврди једнаковредност између „Филиоквеа“, латинскога филиоквистичког учења (чији је представник већ био Свети Августин) и ??? ??? ??? јелинских Отаца.

Оба израза, израз папе Теодора I („Дух исходи такође од Сина/????????????? ??? ??? ??? ???? ???? ????/?) и онај у којему га Свети Максим преобликује (Свети Дух „произилази / ?????????/ преко /или кроз/Сина“), имају у виду „исхођење“ или „произлазак“ Светог Духа, поимајући га, у икономијском смислу, од Оца кроза Сина. Оно што је саблзанило византијске богослове, који су се дигли против папине формулације, јесте употреба глагола ?????????????, чија се намена у јелинском језику обично (премда не систематски, као што смо то видели) односи на чисто богословски смисао исхођења, док

се латински глагол *procedere* обично употребљава у оба смисла – богословском и икономијском. Византијски су богослови могли такође бити саблажњени употребом израза „а такође од Сина“, који је мање уобичајен среди јелинских богослова неголи „кроза Сина (премда је он подједнако прихватљив ако се поима у икономијском контексту, као што неће оклевати да касније потврде Светитељи Фотије Велики и Григорије Палама).

Али ако се глагол ?????????? каткад употребљавао у јелинском језику да означи исхођење у икономијском смислу, због чега ли је онда образац папе Теодора I код византијских богослова изазвао негодовање? Може се за то бацити кривица на извештај недостатак културе, али разлог највероватније лежи у томе што окупирани монотелитским кривоверјем, ови су богослови циљали да омаловаже Римску цркву, једину која је у оно време бранила веру православну, те и да лише Светог Максима (који им је био главни противник) његове основне подршке. Светог Максима ће уосталом зачудити њихова реакција (на теолошком, али не и на „политичком“ плану), па ће их он представљати као „тражитеље изговора“. [162

Могли бисмо, дакле, овим другим путем установити да је лингвистичка теорија коју је уредио о. Гариг (на основу кривога схватања овога списка Светог Максима), а на којој Разјашњење темељи углавном своје гледиште, неприхватљива.

Остаје, међутим, да се расправи једно питање: Свети Максим бележи да су папа Теодор I и богослови из његовог окружења, тврдећи да Свети Дух исходи и од Сина, „желели да покажу чињеницу (да Дух) излази кроз њега (Сина) (?? ?? ????? ??????)“, и тиме установе јединство и неразличитост суштине (?? ?????? ?? ?????? ?? ?????????????)“. Ако он има у виду исхођење (или излазак, или јављање) Светог Духа у икономијској равни, како он то уопште може да употребљава овај последњи израз, који је есенцијалистичког обележја? Не односи ли се он на оно што се зове *in divinis*, и не тиче ли се он нужно саме суштине Божије? Можемо одговорити да за православне Оце – Кападокијски Оци упорно су настојали на томе у оквиру оповргавања Евномијевих гледишта, а Свети Дионисије Ареопагит још и више, док је Свети Максим по том питању његов следбеник – Божија је суштина по себи непознатљива, и оно што се односи на Бога откривено нам је преко божанских енергија. Божанске енергије, које вечно исијавају као слава, или су нам јављене као благодат Божија полагањем од Оца, кроза Сина, у Светоме Духу, односе се на заједничку суштину Трију Божанских Личности. Једна је енергија Оца, Сина и Светог Духа, зато што је једна Њихова суштина. Пошто се енергије односе на природу, не може бити енергија својствених оцу, енергија својствених Сину и енергија својствених Светом Духу, већ су то исте енергије које имају Отац као извор, саопштавају се Сину, а од Оца кроза Сина или од Оца и од Сина саопштавају се Светоме Духу. Тако ово саопштавање открива, као штоно вели Свети Максим, „јединство и различности (или, усвојивши један други превод: јединство и истоветност) суштине“. Свети Оци који су у борби против пневматомаха (=духобораца) хтели да покажу да је Свети Дух – Бог, сасвим су једноставно показали да све енергије заједничке Оцу и Сину, мора да има и Свети Дух, у заједници са Њима и по природи; исто као што су и у жељи да покажу против аријанаца да је Син – Бог, Свети су Оци показали да Син има све енергије Оца, у заједници са Њим и по природи.

Закључак

У самом почетку, чини се да Разјашњење сведочи о извесној еволуцији римокатоличког гледишта на Филиоквеа, и о његовом приближавању православном становишту.

Најоштрије истакнуте поставке латинског учења (као тврђење да Свети Дух наводно исходи од Оца и од Сина) наизглед су напуштене. Разјашњење се упиње да усвоји једну више личносну, а мање есенцијалистичку перспективу.

