

Еразмо Бранковски

Универзитет у Београду

Православни богословски факултет

e-mail: erazmo.brankovski95@gmail.com

ХРИСТОЛОГИЈА РАНОГ НЕОХАЛКИДОНИЗМА У КОМЕНТАРИМА ЈОВАНА СКИТОПОЉСКОГ НА СПИСЕ ПСЕУДО-ДИОНИСИЈА

Апстракт: *Изазови са којима се Црква шестог века ухватила у коштац су превазилазили, како бројем, тако и комплексношћу, све са којима се суочавала у претходним столећима. На власти су се смењивали цареви прохалкидонци и промонофизити; јелинска улазила је у терминалну фазу обрачуна са хришћанством. Неоплатонски концепти су тежили да парирају хришћанским истинама на општем интелектуалном нивоу. У Римском Царству тињале су јереси савелијанства, несторијанства и аполинаријанства. Као бура се на Цркву, тек уоквирену у Халкидонски Орос, сручила јерес монофизитизма са својим корифејем, Севиром Антиохијским. Свим изазовима Црква раног Халкидона није одреговала систематски и чак се довело у питање правилно одговарање Цркве на нову, комплексније обликовану јерес. Халкидонска Црква је дала свој одговор: језик Халкидона морао се нужно помирити са Кирилом Александријским,¹ што је изискивало нове теолошке концепте. Ови концепти надоградње халкидонске вере су у једној речи сажети у појам неохалкидонства. Као неохалкидонац прве генерације, истакао се Јован, епископ Скитопоља, који је коментаришући списе Псеудо-Дионисија Ареопагита, поставио основе за систематски одговор Цркве на Севирову јерес и остале изазове. Управо су Јованови коментари на Ареопагитски корпус омогућиле Цркви каснију системску, неохалкидонску реакцију, пре свега, охристовељењем појма уипостазираности, али и афирмацијом Кириловог учења о теопасхизму. Јованово унапређење и одбрана халкидонске христологије кроз ове две сфере биће тежиште анализе рада.*

Кључне речи: *Јован Скитопољски, уипостазираност, теопасхизам, Кирило Александријски, неохалкидонизам.*

Увод

Халкидонски Сабор из 451. године у историји хришћанске Цркве представља својеврсну кулминацију вишевековних христолошких расправа које су потресале и утврђивале рану Цркву. Формулација две природе Бога Логоса довела је до (за сада) неповратних подела међу хришћанима источних римских провинција (Сирија, Палестина, Египат и Јерменија) и њиховог готово колективног одступања од Халкидона.

¹ Бранковски, 150.

Хришћанску Цркву очекивали су тешки и дугогодишњи сукоби са антихалкидонцима, нарочито у Сиро-палестини. У плејади хришћанских отаца који су се супротставили ширењу монофизитске јереси нарочито се издвојио Јован, епископ Скитопоља. За свог противника изабрао је несумњиво највећег међу монофизитским првацима - Севира Антиохијског. Јован Скитопољски је серијом теолошких дела указивао на проблеме са монофизитским вероисповедањем, наступајући са тачке беспоговорног халкидонизма. Сукоб двојице истакнутих теолога кулминирао је у њиховом коментарисању истог корпуса дела - Корпуса Псеудо-Дионисија Ареопагита. Будући да су Ареопагитски списи својом појавом и теолошком дубином оставили простор за тумачење, Јован Скитопољски и Севир Антиохијски одлучили су да ово капитално хришћанско дело, са предзнаком истакнутог ученика апостола Павла истумаче прохалкидонски, односно антихалкидонски. У сачуваном корпусу коментара Јована Скитопољског (који се погрешном традицијом дуго у целокупности приписивао Максиму Исповеднику, који је и сам дао допринос у писању коментара на Ареопагитике) постоји неколико веома важних места, која наговештавају не само чврсту халкидонску позицију, већ и надограђивање исте - неохалкидонство.

Циљ овог рада јесте управо изналажење ове теолошке финесе, тумачењем појма *ἐνυποστάτος* - (о)уличносћен. Кроз рад треба да се покаже халкидонска позиција Јована Скитопољског као сам почетак неохалкидонске Христологије, превасходно кроз контекст сукоба са монофизитима на просторима Сиро-палестине. Неохалкидонско учење Јована Скитопољског постаће стабилан курс одбране Халкидона у надолазећим вековима, од монофизитског, преко монотелитског па све до иконоборачког проблема. Конкретно учење које је Јован Скитопољски, као неохалкидонац прве генерације износио у одбрану Халкидона није сачувано у делима, будући да су многа изгубљена.² У самом раду неће се корпусни део у многоме ослањати на само тумачење појма уипостазираности у односу на остатак рада, који треба да читаоцима продуби стварност теолошко-философског поднебља у коме је стварао Јован Скитопољски. Тако ће сама концепција рада више представити теолошки контекст постхалкидонске и почетака неохалкидонске христологије, док ће централни појмови неопходни за концептуализацију рада бити представљени у централним поглављима рада.

Теолошки контекст настанка Дионисијанског Корпуса и коментара Јована Скитопољског

Халкидонски Сабор из 451. године утемељио је учење о две несливене природе у Христу. Сабор је са друге стране, неинтенциозно посејао тренутно семе раздора између посткириловске Александрије са једне стране, Константинопоља и Антиохије са друге, и напослетку Рима папе Лава, отворено оптуживаног за несторијанство. Присталице смењеног Диоскора, Кириловог наследника, сматрале су да Халкидон одступа од Кирилове формулације *једна природа Бога Логоса оваплоћена*. Ова Аполинаријева формулација је под именом Атанасија Великог дошла до Кирила³, који сам није сматрао да је она теолошки неподобна, управо због одсуства јасне дистинкције између појмова личности у Кападокијском смислу (*ὑπόστασις*), индивидуалног, јелинског схватања личности (*πρόσωπον*) и општег, детерминишућег појма природе (*φύσις*). Са друге стране, Аполинарије је јасно разликовао суштину (*οὐσία*) од природе.⁴ Аполинаријева суштину је

2 Rorem, Lamoreux, 17.

3 Ђаковац, 207.

4 Ђаковац, 216.

теоретски заузимала место халкидонске (Кападокијске) личности, те је са те стране под окриљем Кириловог ауторитета створен још већи јаз између Александринаца и Халкидонаца. Прохалкидонска струја успела је да се успостави у Александрији након Диоскора, међутим, тежиште сукоба са антихалкидонцима се пребацило на другу теолошко-културну сферу - у Сиро-палестину.

У Египту је црквена власт била строго централизована. Александријски патријарх је био изразито доминантан међу својим епископима, што су му, поред апостолског порекла епископске катедре, омогућавали и световни чиниоци: Александрија је према трговинском и културном значају била без премца у оријенталном делу римског света. Административна подела царства условила је да провинција Египат буде тешко зависна од Александрије и њене трговине. Са утврђеном административном, економском и интелектуалном доминацијом, црквени ауторитет Александрије се сам по себи истицао. Дакле, александријски патријарх имао је непосредан и неоспорив утицај на своје епископе, тако да се црквени интелект Египта нашао у стању кохезије. Не треба занемарити и монашку сферу утицаја Александрије на остатак римског истока. Наиме, монаштво је из своје египатске колевке интензивно почело да се шири најпре према Палестини, где су многа Света места утицала на кристалисање свести монашког аскетизма и ватреног чувања вере.⁵ Тако је међу монаштвом почео интензивно да се шири утицај теопасхизма, будући да је Кирил Александријски иступао као велики заштитник монаштва, које му је, како у Египту, тако и у Сиро-палестини исказивало отворену наклоност. Са друге стране, црквена организација у Антиохији била је све осим централизована. Неколико великих верских центара се истицало под јурисдикцијом антиохијске столице, попут Едесе, Низибиде и Селевкије. Антиохијски патријарх није имао ону силу и власт попут свог теолошког такмаца у Александрији. О релативно лабавој концентрацији патријарховог ауторитета у Сирији говори податак о рецепцији Халкидона. Наиме, док су централни и западни Сиријски крајеви, традиционално окренути сепаратизму одбијале Халкидон у самом почетку, тако су гранични крајеви сиријске провинције, под сталном претњом и утицајем Персијанаца, половично прихватили Халкидон.⁶ Неки погранични крајеви су, у изражавању своје оданости Римском царству, прихватили Халкидон, док су неки од истих, под утицајем несторијанске цркве која је несметано деловала у Персији,⁷ представљали одлучне противнике Четвртог васељенског сабора.⁸ Одлучан отпор Халкидону је и у Сирији, као и у Палестини, али и Египту, углавном пружало монаштво.⁹

Протохалкидонски оци су покушали да учење сабора потврде у својим локалним црквама. Однос Римљана према источним провинцијама, како администрације тако и војске (у то време полуварварске, тешко зависне од плаћеника) само је отежавао халкидонским оцима да примене одлуке сабора на својој територији.¹⁰ Монофизитско учење се силом прилика прелило у символ отпора према Римском царству. Позиција Халкидона се у сукобу са монофизитима (којима ни на самом сабору није поклањана толика пажња као несторијанцима) морала се одржати, међутим, уз одређене измене. Теолошку терминологију требало је искристалисати, а већ уврежене монофизитске трактате оспорити. О самим корацима халкидонских отаца непосредно после сабора у

5 Leuenberger-Wenger, 405.

6 Louth, 107.

7 Сармин, 147.

8 Leuenberger-Wenger, 405.

9 Viezure, 134.

10 Louth, 111.

конфронтирацији са монофизитима нема прецизних података. Први релевантни подаци о супротстављању монофизитима су управо претходно поменути списи двојице Јована, Јована Граматика и Јована Скитопољског. Овај временски вакуум од око 50 година, где није било системског изложења Халкидона у конфронтирацији са монофизитима, представља круцијалну пропуштену прилику да се монофизитски проблем реши у зачетку - пре Севира Антиохијског. Ствар је додатно погоршао тзв. *Енотикон* цара Зенона из 482. године, који је имао за циљ да помири монофизите и халкидонце.¹¹ Енотикон није сам по себи нудио конкретан теолошко решење, већ тежио да одлуке Халкидона не буду опште обавезујуће, бивајући пријемчив монофизитима. Напоследку, Енотикон су одбили и халкидонци и монофизити¹². Теолошки ауторитети у Палестини, пре свих Свети Сава Освећени (веома близак са Јованом Скитопољским).¹³

Бранитељи Халкидона су се са теолошке стране нашли у незавидној позицији, посебно на просторима Сиро-палестине. Основне тезе које је требало потврдити као православне јесте инсистирање папе Лава на две природе као православно, и Кирилову *једну природу* као халкидонску. Велики проблем представљали су Кирилови анатемизми упућени Несторију, посебно други и трећи:

(2) Ако неко не исповеда (= не признаје) да се с телом сјединио по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) Логос Бога Оца - и да је Један Христос са Својим телом, Он исти и Бог и уједно Човек - нека је анатема.¹⁴

(3) Ако неко у Христу раздјељује ипостаси (τὰς ὑποστάσεις) после сједињења, а само их придодaje здружењу по достојанству, то јест по власти и господству, а не већма по природном сједињењу (καθ' ἕνωσιν φυσικῆν) – нека је анатема.¹⁵

Оба анатемизма су, како се види, упућена стриктном несторијанству. Мањкавост Кириловог језика најбоље је изражена овде, где је терминологија Кападокијаца могла на Сабору да дође у позицију превласти у односу на монофизитство, а у Халкидонском духу, неодустајући од осуде несторијанства. Сједињење по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) не може се само термилошки заменити за природу (φύσις). Сједињење по личности се праволинијском аналогijом поставља насупрот сједињења по природи. Две Несторијеве природе имплицирају две личности које се сједињују, два Христа Логоса. Да би се избегао отворени несторијанизам, халкидонски оци су настојали да помире по сваку цену Кирила и постојање две природе након сједињења.¹⁶ Ипостасно сједињење је дакле, требало поставити у сферу изнад природног.

Ово су успели управо претече неохлакидонства, Јован Граматик (из Кесарије Палестинске) и Јован Скитопољски. Да би се стекла комплетна слика термилошке ревизије Халкидонског Ороса у циљу његовог усаглашавања са Кирилом, треба обрадити кључни појам *ипостазираности*, док ће се у потоњим поглављима начинити анализа теологије Јована Скитопољског као претече неохлакидонства, а кроз његове коментаре на Ареопагитске списе.

11 McGuckin, 241.

12 Посебно је Севинова група била склона осуди Енотикона, по мишљењу Џона Мек Гакина: „The ‘Theopaschite Confession’ (Text and Historical Context): a Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 35, 1984. 244. За разлику од Севиноваца, већина у александријској вишој јерархији је била спрема да прихвати Енотикон као потврду Кириловог исповедања. Александринци су ипак, због изразитог антинесторијанског расположења одбацили Енотикон.