Па ипак, Разјашњење наставља да осведочава своју приврженост августиновској као и томистичкој Тријадологији, подвлачећи сагласност једне и друге са гледиштима које и само заступа. [163] С друге стране, у Разјашњењу се потврђује складност ових истих гледишта са одредбама Лионског и Флорентинског сабора (једнако ублажавајући њихов смисао као што то исто чини Катихизис Римокатоличке цркве), [164] привидно заборављајући да ако су те одредбе у самом почетку и добиле одобравање латинонаклоних Јелина, православна црква их је одбацила као коначно туђе њеној вери – прве свечано одбацивши на Влахернскоме сабору 1285. године, којим је председавао Свети Григорије

Кипарски, [165] друге пак – не, као што умишља о. Гариг, „због недостатка слободе код источних епископа, проузроковане политичким приликама Византијском царству“, [166] него захваљујући делатности и догматскоме делу Светог Марка Ефеског, а затим и Георгија (Генадија) Схолариоса.

Ако Разјашњење привидно и прихвата да је Отац једини узрок личноснога постојања Духа Светога, оно ипак остаје на пола пута, једнако тврдећи да му Отац и Син заједнички саопштавају божанску природу. Поступак Разјашњења је у том погледу неприхватљив из више разлога:

1) оно у Светоме Духу раздваја његову ипостас и суштину, тврдећи за Њега да има двојно порекло: по ипостаси и по суштини;

2) оно заснива ову теорију на једној вештачкој лингвистичкој теорији, која на неприхватљив начин:

а) своди спорно питање о Филиоквеу на један обичан лингвистички неспоразум;

б) раставља замишљено кападокијско предање од замишљеног предања латинско–александријског (док у ствари права деобна линија пролази између предања која представљају Тертулијан, Свети Августин и његови следбеници, са једне стране, и православних јелинских и латинских Отаца, с друге);

в) тврди да свако од ових предања садржи само један део истине, па се, дакле, међу собом допуњавају.

Разјашњење одиста циља на релативизирање православне вере, те уз снажну подршку по овоме питању извесних латинонаклоних православних богослова смера да од ње начини један theologoumenon (што ће рећи, једно обично богословско мњење које нема вредност догмата).

Разјашњење би уједно и да латинско учење о Филиоквеу учини прихватљивим за православне:

а) покушавајући да их наведе да прихвате како је овде реч о једном гледишту које допуњује кападокијско предање (које је погрешком издвојено из осталог православног Предања), а које није неусагласиво са њим;

б) уверавајући у темељиту истоветност латинског тврђења да „Свети Дух исходи (procedit) и од Сина“ – схваћено у филиоквистичком смислу – са тврђењем које налазимо код јелинских Отаца, „да Свети Дух исходи (или излази: ????????) од Оца кроза Сина“, што се криво тумачи у истом том филиоквистичком значењу.

Тачка гледишта Разјашњења остаје углавном есенцијалистичка у присној повезаности са Лионским и Флорентинским сабором, а у своје садашњем изражају неусагласива је са православном вером.

Ова тачка гледишта остаје подложна неразликовању на којему почива „традиционална“ филиоквистичка теорија.:

а) бркању ипостасних својстава и својстава по суштини (иако је ово бркање у Разјашњењу ублажено у односу на његова претходна изражавања);

б) међусобном бркању ипостасних својстава;

в) бркању између богословске равни порекла Светога Духа и икономијске равни Његовога слања, послања, јављања, давања Његовога творевини; из овога неразликовања проистиче рђаво тумачење једнога дела наведених светоотачких списа, тако што се правила која Свети Оци употребљавају у икономијском смислу криво схватају у богословском смислу;

г) мешању суштине и божанских енергија које приписује Божанској суштини оно што се тиче енергија које исијавају и вечно се пројављују „око суштине“, или се саопштавају унутар самог Божанства од Оца кроза Сина, или од Оца и од Сина Духу Светоме; из овога мешања проистиче рђаво тумачење једног другог дела наведених светоотачких списа, тако што се мишљења која Свети Оци употребљавају, имајући у виду саопштавање божанских енергија (које како латински тако и јелински православни Свети Оци означавају под различним али равнозначним видовима) криво схватају

„саопштавање једносушнога Божанства), било то саме Божанске суштине од Оца кроза Сина, било то од Оца и од Сина Светоме Духу.

Премда је тврђење да „Свети Дух исходи од Оца и од Сина“ страна јелинским Светим Оцима, православни богослови учинили су велике напоре не би ли одредили услове прихватљивости једне овакве формуле (обрасца), с нарочитим обзиром према ономе што би је могло приближити тврђењу које налазимо код јелинских Отаца, да „Свети Дух долази од Оца кроза Сина“, излажући се опасности да преувеличају значај ове формуле (прилике у којима се она у светоотачким списима помиње су углавном веома ретке) и сместе у задњи план неизбројиву већину списа који заузимају посредовање Сина у исхођењу Светога Духа.

Пристајањем да призна да ове две формуле могу имати не само икономијски (који је ипак најчешћи) него и богословски смисао, православно богословље не може ићи даље од сматрања да се ово богословско значење тиче божанских енергија.