13 Leontius, 24.

14 3.Нест, 2.

15 3.Нест, 3.

16 Бранковски, 150.

Постхалкидонска христологија на просторима Сиро-палестине као увод у неохалкидонство

Настанак Ареопагитика се данас сасвим поуздано може сместити најкасније у прве године петог века. Око ове тезе сагласни су еминентни аутори попут Пола Рорема, Ендруа Лаута, Џона Дилона и Вилиама Риордана. Дела се не могу датирати на крај петог века, будући да се у хришћанској литератури помињу тек у расправи између северојана и халкидонаца 531-2.¹⁷ године. Северојани су у контексту монофизитског исповедања једне природе и енергије у Христу навели као ауторитет Дионисија Ареопагита, на шта су Халкидонци навели примедбу да такво дело њима није познато из искуства ранијих отаца.¹⁸ С друге стране, богочовечанска енергија присутна је у концептима Плотина и Јамвлиха, кроз изражавање теургије. Теургија као дело богова бива покренуто једном јединственом енергијом, било да се ради о божанском деловању на свет, или пак, утицају божанстава на свет посредством човека¹⁹. Овде дискурзивно треба поменути да је теургија постала једно од великих философских попршта сукоба између хришћанства и неоплатонизма. Осим конфронтације, концепт теургије указује на релацију између неоплатонизма и Ареопагитских списа, али и теологије шестог века. Концепт теургије управо је развила александријска философска школа, док је са хришћанске стране, теургија постала један од богословских аргумената александријске (монофизитске) теологије. Будући да су код неоплатоничара Јамвлих и Плотин говорили о теургији као једном сложеном богоделовању²⁰, непосредном или посредном (кроз човека), аналогија се може повући са ареопагитским концептом једне богочовечанске енергије.²¹

Ситуација на пољу религије у Римском царству била је више него турбулентна. Хришћанство је тек усвојило Ефески сабор из 431. године, осудивши Несторија, чиме су пољуљане позиције антиохијске теолошке мисли као доминантне. Ауторитет Кирила Александријског се није доводио у питање. Идући у крајност при слеђењу Кирилове формулације о једној природи Христа оваплоћеној, александринци, али и антиохијци, пре свега монаси, почели су да усвајају строге монофизитске ставове. На западу, ауторитет Константинопоља пољуљан је Несторијевим свргнућем, док је Рим задржао своју примарну позицију. На Халкидонском сабору било је импликација од стране александријске делегације о наводном римском пронесторијанизму, што се задржало и на почетку петог века.²² Не може се пренебрегнути чињеница да је семитски и коптски исток

17 Јустинијан је у поменутим годинама приводио крају рат са Сасанидима, и већ почео да прави планове за освајање западних територија. Свестан проблема које би могла да узрокује дубока верска подела у источним провинцијама, он је сазвао по петорицу епископа са обе стране, и покушао да их наведе да усагласе своја учења. Сам састанак није уродио плодом, осим што се на њему први пут расправљало о Ареопагитским списима.

18 Riordan, 15.

19 Corrigan, 235; Rappe, 231.

20 Плотин и Јамвлих су, иако били у раскораку са својим виђењима теургије. Јамвлих инсистира на једнообразју богоделовања, док Плотин инсистира на неузрокованости дела душе, што потенцијално значи да Јамвлихова теургија има више додирних тачака са хришћанством. Јамвлихова душа није део Платонове оригиналне онтолошке тријаде, будући да сама по себи не претпоставља самобитије. (Corrigan, 234; Rappe, 15.)

21 Богочовечанска енергија - θεαυδρικὴ ἐνέργεια, је ултимативни аргумент Севира Антиохијског за његово монофизитско тумачење Псеудо-Дионисија. Јованово виђење овог Псеудо-Дионисијевог концепта (Ер.4. 1072С) биће изложено у закључном поглављу, у корелацији са теолошким настављањем његове теологије, од стране Максима Исповедника.

22 Leuenberger-Wenger, 401.

гледао неблагонаклоно на доминантан положај јелинске јерархије. На паралелном плану са отпором сепаратистичког истока према централним провинцијама, јавио се на еклисијалном плану један вид отпора монаштва према вишем клиру. Ове подударности добијају на значају када се узме у обзир да су окосницу струје која је одбила Халкидон чинили монаси, о чему ће касније бити више речи. Уз ове разлоге треба додати начин имплементације одлука Халкидонског сабора на истоку, које су укључивале репресије тадашњег цара Маркијана над семитским и коптским становништвом, што је само појачало анимозитет проалександријских епископа и гурнуло их дубље ка монофизитизму, не само као одбрани Кириловог учења од блажег облика несторијанства, како су они гледали на Халкидон, већ и као врсти отпора источних цркава од репресивне царске власти.

Што се других јеретичких покрета тиче, несторијанци су били нарочито активни на крајњем истоку империје, у Месопотамији и источној Сирији. Они су свој утицај пренели у Сасанидску Персију²³, са којом су Римљани намеравали да учине трајни мир, чим се рат приведе крају. Потенцијална опасност од непријатељски расположеног становништва на источним границама, док би он био заокупљен долазећим ратовима на западу, није могла да промакне Јустинијану. Зато је на црквеном плану Јустинијан подржао Халкидонски сабор, док је са друге стране повластицама покушавао да придобије монофизите. Недефинисана царска политика у многоме је оставила протагонисте теолошког сукоба, еминентне представнике обе стране, да теолошким аргументима покушају да реше своју ситуацију.

У Палестини је постојао отпор према Халкидону, углавном од стране монаштва. Виши клир је морао бити задовољан саборским одлукама да се Јерусалимска катедра уздигне у част патријаршије. Међутим, јерусалимски патријарси почињу у чешћем маниру да стају на страну монофизита, почевши од Јувеналија. У Палестини раног шестог века преплићу се утицаји: монофизитске струје из Александрије, која се преко монаштва шири дуж источне римске границе; отвореног несторијанства које је било снажно утемељено у Киликији; присталица Халкидона, који су, нарочито међу епископима, настојали да одрже одлуке сабора на својој територији. Уз константна теолошка превирања, народне масе су биле под константним страхом од инвазије Сасанида, са којима је Римско царство заратило већ у трећој декади шестог века. С друге стране, Акакијев раскол (484-519). Је у уводним годинама шестог века подразумевао жесток политички притисак на халкидонске оце, од стране царева промонофизита (Зенона и Анастасија).

Са политичко-философске стране, тло за настанак Ареопагитских списа било је више него плодно, али и испоставиће се, насушно за очување Цркве. Римско-јелински свет се почетком шестог века налазио у периоду војно-политичке, али и религијско-културолошке прекратнице. Јустинијанови ратови освајања на западу, са тежњом да се некадашње западне провинције Римског царства поново доведу под власт Римљана, потпуно су окупирали политичку стварност шестог века. Римски генерали Велизар и Нарсес су остварили позамашне подухвате на војном плану, чији је дефинитивно највећи успех повратак Италије под римску заставу. Ипак, Јустинијанова освајања, испоставиће се, представљају почетак не нове ере великог Римског царства, већ помпезан крај античког царства, на чије ће место доћи искристалисано Источно Римско царство, ограничено на своју вековну, источну сферу деловања.

На културном нивоу, војно-политичка ерозија Римског царства након Јустинијана означавала је са једне стране ерозију утицаја јелинске културе на западу, али

23 Сармин, 147.

и на Истоку који ће системски пасти под Арабљане тридесетих година седмог века. Заузет ратовима, цар није могао да усмери довољно пажње на религијско-философску сферу римско-јелинског друштва, које се суочавало са два велика проблема: местом паганске миленијумске јелинске философије у хришћанском царству, те христолошким расправама које су у шестом веку добиле својеврсну кулминацију.

Утицај неоплатонизма на обликовање Псеудо-Дионисијеве христологије

Јелинска философија је представљала интелектуални основ јелинског друштва, које је у другом столећу пре Христа потпуно инкорпорирано у тадашњу Римску републику. Јелинска философија се неоспорено наметнула као доминантни чинилац интелектуалне сфере римског света. Диверзитет философског учења се у сопственом термилошком контексту²⁴ апсолутно дозвољава и несметано се одржава без обзира на актуелне философске трендове. Шести век је јелинство затекао у процесу хармонизовања аристотелизма са платонизмом, са потоњим као доминантним чиниоцем. Крај петог и почетак шестог века донео је прилично искристалисану ситуацију на јелинском интелектуалном пољу. Атинска и Александријска философска школа имале су апсолутни доминат над философском мишљу римског света. Ове школе су доминантно заговарале полимеризацију мисли два велика философа у један философски конгломерат - неоплатонизам.

Међу савременим истраживачима не постоји јединствено мишљење о хармонијалној тенденцији између Платона и Аристотела као одређујуће тачке неоплатонизма. Како тенденција овог поглавља није системско изложење неоплатонске философије, већ увод у објашњење њеног утицаја на хришћанство, конкретно у списима Псеудо-Дионисија (с ограничењем на онај концепт који је у својој христолошкој мисли искористио Јован Скитополски), аутор рада ће се ограничити на суштинске концепте неоплатонизма садржане у овим хришћанским списима раног шестог века.

Неоплатонизам у позној Римској империји - настанак и опстанак

Паулина Ремс је у својој студији изложила тезу о пролазу основног платонизма кроз две фазе као суштинско задржавање Платонових идеја кроз потоња тумачења других философских система. Ремс избегава да неоплатонизам окарактерише као аристотеловски платонизам, иако не оспорава тенденцију самих неоплатониста, пре свих Јамблиха и Амонија, да се постигне хармонија између учења Платона и Аристотела. Као заговорнике Аристотелове мисли коју треба ускладити са платонизмом истиче пре свега медиоплатоничаре, али и неке од неоплатоничара, попут Порфирија, али донекле и Плотина. Ричард Валис са друге стране, отворено говори о аристотелизацији средњег платонизма кад говори о појму неоплатонизма. Хармонизацијом се бавио и Илстро Адот у свом делу *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonisation of Aristotle and Plato*, Leiden-Boston; Brill, 2015, према чијем је мишљењу хармонизација заправо реинтерпретација Платона кроз Аристотеловски дух, али и дух других философских школа.²⁵ Адот излаже сопствену сублимацију неоплатонизма као основних Платонових

24 Термин *φιλοσοφία* сам по себи указује на неумитну тенденцију негирања онтолошке коезистенције са хришћанством. Философија у сопственој термилошкој концепцији истину потискује у односу на љубав према мудрости. Хришћанство као философски концепт апсолутну истину - Једног Бога Тројицу апсолутно претпоставља мудровању.

25 Hadot, 54-172.

концепата тумаченим у духу питагорејства и аристотелизма, будући да су се у самој Платоновој Академији у Атини сем Платонове, изучавала и дела других философа. Тако су нове генерације философа, упознате са Аристотелом и неопитагорејством, ове концепте примењивали на Платона, градећи комплекснију философску поставку - неоплатонизам. Моменат философске егзегезе платонизма кроз интелектуалне концепте других учења важан је при обликовању слике онога што се у шестом веку дешавало на пољу црквене мисли.

Кратак осврт на историју неоплатонизма - Александрија и Атина

У пуном смислу речи неоплатонизам је стасао у трећем веку у Александрији, одакле је 245. Године Плотин прешао у Рим.²⁶ Из Рима се неоплатонизам преселио у Атину. Доминантни питагорејски, али и стоички правац тадашње јелинске интелектуалне сфере утицао је на преобликовање средњег платонизма управо утицајем ових философских учења у Платоново учење. Већ од четвртог века паганска јелинска философија улази у равноправни сукоб са бујајућим хришћанством које се рапидно шири империјом. Царски закони од Константина Великог до Јустинијана директно фаворизују хришћанство насупрот паганизму, те се философија налази у константном опадању. Атинска школа све више губи на престижу, те се философско тежиште империје све више помера у Александрију. Након смрти Прокла²⁷ 485. године Атинска академија трпи знатан пад квалитета наставе и престижа. Дефинитивну доминацију Александрије над Атином потврђује чињеница да је великог атинског учитеља Зенодота на катедри наследио александринац Дамаскије. Сам Дамаскије је следио учење александријског учитеља Амонија, те је александријска мисао постала од овог времена саставни део Атинске академије. Тако је Александријски неоплатонизам постао саставни део мисли сваког значајног јелинског философа.