Дијалог између православне и Римокатоличке цркве по овоме је питању до сада остајао у застоју због тога што је Тријадологија Римокатоличке цркве у суштини заснована на богословљу блаженог Августина и Томе Аквинског, међутим, разликовање између суштине и божанских енергија (које је, напоменимо то, узведено у догмат на неколико сабора православне цркве, те га она сматра као једну истину вероисповедања), искључено је самим начелима августиновског и томистичког богословља. Они, премда из различитих разлога, обојица потврђују истост суштине и Божијих енергија: августиновско богословље усваја по томе питању евномијевска гледишта, [167] док томистичко почива на аристотеловској метафизици, која одређује Бога као „actus purus“ и потврђује у Њему истост суштине и енергије.

Макар Римокатоличка црква и хтела да сачува Филиокве, придавши му за Православну цркву прихватљиви смисао, изван развој њене Тријадологије и истинско њено приближавање православној Тријадологији биће могуће једино онда када августиновско и томистичко богословље буду изгубили своју превласт унутар ње, другим речима, онда када латинска теологија буде поново пронашла и проценила и друге богословске токове који припадају њеноме предању, тумачећи их у њима својственој перспективи (а не кроз решето августиновских или томистичких читања) и који се откривају у дубинскоме складу са богословском мисли јелинских Светих Отаца.

Оцртава се извесна нада у губитак утицаја томистичког богословља за ових последњих десетлећа, и у критичко одступање које све више и више заузимају католички богослови према августинизму, али такође још и позитивније у обестрашћеној пажњи коју извесни замашни католички богослови и патролози указују паламитскоме богословљу, установљавајући да се оно налази у предањској непрекидности са богословљем јелинских Светих Отаца који су му претходили, чија извесна начела оно само јасно објашњава и подвлачи.[168]

НАПОМЕНЕ:

* Jean Claude LARCHET: LA QUESTION DU FILIOQUE. A PROPOS DE LA RECENTE PROPOS DE LA RECENTE „CLARIFICATION“ DU CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITE DES CHRETIENS, La Messager Orthodoxe, 129, Paris 1998, стр. 3–58

[1] „Le sens de la procession du Saint–Esprit dans la tradition latine du premier millenaire“ ; Contacts, 23, 1971, стр. 283–309; „Procession et ekporese du Saint–Esprit“, Istina, 1972/1973–4, стр. 345–366 (преузима и развија претходни чланак); „Point de vue catholique sur la situation actuelle du probleme du Filioque“, у L. Visher (ed), La theologie du Saint–Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident (Document Foi et Constitution n 103), Paris 1981, стр. 165–178 ; „Reflexions d'un theologien catholique sur le Filioque, у Le II concile oecumenique, Signification et actuqlite pourle monde chretien d'aujourd'hui, Chambesy–Geneve, 1982, стр. 289–298. Ова последња три чланка су у L'Esprit qui „Pere!“ et le probleme du Filioque, Paris 1981, са једним чланком који им је претходно и већ у главним цртама наговестио његову средишњу поставку: „Theologie et monarchie, L'entree dans le ‚mystere du ‚sein du Pere““, Istina, 15, 1970, стр 435–465.

[2] Видети Moine Hilarion, „La question du Filioque et de la procession du Saint–Esprit“, Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale, 75–76, 1971, стр. 171–178;

[3] „Ne manquons pas aux bienvenues pour des querelles de mots“, *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 75–76, 1971, стр. 179–190. Оливије Клеман нарочито је написао: „Држим да је овај млади монах (тј. Гариг) богословски геније“; а што се тиче његовог чланка о Филиоквеу, изуземо ли неколико појединости, ја се свакако слажем“ (стр. 187–188).

[4] „Gregoire de Chypre, ‘De l'ekporese du Saint–Esprit‘“, стр. 443–456.

[5] Видети L. Ouspensky, „Quelques remarques a propos d'articles recentes sur la procession du Saint–Esprit“, *Bulletin orthodoxe, Nouvelle serie*, 5–7, 1973 ; Moine Hilarion, „Reflexions du moine orthodoxe a propos d'un ‘Dossier sur la procession du Saint–Esprit’, publie recemment“, *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 81–82, 1973, стр. 8–34; Hieromoine Athanase Jevtich, „Introduction a la theologie du Saint–Esprit chez les Peres Cappadociens“, *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 83–84, 1973, стр. 145–161; Archiprete V. Palachkovsky, „La controverse pneumatologique“, *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 85–88, 1974, стр. 71–98; Archimandrite Amphiloichios Radovitch, „Le Filioque et l'energie incree de la Sainte Trinite selon saint Gregoire Palamas“, *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 91–92, 1975, стр. 159–170.

[6] Видети „Du personalisme en pneumatologie“, *Revue theologique de Louvain*, 6, 1975, стр. 3–30, преузето у *Patrologie et oecumenisme*, Louvain 1990, стр. 396–423.

[7] Реч је о чланку монаха Илариона, наведеном у напмени 5.

[8] „Du personalisme en pneumatologie“, стр. 19 (412).

[9] „Све што је најбитније у истраживањима о. Гарига, проналазимо у напмени од 13. септембра“ (Уводник, *Contacts*, 48, стр. 19 (412)).