Дамаскијев наследник био је други александријски интелектуалац, Симплиције. Са Симплицијем почиње последња фаза неоплатонизма, која има своје увирање у значајном александријском мислиоцу Јовану Филопону.²⁸ Два Александринца на челу Атинске академије неповратно су уздигли углед престонице Египта као центра науке тадашњег познатог света. Брзи пад престижа атинског седишта произвео је, као реакцију, успон александријске школе, која је постала центар Ово пак, није директна последица преовлађујућег интелекта александријских философа, већ модус вивенди који су александријски неоплатоничари пронашли у свом граду и сфери деловања. Наиме, поред философске школе, у Александрији је постојала и хришћанска егзегетска школа.²⁹ Тамошњи епископи показивали су довољну толеранцију према јелинистима, те је у овом изнуђеном саживоту, неоплатонизам почео да делује на хришћанство и обрнуто. С друге стране, за разлику од Атинске академије, која је егзистенцијално зависила од имовинског стања својих ученика и предавача, Александријска школа је царском инвеституром Марка Аурелија била финансирана као државни пројекат.³⁰ Александрија већ од смрти Прокла 485. Године полако почиње да потискује Атину, и управо је суживот са

26 Remes, 1.

27 Према мишљењу Стивена Герша, које је навео Риордан у својој књизи, сам писац Ареопагитских списа је био Проклов ученик. Ендру Лаут оспорава ову тврдњу, међутим потврђује осетан утицај неоплатонизма у Ареопагитикама.

28 Remes, 32.

29 Hadot, 24.

30 Hadot, 23.

хришћанима омогућио Александријској школи да избегне затварање које је задесило Академију 529. године.

Утицај неоплатонизма на Ареопагитски корпус у контексту појма уипостазираности

Проблем зла представља велики изазов за неоплатоничаре. Сам проблем се прелива на теолошку сферу, будући да се посебно концепти Прокла, прожимају кроз Ареопагитике. Остаје нејасно у коликој мери је Прокло утицао на писца Ареопагитика, међутим, утицај на Псеудо-Дионисијево становиште о злу је апсолутно неоспоран. Да би се стекао увид у неоплатонско поимање зла и пренела се рефлексија на Ареопагитски корпус, потребно је анализирати Проклов трактат *Природа и порекло зла*. Кроз анализу овог трактата, поимање се утицај неоплатонистичких концепата на хришћанску мисао шестог века, будући да ће се проблем Узрока пренети на потоње богословске спорове.

Прокло се на самом почетку свог трактата пита да ли је зло постојеће, и ако јесте, да ли је условљено или је пак, независно од стварања, као Неспознаје.³¹ Прокло поставља тезу да зло постоји само по себи. Узрок зла, ако је оно постојеће, требало би да буде првоузрок, а то је први принцип - Добро.³² Пошто је добро по својој бити све оно што зло није, Прокло поставља тезу о немогућности да зло настане из доброг. Ово образлаже постављањем паралеле. Ако би светлост била првоузрок, тама не би могла да учествује у постојању, будући да са првоузроком не дели ништа од свог постојања. По овом принципу, зло нема основ да постоји, будући да, ако је створено од доброг, само добро негира своје постојање стварањем непричасног и антагоног чиниоца.³³ Потврђивање зла као постојећег доводи у питање једну од две поставке: да је Добро, а не Један, првоузрок свега, те да бивајући првоузрок, аутоматски све што је створено од добра, или јесте по природи добро, или жели да учествује у добру. Друга поставка која би се довела у питање јесте појам свеобухватности добра као стварајућег принципа. Зло, ако би постојало, морало би на трансцендентном нивоу да се изједначи са Добрим, што би довело до постојања два принципа стварања, а то је на нивоу Проклово трансценденталног система неодрживо. Према Проклу, Један, или Добро, је принцип који исходи Битије. Заједно са Битијем, Један исходи живот, а сви заједно учествују у стварању душе. Један, Битије и Живот сапостоје као савршени, у савршеном односу јединства. Будући да зло према овом Прокловом систему не може да се дефинише као стварајући принцип, будући да би својим битијем нарушило савршенство односа неспознајних начела, Прокло је одлучио да понуди коначно објашњење постојања зла.

Не желећи да одступи од сопственог система једног узрока свега, Прокло поставља концепт примарног добра и примарног зла, те њихових секундарних пројава. Прокло поставља тезу о Примарном Злу, које је апсолутно различито од доброг, како трансцендентно доминира Небитијем. Са друге стране, Добро је изнад Битија. Секундарно, пак, зло није потпуно непричасно добру, будући да из трансцендентног прелази у когнитивно. Сваки човек у себи има добре и лоше особине (аналогично са Аристотеловим системом врлина је потврда утицаја Аристотела на Прокла), те добро у човеку сапостоји са злом.³⁴ Јединство човека је неспорно, тако да би постојање оба принципа у човеку довело до одвајања човекове личности, будући да само један принцип

31 Procl.FD 2, 346.

32 Procl.FD 2, 346.

33 Procl.FD 2, 346.

34 Procl.FD 33, 355.

може бити стварајући. Прокло оспорава став о примарним принципима, те на крају поставља финални облик своје теорије: Добро је мера, ред и одредница свих ствари. Зло је са друге стране одсуство тога. Зло дакле, не негира добро по антагонизму битија, већ представља одсуство доброг.³⁵ Тако да, на когнитивном нивоу, али посредно и на трансцендентном, Прокло признаје постојање зла у сфери одсуства добра. Ово се најочигледније рефлектује у когнитивном спектру, будући да човек на дневном нивоу бира између добра и зла, те тако бирајући зло заправо окреће леђа добром, и тако зло бива.³⁶ Како је зло узроковано одсуством добра, које само по себи својим деловањем не узрокује зло, само зло се не може посматрати као стварајући принцип, већ као условљен.³⁷ Напослетку, оно што се са сигурношћу може извести као закључак из Прокловог трактата, јесте тенденција одређења постојања код свих бивајућих ствари. Добро, као првоузрок, постоји не као општи, неодређени принцип, већ је јасно одређен конкретним битијем, постојањем. Зло са друге стране, представља нус-продукт доласка света у битије, будући да се зло појављује ван битија у свом паралелном систему не-битија.³⁸ Пресликавањем одреднице постојања нечег (неког) постојећег на хришћанску мисао, добија се сублимација неоплатонизма и хришћанства у делима Псеудо-Дионисија Ареопагита. Еминентни изучаваоци дела Псеудо-Дионисија Ареопагита³⁹ се махом слажу константујући да је Псеудо-Дионисије Ареопагит био потпуно ослоњен на Прокла при сопственој дефиницији зла. Према Псеудо-Дионисију, Добро као првоузрок не може да створи зло. Зло се пројављује као одсуство Добра, и као такво нема сопствено, независно постојање у свету. Не постоји принцип који својеволно ствара зло, будући да Провпринцип, Добро, никако не може да буде принцип стварања зла. Говорити о двоструким принципима стварања је немогуће у хришћанској мисли, будући да је Првопринцип *ипостасан*, те би свако умовање о два принципа стварања водило у многобоштво. Зло дакле, код Псеудо-Дионисија, као и код Прокла, не постоји само од себе, већ када је условљено (одсуством) Добра.⁴⁰ Поштујући онтолошку монархију, Псеудо-Дионисије користи врло важне појмове при дефинисању онтолошког статуса зла:

Διὸ οὐτὲ ὑλόστασιν εἶχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρῦλοστασιν τοῦ ἀγαθοῦ ἐνεκα καιοῦς ἑαυτοῦ γινόμενον.⁴¹

Зло није бивајуће (ипостасно постојеће) по себи, већ је непостојеће (неипостасно, ванипостасно) према Добру, јер од њега се ствара.