[10] *Contacts*, 48, 1996, стр. 3

[11] *Ibid*, стр. 2

[12] Нарочито они у Барију, 1908. г. (*Mansi*, t. 20, col. 947–952); у Латерану, 1215. г. (*Denzinger* 800, 805); у Лиону, 1274. г. (*Denzinger* 850); у Фиренци, 1439. г. (*Denzinger* 1300–1301).

[13] „Clarification“, стр. 941 b

[14] „Vers une vision commune du Mystere trinitaire“, стр. 89.

[15] Тако, на пример, када су у јеку најтеже препирке од Филиоквеа извесни латински богослови оптуживали Јелине за избацивање Филиоквеа из Символа вере.

[16] „Reflexions d'un theologien catholique sur le Filioque“, стр. 168.

[17] *De Trinitate*, XV, 25 PL 42, 1094–1095.

[18] „Свети Дух, пише Свети Августин, по начелу [principaliter] исходи од Оца, а непролазним даривањем овога Сину, од Оца и од Сина у заједници [communiter]“ (*ibid*). Свети Августин објашњава да Свети Дух исходи од Оца, али додаје да је „Отац доделио Сину да Свети Дух исходи и од Њега (Сина) као што исходи од Њега самог (Оца)“ (*Tract. in lo.*, XCIX, 9, PL 35, 1890 = *De Trin.*, XV, 27, 48 PL 42, 1095; видети такође *De Trin.*, XV, 26, 47, PL 42, 1094–1095; XV, 1729, PL 42, 1081; *Tract. in lo.*, XCIX, 8, PL 35, 1890).

[19] Свети Григорије Палама, *Traites apodictiques*, I, 7–8, 11, 23, 28, 32–34, 37. Јелински изворник налази се у првом тому издања П. Христуа, *Suggrammata, Thessalonique*, 1988. Преведен је на француски под насловом *Traites apodictiques sur procession du Saint–Esprit*, Editions de l'Ancre [diffusion Cerf], Paris 1995. И сам Свети Григорије Палама избегао је двосмисленост првога латинског обрасца, утачњавајући да „Дух Свети исходи само од Оца, непосредно и без посредовања“ (*Traites apodictiques*, I, 7, ed. Christou, стр. 34)

[20] Denzinger 1331.

[21] И само Разјашњење ће навести нешто даље одломак из Катихизиса Католичке цркве, па одмах пошто је потврдио „својство Оца као првога узрока у односу на Духа“, он ће још устврдити да овај (Дух) исходи од Оца кроза Сина“ („Clarification“, стр. 943b; Catechisme 248).

[22] Латински браниоци Филиоквеа имали су обичај да тако тумаче исказе Источних отаца, тј. да је „Отац једини узрок“ Светог Духа (видети J. Gregoire, „La relation eternelle de l'Esprit au Fils d'apres les ecrits de Jean de Damas“, Revue d'histoire ecclesiastique, 64, 1969, стр. 717).

[23] B. de Margerie, „L'Esprit qui dit „Pere“ Orientalia christiana periodica, 49, 1983, стр. 162. За овог богослова крајњи циљ екуменистичког дијалога јесте да наведе православне да прихвате одредбе Флорентинског сабора (видети „L'Esprit qui dit 'Pere““, стр. 156–157, 161).

[24] Somme theologique I.36.2.1, навео о. B. de Margerie, „L'Esprit qui dit 'Pere““, стр.162–163.

[25] Наведено у његовом уводу у la Documentation catholique n 2125, (n) 5.11.1995, стр.941.

[26] Видети стр. 942b

[27] Наиме, из чланка о. Гарига, који је упутно прештампао овај напис у књизи у којој их је сакупио (L'Esprit qui dit 'Pere' et le probleme du Filioque, Paris 1981, стр.117–125).

[28] „Instruction pastorale de l'episcopat catholique de Grece“, Les Quatre fleuves, 9, 1979, стр. 75–78.

[29] Наведено у напомени 1.

[30] Loc. cit., стр. 76–78.

[31] „Clarification“, стр.941b

[32] Ibid., стр.942a

[33] Ibid, стр.942b

[34] У продужетку ћемо се вратити на ово.

[35] „Clarification“, стр.942b

[36] Ibid., стр.943b; Catechisme 248

[37] „Clarification“ стр.942b

[38] Ibid, стр.942b–943a.

[39] Ibid, стр.943a. Разјашњење наводи овде један одломак из Светог Кирила, јер му се чини да се држи овога смисла (Thesaurus, PG 75, 585A).

[40] „Clarification“, стр.943b

[41] Ibid, израз се већ налазио у Catechisme de l'Eglise catholique (248) и многоструко у чланцима о. Гарига

[42] „Clarification“, стр.943a.

[43] Ibid.

[44] Свети Максим Исповедник, Th. Pol., X=Писма Марину Кипарском, PG 91, 136AB.

[45] „Clarification“, стр. 943b. Denziger 805.

[46] „Clarification“, стр. 943b. Denziger 850

[47] „Clarification“, стр. 943b. Denziger 804.

[48] „Clarification“, стр. 943b; Catechisme 248.

[49] Кардинал фон Шенборн (von Schonborn), садашњи Бечки архиепископ, у ствари је са кардиналом Разингером (Ratzinger) (добро познат унутар римокатолицизма као стриктни чувар догме), главни редактор Катехизма Католичке цркве (Catechisme da l’Eglise catholique). Подсетимо да је К. Фон Шенборн био на Католичком институту у Паризу, ученик оца Гијуа и колега о. Гарига.

[50] Као А. de Halleux, „Du personnalisme en pneumatologie“, Revue theologique de Louvain, 6, 1975, стр. 3–30.

[51] Видети J. – M. Garrigues „Point de vue catholique sur la situation actuelle du probleme du Filioque“, стр.165–178.

[52] Како је ово оценио О. Клеман у изменама наведеним у одељку насловљеном: „Le probleme du Filioque“ у издању из 1991, своје L’Eglise orthodoxe, стр. 55–77. Види такође В. Bobrinsky, Le mystere de la Trinite, Paris 1986, стр. 305.

[53] Како то напомиње о. Б. Бобринској у „Vers une vision commune du Mystere Trinitaire“, стр.89.

[54] „Point de vue catholique sur la situation actuelle du probleme du Filioque“, стр.167 s.; „Reflexions d’un theologien catholique sur le Filioque“, стр. 293 s.

[55] Које је учитељ о. Гарига, о. Ж. М. Ле Гију (P. J.–M. Le Guillou) поново истакао у једној перспективи која очигледно није била безазлена, стављајући на почетак досјеа о Филиоквеу, којег је саставио за часопис Istina, 17, 1972, стр. 271–272. Одељак који се тиче Постаки навео је о. Гариг у „Point de vue catholique sur la situation actuelle de probleme du Filioque“, стр. 167–168. У своме подсећању на главне учеснике расправе о Филиоквеу од почетка столећа о. Р.А. De Halleux представља Б. Болотова као најзначајнијег представника „унионистичке струје“. („Du personnalisme en pneumatologie“, стр. 4 [397], п.3).

[56] „Clarification“, стр. 944a.

[57] У тумачењу Разјашњења о. Гариг уосталом подвлачи усаглашеност овога образложења са концепцијом Светог Августина с једне, и са одредбама Другог сабора у Лиону и у Фиренци с друге стране. („La Clarification sur la procession du Saint–Esprit et l’enseignement du concile de Florence“, Irenikon, 68, 1995, стр. 503).

[58] Видети J. –M. Garrigues, „Reflexions d’un theologien sur le Filioque“, стр. 289–298

[59] „Clarification“, стр. 944a.

[60] Ibid. Наше подвлачење.

[61] Ibid.

[62] Разјашњење наводи Светог Јована Дамаскина, стр. 944a.

[63] „La Clarification sur la procession du Saint–Esprit et l’enseignement du concile de Florence“, стр.501–506.

[64] „Clarification“, стр. 944a.

[65] Ibid

[66] Ibid.

[67] Ibid, стр. 944b.

[68] Th. Pol., X, PG, 91, 133D–136c.

[69] Видети *infra* и опсежно тумачење писања Светог Максима Исповедника изнесено у нашој књизи *Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998, друго поглавље: „La question du Filioque“.

[70] „Du personnalisme en pneumatologie“, стр.20.

[71] На пример, Свети Јован Дамаскин употребљава ?????????? да би означио долажење Светог Духа, полагањем од Оца, кроз Сина, у икономијском смислу (*De fide orth.* I, 12, PTS 12, стр. 36), исто као и Свети Максим Исповедник (*Thal.* LXII, PG 90, 672C, CCSG 22, стр. 155). Израз може имати још једна знатно шири смисао, како то подвлачи Свети Григорије Палама наводећи одломке из Светог Писма, где је реч употребљена у најразличитијим значењима (*Traites apodictiques* II, 73–74).

[72] Тако, не само да Свети Кирило Александријски држи да је ?????????? истозначно са ?????????? (Ер., IV, PG 77, 316D) него и Светитељ Григорије Богослов употребљава ?????????? да изрази како Свети Дух има једино од Оца своје личносно постојање (*Disc.*, XX, 11, SC 279, стр. 78; XXX, 19, SC 250, стр. 266; XXXIX, 12, SC 3589, стр. 174), исто као и Свети Кирил Александријски (*loc. cit.*).

[73] „Du personnalisme en pneumatologie“, стр. 22.

[74] *Le mystere du Pere*, Paris 1973, стр. 59–130. Видети А. De Halleux, „Du personnalisme en pneumatologie“, стр. 23: „Чини се да о. Гариг дугује своју погрдну оцену о кападокијском богословљу п. Ле Гију, који је и сам делимично надахнут ставом о. А. Малеа (А. Malet) о Светом Томи Аквинском.

[75] Могли бисмо се, међутим, запитати у којој мери Тријадологија Тертулијанова, разрађена у главнини током његовог монотанистичког, ванцрквеног раздобља, има нормативно значење и за само латинско предање.