Постављање ипостаси у онтолошку предност у односу на све остало само је основно полазиште христологије Јована Скитополског. Питање ипостасности ствари, принципа и напослетку створених бића, али и самог Бога, отвара Скитополском простор у терминолошкој концепцији надилажења поставке о једној природи. Наиме, Јован

35 Procl.FD 32, 355.

36 Procl.FD 33, 356.

37 Procl.FD 51, 358.

38 Remes, 94.

39 При изради рада, те конкретној обради самог дела Псеудо-Дионисија Ареопагита коришћена су следећа дела: Paul Rorem, *The Dionysian Mystical Theology*, Minneapolis; Fortress Press, 2015; Christian Schäfer, *Philosophy of Dionysius the Areopagite – an introduction to the structure and the content of the treatise On the divine names*, Brill-Leiden-Boston; 2006; Eric David Perl, *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York; State University of New York Press, 2007; Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, London-New York; 1989; Wear, Sarah Klitenic; John Dillon. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition - Despoiling the Hellenes*, Bodmin, Cornwall; MPG Books Ltd, 2007.

40 Wear, 77.

41 DN 177 (732C)

Скитополски користи речитативне одреднице како би исказао онтолошку доминантност личности, а следећи Кападокијце. Све што је створено мора бити ипостасно, будући да основни принцип (на трагу неоплатонског Једног, првоузрока свега) јесте ипостас, али не ипостасан. Бог Отац је као првоначалник ипостас, јер је Његова ипостас извор божанства рађајућег Сина и исходећег Духа Светог. Наиме, ипостас се поставља изнад суштине, а самим тим и изнад свих природних и ванприродних димензија.

Коментари Јована Скитополског и халкидонска христологија

Први пут се већ четрдесетих година шестог века Корпус Псеудо-Дионисија појављује са интегрисаним коментарима Јована Скитополског. Савремену компилацију коментара приредио је најпре Мињ у својој серији *Patrologia Graeca*, док је најновија редакција дело Бет Регине Сухле, која је јасно дистинговала коменатаре Скитополског од коментара Максима Исповедника. Једнако важно Јованово дело јесте и *Пролог* који је написао за Ареопагитике које је коментарисао. Датирање схолија и пролога су дуго били ствар дебате међу модерним истраживачима. Бет Регина Сухла се, за разлику од фон Валтзара, Пола Рорема и Карла Мазучија одлучује за широк опус. Према њеном датирању, схолије и пролог су настали у периоду између 536-543, чему и аутор рада нагиње.⁴² Рорем и Мазучи имају сличне претпоставке, док сво торје аутора одлучно одбацују Балтазарову тврдњу да се Јованов схоластички рад може сместити пре 520. Године.⁴³ Јован Скитополски је као халкидонац, философ и апологета⁴⁴ схватао значај заустављања монофизитства у његовом зачетку. Почетно одбијање Халкидона од стране тзв. „Кириловаца”, на челу са Диоскоровим ученицима (са становишта анимозитета на релацији Александрија-Антиохија) прерасло је у свеукупно одбијање Источних Цркава да се повинују одредбама Константинопоља. Александријски Кирилов речник врло брзо су усвојили Антиохијци на челу са Севиром. Корен овога треба тражити управо у чињеници да је стојер монофизитизма представљала формулација *Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σαρκοποιητήν* која се традиционално приписивала Кирилу - заправо дело Аполинарија Лаодикијског.⁴⁵ Овај фалсификат управо је разобличио Јован Скитополски, и настојао да делује апологетским радом у корист Халкидона. Да би се зауставио полет монофизитизма, било је потребно најпре оспорити Севира, али са њим и Несторија и Аполинарија,⁴⁶ како би свеобухватан одговор Халкидона искристалисао исповедање две

42 Бранковски, 149.

43 Suchla, 207.

44 Suchla, 205.

45 Rorem, Lamoreux, 128.

46 О личности Јована Скитополског неће бити подробније анализе у овом раду, већ ће се начинити кратак осврт. Како у теолошкој традицији апологетике постоје две личности из шестог века под именом Јован Скитополски - Јован схоластик и Јован епископ, те је Црква дуго сматрала да се ради о две особе. Међутим, новија истраживања која су спроведена у Италији недвосмислено заступају став да се ради о истој особи, која је била епископ Скитопоља. Наиме, Алберто Нигра је серијом истраживања дошао до закључка да су епископ и схоластик заправо исти хришћански писац, нарочито у делу: *Il Pensiero Cristologico-Trinitario di Giovanni di Scitopolo*, Roma; Institutum Patristicum Augustinianum, 2019. Ово становиште потврдио је Пиетро Подолак („Giovanni di Scitopoli interprete del corpus Dionysiacum”, *Augustinianum* 47/2, 2007, 335-386), а са њим и најеминентнији изучаваоци дела Јована Скитополског на енглеском говорном подручју - Пол Рорем и Џон Ламор (John of Scythopolis and the Dionysian Corpus Annotating the Areopagite, Oxford; Oxford University Press, 1998). Бет Регина Сухла, аутор савременог критичког издања текста Псеудо-Дионисијевог корпуса, такође сматра да су Јован Схоластик и Јован епископ, иста особа. Већ у свом делу „John

природе и једне личности као недвосмислени став постхалкидонске Цркве. О апологетском делу Скитополског неће бити подробније анализе у овом поглављу, већ ће у фокусу бити садржина његових коментара на Ареопагитике.

Пролог

Пролог Јована Скитополског на коментарисане Ареопагитике има двојаку улогу. Прво, Скитополски настоји да потврди апостолско порекло списа, будући да кроз цело дело објашњава богонадахнуту улогу апостола Павла као генералног иницијатора овог дела. Јован објашњава порекло Дионисија Ареопагита као философа Епикурејца, и то није безразложно. Осим у основном тексту (Дап. 17, 18-34), Скитополски у свом Прологу помиње Епикурејце, али још више Питагорејце и Платоничаре као профанисте Божије речи.⁴⁷ Ово је директан одговор на алузије о неоплатонском пореклу Ареопагитика, од којег покушава да одбрани списе.⁴⁸ С друге стране, Скитополски често преузима наводе јелинских философа, што показује његову отвореност при усвајању концепата, под условом да се протумаче у халкидонском духу. Друга улога Пролога Јована Скитополског јесте увод у саме Ареопагитике и њихове коментаре. Јован не помиње у Прологу Аполинарија нити Севира, већ чини суптилнији увод. У контексту одбране идентитета Дионисија Ареопагита као аутора списа⁴⁹ Јован налази место где излаже сопствено теолошко гледиште кроз питање о Христовом очовечењу у контексту сотириологије.⁵⁰ Управо је овај одељак, *Prol. 20B* једно од уводних места Јовановог халкидонског иступања. Наиме, Скитополски говори о спасењу ψυχήν έννουν, και σώματα καθ' ημάς γήινον (душе умне, и тела попут нашег, земног). У даљем тексту поглавља, формулишући своје христолошко гледиште кроз сотириологију, Скитополски говори о *васкрсењу нашем саборном (општем) кроз тела наша и наше створене душе* - ή περί της καθολικής ημών αναστάσεως της μετά σώματος του καθ' ημάς και της ημών ψυχής γενησομένης.⁵¹

Нигра и Рорем се слажу око овог поглавља као Јованове смернице за сопствено тумачење Ареопагитика.⁵² Нигра нагиње мишљењу да је овај одељак, у коме се говори о спасењу душе и тела, изразити пример Јовановог антиаполинаризма. Иако не говори

of Scythopolis and Dionysian Corpus”, *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, (ed.) Edward, Mark; Dimitrios Pallis; Georgios Steiris, Oxford; Oxford University Press, 2022, 205-221, она о Јовану Скитополском говори као о аутору апологија у одбрану Халкидона, али и оне против Севира, која се раније приписивала Јовану Граматику. У српској савременој патристици значајно је поменути став епископа Атанасија Јевтића, који је у трећем тому своје *Патрологије* (Београд-Требинье-Лос Анђелес, 2018) изнео мишљење да се у случају два Јована ипак ради о једном - епископу Скитопоља, који је према оцени владике Атанасија био теолог широке сфере образовања, дорастао да се супротстави и разобличи Севира. С друге стране, Јован Скитополски је настојао да како кроз своје коментаре, тако и кроз апологетска дела иступи против Аполинарија, оправдано сматрајући да је управо погрешно приписана Аполинаријева јерес довела до великог раскола у Цркви на Истоку.)

47 *Prol. 24B*

48 Rorem, Lamoreux, 78.

49 Између осталог, инсистирање на ауторитету апостолског ученика би осигурало неупитни хришћански дух списа. У периоду Јустинијановог обрачуна са паганима, Јован је морао увидети потребу да се спис хришћанским, прохалкидонским тумачењем заштити од потенцијалне императорове цензуре.

50 *Prol.20B*

51 *Prol. 20B*

52 Nigra (2019), 276.

стриктно и дубоко христолошким речником, у неколико речи сажима свој христолошки став: Наиме, васкрсење васељене „нашим телом” указује на заједничарење човека са Богом управо преко Христовог оваплоћења, будући да оваплотивши се, Христос узима на себе заједничку људску природу, са свим природним слабостима (умор, глад, жеђ). Ова поставка је директно уперена против северијана, који говоре о *засебној природи Христа* (μερική φύσις). Ова засебна природа није причасна људима, већ је својствена само Христу као импликација савршености природе, будући да према схватању северијана, учествовање Бога у целосној људској природи (осим у греху) јесте деградирање божанства. Овде Скитопољски наступа већ као неохалкидонац, о чему ће касније бити више речи. Што се тиче Аполинарија, који је недвосмислено сматрао да душа нема места у домостроју спасења, будући да је Логос испунио место душе Христове оваплоћене људске природе, Јованово гледиште је уперено и против њега.⁵³

Аполинаријева христологија се управо заснива на богопричасћу човека, који, бивајући недостатан, нема могућност да се спасе потпуно. Аполинаријева христологија је недостатна не због одбијања улоге душе у спасењу - већ због узрока одбијања. Аполинаријева људска природа је, како није потпуно спашена, недостатна. Ако човекова душа заједно са телом не би учествовала у васкрсењу, онда и васкрсење бива недостатно, како целокупан човек није спашен. Одсуство душе код Аполинарија, на чије место је у Христовој људској природи дошао Божији Логос, испоставила се као још један аргумент у корист северијана. Узевши у обзир Аполинаријеву формулацију једне природе Бога Логоса оваплоћене, уз његово пасивно антихалкидонско гледиште, може се закључити да је халкидонцима већи теолошки проблем представљало Аполинаријево дело, а не монофизити. Како је једна аполинаријевска формулација задобила легитимитет самог Кирила, Скитопољски је настојао да изобличи све аполинаријевске уметке и јавно иступи против њих. Јован Скитопољски стриктно помиње термин душа (ή ψυχή) - термин који се недвосмислено, још код Платона односио на нематеријални део човека, али не и духовни (логосни). Скитопољски ће кроз свој схоластички рад показивати недвосмислену приврженост Кападокијцима, док ће места у Ареопагитикама која су отворено неоплатонистички мотивисана, мудро пренебрегнути, настојећи да им да друго, светописамско тумачење.⁵⁴

На овај начин, постављајући оквире своје христологије кроз вешто изречену сублимацију Халкидона, Јован је слободан да своју схоластичку делатност поред егзегетског, преведе у апологетски смисао, на местима на којима сматра да је то неопходно. Јованов пролог још више открива значај Ареопагитских списа за црквену мисао шестог века. У времену највећих христолошких расправа, Ареопагитике су дубином сопственог богословља, које је у себи обухватало већ поменуте: светописамски извор, али и учења отаца све до Кападокијаца.⁵⁵ Она хришћанска струја која би потврдила ауторски легитимитет Корпуса, била би легитимно позвана да истумачи списе према сопственом исповедању вере, што би истој омогућило веће богословско и патристичко упориште у континуалном сукобу са супротним странама. Тако су обојица супротстављених великих теолога, Јован Скитопољски и Севир Антиохијски, настојали да дају сопствени печат теологији Ареопагитика. Обојица су имали најмање по једну апологију усмерену на противника, Јованова апологија *Против Севира* није сачувана, док је Севирова апологија *Против безбожног Граматика (Схоластика)* сачувана у

53 Podolak, 110.

54 Rorem, Lamoreux, 79.

55 Ово је највише изражено у погледу дефинисања апофатичког и катафатичког богословља, које је у мисао Цркве посредно увео Григорије Ниски, не као идејни творац, већ као обликоватељ.