[76] Видети нашу књигу *Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et l'Occident* Paris 1998, друго поглавље: „La question du Filioque“.

[77] Видети *ibid.* Упозоравамо да је савремена критика установила да је Писмо Лава Великог Турибиусу од Астроге (*Denzinger* 284), којег као главни светоотачки узор редовно наводе приврженици Филиоквеа (као и Разјашњење), било састављено од стране неког кривотворитеља после сабора у Браги (563. г.) (видети А. Kustle, *Antipriscilliana*, Fribourg 1905, стр. 126, што се истиче и прихвата у уводу *Denzinger*284).

[78] Видети на пример: Свети Јован Дамаскин, *De fide orthodoxa*, I,8, PG 94, 817–820, PTS 12, стр. 24: „Једино Свети Дух који проиходи из суштине Оца, није рођен већ исходи“ (????? ?? ????? ?????????? ?? ??? ?????? ??? ?????? ?? ?????????? ?? ??????????????).“

[79] *Maxime le Confesseur*, Th. Pol., XXXIII, PG 91, 264A. *Jean Damascene De fide orth.*, III, 9, PG 94, 1016–1017, PTS 12 стр. 128.

[80] Могао би се још прибележити шта поводом овога вели Владимир Лоски; „Ако личности постоје, то је управо због тога што имају природу; и само њихово исхођење састоји се у томе што се природа добија од Оца“ (*Theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, стр. 61).

[81] Код Светога Василија Кесаријскога Ер., XXXVIII, 4, ed. Courtonne, t. I, стр. 85.

[82] Видети на пример *Gregoire de Nazianze*, *Disc.*, XX, 7, SC 270, стр. 70; XXI, 14, SC 250, стр. 302–304.

[83] Тако Свети Јован Дамаскин пише: „Отац самим Собом има битије и не има од некога другога ништа од онога што има, напротив, Он је извор и начело за све њихове природе и начине постојања (.

. . .). Дакле, све оно што имају Син и Дух, као и сама њихова битија, они то имају од Оца“ (De fide orth., I, 8, PTS 12, стр. 26).

[84] Имајући бесумње у виду једну теорију подударну са онима о. Гарига и Појашњење, коју, су истицали Латини његовога времена, Свети Марко Ефески постарао се да прецизира: „Није Син тај од кога Дух Свети има Своје постојање, нити пак прима Своје битије (??? ??? ??? ??? ??? ??? ??? ??? ??? ???), при чему се први израз односи на ипостас, а други на суштину (Conf. fidei, I, PO XVII, стр. 438 [300]).

[85] De Spir. Sanct., XVIII, 45, SC 17bis, стр. 408.

[86] Thal. LXIII, PG 90, 672C, CCSG 22, стр. 155

[87] Dial. contr. Manich., 5, PG 94. 1512B. PTS 22. стр. 354

[88] De fide orth. I, 12, PG 94, 848D–849A, PTS 12, стр. 36

[89] De Spir. Sanct. XVIII, 46, SC 17bis, стр. 408

[90] „Point de vue catholique sur la situation actuelle du probleme du Filioque“, стр. 170–171.

[91] Којера смо протумачили у нашем истраживању: Maxime le Confesseur, mediateur entre l’Orient et l’Occident, друго поглавље: „La question du Filioque“.

[92] Tha? , LXII, PG 90, 672C–D CCSG 22, стр. 155.

[93] Једно подробно тумачење овога списка, као и других списка Светога Максима Исповедника на исту тему, читалац ће пронаћи у нашој студији Maxime le Confesseur, mediateur entre l’Orient et l’Occident, chapitre 2: „La question du Filioque.“

[94] Видети наш чланак: „Nature et fonction de la theologie negative selon Denys l’Areopagite“, Le Messenger orthodoxe, 116, 1991, стр. 4–7.

[95] Dial. contr. Manich., 5 PG 94, 1510C–1512A, PTS 22, стр. 354

[96] Видети А. De Halleux, „’Manifeste par le Fils‘. Aux origines d’une formule pneumatologique“, Revue theologique de Louvain, 20, 1989, стр. 3–31, преузето у А. de Halleux, Patrologie et oecumenisme, Leuven, 1990, стр. 338–366.

[97] Видети А. De Halleux, „Cyrille, Theodoret et le Filioque“, Revue d’histoire ecclesiastique, 74, 1979, стр. 597–625.

[98] Како смо то показали у: Maxime le Confesseur mediateur entre l’Orient et l’Occident,: друго поглавље „La question du Filioque“.

[99] Тако су богослови свих вероисповести окупљени у Клингенталу (Klingenthal) (23.–27. маја 1979. г.) на подстицај „Foi et Constitution“ du С.О.Е., званично усвојили замисао коју је у саопштењу представљеном приликом тога сабрања свом снагом заступао о. Гариг, а по којој „Дух исходи од Оца који рађа Сина“. Позивајући се на тај скуп Оливије Клеман напомиње: „Чини се да је могућ један споразум када је реч у односима одувек једино–тројичним у Богу, што ће рећи да Дух исходи од Оца Синовог“ (L’Eglise orthodoxe, Paris 1991, стр. 57).

[100] Traités apodictiques, I, 21, ed. Christou, Suggrammata, t. 1, стр. 50-

[101] Pseudo–Denys, De divinis nominibus, II, 8, PG 3, 645C.

[102] Овај приговор већ је био упутио Латинима Свети Нил Кавасила у Sur la procession du Saint–Esprit I, 33.

[103] „Clarification“, стр. 944a.

[104] Видети особито подужа доказивања Светог Григорија Паламе у *Traites apodictiques*, I, 23, 26, 28, 32–37.

[105] Ово је небројено пута истакао и доказао Свети Григорије Палам против филиоквистичких латинских гледишта у *Traites apodictiques*, I, 7, 8, 11, 18, 23, 26, 28, 32, 33, 37; II, 20, 50, 52, 55, 56, 70, 75, 76, 81. Свети Григорије Палама позива се на поуке јелинских отаца који су му претходили, подсећајући нарочито на напомену о људским личностима Светог Григорија Ниског; „Узроци су многобројни и различити, али случај није исти онда када је реч о Светој Тројици. Јер има само једна личност, личност Оца, из Које је Син рођен, и из Које исходи Дух“ (*Ad Graecos Ex communibus notionibus*, PG 45, 180BC, GNO III, 1, стр.25).

[106] Овај приговор још се и више да применити на најстроже филиоквистичко поимање, по којему Свети Дух наводно добија заједно од Оца и од Сина не само божанску природу него и Своју ипостас.

[107] „Clarification“, стр. 943b.

[108] То је оно што спречава латинско богословље да извуче један овакав закључак и да поима поредак: Отац – Син – Свети Дух, као поредак порекла Личности (а не као поредак Његовога јављања, како је то у богословљу православном), који се као такав мора у потпуности поштовати.

[109] „Clarification“, стр. 942b–943a.

[110] *Thesaurus*, PG 75, 585A.

[111] „Clarification“, стр. 943a.

[112] Наше подвлачење.

[113] Навели смо их и протумачили извештај број у нашој студији *Maxime le Confesseur, mediateur entre l’Orient et l’Occident* Paris 1998, друго поглавље: „La question du Filioque“.

[114] Видети одлучну расправу А. De Halleux, „Cyrille, Theodoret et le Filioque *Revue d’histoire ecclesiastique*, 74, 1979, стр.597–625.

[115] Придружимо се њиховом мишљењу у тумачењима дела Светог Кирила која предлажемо у нашем истраживању *Maxime le Confesseur, mediateur entre l’Orient et l’Occident*, Paris 1998, друго поглавље: „La question du Filioque“.

[116] А. De Halleux, „Cyrille, Theodoret et le Filioque“, стр. 614; видети потанкост образлагања, стр. 614–617. Видети такође J. Meyendorff, „La procession du Saint-Esprit chez les Peres orientaux“, *Russie et chretiente*, 2, 1950, стр. 164–165. Свети Кирил иде до разумевања саме екпорезе у икономијском смислу (упореди А. De Halleux, *op. cit.*, стр.164–165).

[117] А. De Halleux, *op. cit.*, стр. 614. Ово тумачење потврђује објашњење о. Јована Мајендорфа, *op. cit.*, стр.164–165.

[118] А. De Halleux, *op. cit.*, стр. 616.

[119] Увод у *Cyrille d’Alexandrie, Dialogues sur la Trinite*, t. 1, SC 231, стр. 66.

[120] стр. 943a.

[121] Напомена 4, стр.945a.

[122] *Lettres a Serapion*, III, 1, PG 26, 625B.

[123] 624C–628A.

[124] *Lettres a Serapion*, III, 2, PG 26, 628A. Наше подвлачење

[125] Ibid, I, 20, PG 26, 577C–580A.

[126] Напомена 4, стр. 945a.

[127] 127. Traite du Saint–Esprit, 153, PG 34, 106A, SC 386, стр. 284–286.

[128] Напомена 2, стр. 944b–945a.

[129] De Trinitate, XII, PL 10, 471.

[130] Ibid., VIII, 20, PL 10, 250C–252A.

[131] De Spiritu Sancto, I, 11, 120, PL 16, 733A\762D.

[132] „Икономиско“ значење овог одломка поштено је признао Th. Camelot, који се, међутим, показује ватреним присталицом латинском о Филиоквеу („La tradition latine sur la procession du Saint–Esprit ’a Filio’ ou ’ab utroque“), стр. 185).

[134] Alias Serm., 62 (LXXV), 3, SC 74, стр. 146–147.

[135] Serm., 62 (LXXV), 3, SC 74, стр. 146–147.

[136] На ово се разликовање веома јасно наилази у следећој проповеди, где Свети Лав пише: „Педесетого дана по Васкрсу, десетого по Његовом Вознесењу, обећани и у нади очекивани Свети Дух изли се на ученике Христове. (. . .) Нека се дакле дарови Божији распростру по свим срцима“ (Serm., 63 (LXXVI), 1 SC 74, стр.149). Види такође *ibid.*, 4 стр. 151: „И сами блажени Апостоли, пре страсти Господњих не бејаху лишени Светог Духа, ните је ишта мање сила те добродетели била одсутна из дела Спаситељевих“.

[137] Видети такође Serm., 63 (LXXVI), 1, SC 74, стр. 149: „Неизмениво Божанство те блажене Свете Тројице јединито је у својој суштини, нераздељено у своме деловању (*indivisa in opere*), једнодушно у својој вољи, истоветно у својој сили, једнако у својој слави“. Cf *ibid.*, 3, стр. 151.

[138] „*Ex eo quod*“ веома јасно указује на суштину или на оно што је са њом у вези, а не на Личности као што преводилац издања Хришћански Извори оставља могућност да се нагађа, вероватно с намером погодовања једноме филиоквистичкоме тумачењу, нетачно преведећи: „полажењем од онога ко је Отац и Син“ (*loc.cit.*, p. 146).

[139] Оно што баш признаје о. Гариг, *Procession et ekporese du Saint–Esprit*, стр. 356.

[140] Наведимо као пример ову особиту напомену, када је Христос дунуо на Апостоле велећи им: „примите Духа Светог“, „Он отворено показиваше оно што им даде Својом издахњивањем (спирацијом) у тајни божанскога живота“ (*Cont. Max.*, XIV, 1, PL 42, 770).

[141] „*Clarification*“, стр. 944.

[142] De Trin., IV, 9, 12, PL 42, 896.

[143] *Ibid.*, VI, 5, 7, PL 42, 928.

[144] Serm., LXXI, 12, 18, PL 38, 463–464.

[145] *Ibid.*, 20, 33, PL 38, 463–464.

[146] „*Clarification*“ стр. 945b, напомена 11

[147] *Capita physica*, XXXVI, PG 150, 1144D–1145A.

[148] Видети потанко тумачење митрополита Амфилохија (Радовића) овога паламитскога обрасца, „*Saint Gregoire Palamas et la doctrine du Filioque*“, *Le Messager orthodoxe*, 110, 1989, стр. 76–79.

- [149] Видети J.Romanidis, Franks, Feudalism and Doctrine, Brookline, 1981, стр. 60–98.
- [150] Видети међу најпознатијим списима: De Trin., V, 14, PL 42, 921; XV 17, 29, PL 42, 1081; 26, 47, PL 42, 1094–1095; Tract. in lo., XCIX, 8, PL 35, 1890; 67, PL 35, 1888–1889; Contr. Max., II, XIV, 1, PL 42, 770–771.
- [151] Видети особито J. Romanidis, Franks, Romans, Feudalism and Doctrine, стр. 60–98.
- [152] Introduction a oeuvres de Saint Augustin, 15, La Trinite, Paris 1955, стр. 22
- [153] Спис наведен у напомени 37.
- [154] „Clarification“, стр. 943a
- [155] Maxime le Confesseur, mediateur entre l’Orient et l’Occident, друго поглавље: „La question du Filioque“.
- [156] Исповедање вере које по древноме обичају папе и патријарси упућују браћи епископима поводом својих избора.
- [157] Th. Pol., X= Lettre a Marin de Chypre, PG 91, 136AB.
- [158] Видети наше истраживање: Maxime le confesseur, mediateur entre l’Orient et l’Occident, друго поглавље: „La question du Filioque“.
- [159] Ibid
- [160] Како то запажа P. Placide Deseille, „Saint Augustin et le Filioque“, Messenger de l’exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale, 109–112, 1982, стр. 68–69.
- [161] Ad lo. diac., PL 129, 560–561A.
- [162] Th. Pol, X, PG 91, 136B
- [163] Напоменимо узгред да у једноме чланку објављеноме касније од Разјашњења, о. Гариг подсећа на „безизлазе схоластичкога филиоквистичкога доказивања“, не би ли се ваљаније посветио одбрани томистичке Тријадологије. („A la suite de la clarification romaine: le Filioque affranchi du „filioquisme“, Irenikon, 59, 1996, стр. 189–212).
- [164] „Clarification“, стр. 943b. Видети такође J. –M. Garrigues, „La Clarification sur la procession du Saint–Esprit et le concile de Florence“.
- [165] Видети A. Papadakis, Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory of Cyprus (1283–1289) New York 1983.
- [166] „La Clarification sur la procession du Saint–Esprit et le concile de Florence“, стр. 502.
- [167] Видети J. Romanidis, Franks, Romans, Feudalism and Doctrine, стр. 77 s.
- [168] Имамо у виду нарочито радове кардинала К. Журнеа (C. Journet) „Palamisme et thomisme“, Revue thomiste, 60, 1960, стр. 437–441, оца Р. А. de Halleux (видети особито „Du personnalisme en pneumatologie“, Revue theologique de Louvain, 6, 1975, стр. 3–30).