фрагментима. У овој апологији против Јована Граматика, презвитера (или епископа) у Кесарији (Палестинској), Севир помиње именом апологију *Скитополског*.⁵⁶ У сачуваним деловима Севирове апологије нема помена Ареопагитском корпусу. Једина два сачувана помена Ареопагитика код Севира су његово писмо *Отпаднику Јулијану* и писмо монофизиту *Јовану изуману*. Оба списка се датирају у средину двадесетих година шестог века,⁵⁷ Зато је неоспорно да се Севирова интенција придодавања легитимитета Ареопагитских списа монофизитском покрету, временски поклапа са тежњама Јована Скитополског да Ареопагитике представи у халкидонском светлу. Неколико места у Ареопагитским списима представљаће право поприште теолошког сукоба између ове двојице теолога.

Схолије - општа места

Коментари Скитополског на Ареопагитике не представљају у правом смислу речи хомогену целину. Сухла је дистинкцијом утврдила да преко 600 коментара на Ареопагитике припадају Скитополском, док се остали могу приписати Максиму Исповеднику. Сухла је ово изложила у свом капиталном критичком издању текста Ареопагитика, конкретно списа *О божанским именима: Corpus Dionysiacum IV/I Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum de Divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum C*, Berlin-Boston; Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011. Са друге стране, Сухла је утврдила да је Скитополски осим својих коментара, додао и три коментара Јована Филопона, познатог философа, управо да би искористио његова становишта у одбрану хришћанског карактера Корпуса.⁵⁸ С друге стране, метод тумачења схолија кроз коментаре нагиње историзму, пошто је примарни циљ Скитополског одбрана Ареопагитика кроз коментарисање у светлу Халкидона. У појединим коментарима, Јован се упушта у философска тумачења која осликавају његову изузетну упућеност у неоплатонизам, о чему ће касније бити више речи. У схолијама је такође приметан мистични, монашки елемент у тумачењу, што може имплицирати раширеност монашког етоса на просторима Сиро-палестине. Схолије Јована Скитополског имају три првенствена задатка:

- Одбрана православности Ареопагитика у контексту оптужби за литерарну зависност Корпуса од неоплатоничара, пре свих Прокла;
- Одбрана православности Ареопагитика у контексту расправе са севиријанима и аполинаријевцима;
- Истицање тријадологије, христологије, сотириологије и есхатологије Псеудо-Дионисија као православне, халкидонске.
- Потврда аутентичности аутора списа, у циљу избегавања потенцијалне царске цензуре.

Како је примарни задатак овог рада излагање постхалкидонске христологије у коментарима на Ареопагитике, у даљем току рада неће бити посебног поглавља тријадологији нити есхатологији Јована Скитополског. Пошто се његова христолошка позиција у многоме ослања на тријадологију, посебно у контексту одбране од аполинаријанизма, тријадологија у његовим схолијама јесте од великог значаја за потпуно разумевање христолошке позиције Скитополског.⁵⁹ У схоластичком делу

⁵⁶ Rorem, Lamoreux, 20-21.

⁵⁷ Rorem, Lamoreux, 77.

⁵⁸ Suchla, 207.

⁵⁹ Nigra (2019), 255.

Јована Скитополског приметне су, осим тенденција о доказивању православности Ареопагитика и одбране Халкидона, још две тенденције. Јован је свестан да постављање стриктне Халкидонске формуле са већ дефинисаним терминима неће допринети зближавању са монофизитима који се чврсто држе Кириловог учења о једној природи. Зато своје христолошко учење, осим у одбрану против монофизита, излаже и у одбрану против несторијанаца, чије је деловање у околини Палестине, посебно у Тарсу, било значајно. Скитополски зато посеже за проактивним унапређивањем богословског језика (што само по себи не представља изузетак, како Нигра примећује, већ свеопшту тенденцију, како хришћанске, тако и паганске мисли шестог века⁶⁰).

Схолије - кападокијска терминологија и Јованова антијеретичка позиција

Скитополски иступа отворено против јеретичких учења, именујући их, те тако поставља своју христолошку позицију насупрот истих. Он именом помиње василијане, несторијанце, манихејце, евтихијане, аполинаријанце и акефалце (северијане).⁶¹ Стриктним именовањем несторијанаца и акефалаца у истом контексту, Јован аутоматски ограђује Ареопагитике од оба крајња учења. Нарочито је важно именовање несторијанаца као противника, управо због израженог прокириловог елемента међу монофизитима.⁶² Јован је стриктан при инсистирању на појму *υποστάσις* при означавању личности.⁶³ *των τριών υποστάσεων τας ιδιότητας εκφραίνουσα, οι γάρ τρεις, μία και όλη και μόνη θεότης*. Три ипостаси а једно божанство, како у схолији наводи Јован, јесте показатељ његовој доследности кападокијској терминологији. Односност личности Јован терминише такође према Кападокијцима, истичући равноправност у божанској суштини.⁶⁴ Божанска Тријада Јована Скитополског јесте строго никео-цариградска. Импликације на Платинове *Енејаде* код Ареопагитика, Скитополски вешто спори⁶⁵, иако је на неким местима у Ареопагитском корпусу евидентна релација са неоплатонизмом. Систем тријада, које се у неоплатонизму примењује од онтолошке, преко космолошке до хијерархијске сфере,⁶⁶ приметан је у Псеудо-Дионисијевој концепцији јерархије. Кападокијска христологија долази до изражаја јасним представљањем учења Светог Василија да је Христово тело *богоносно*. Христово тело је сједињено у ипостаси и суштини са Богом Логосом.⁶⁷ Христово сједињење божанске и човечанске природе не условљава никакву измењеност Христове божанске природе. Христос, бивајући Бог, освећује тело које узима на себе, тако да његова божанска суштина остаје непромењена, не губећи ништа од својих својстава.⁶⁸

Јованова христологија дакле, стоји на чврстим халкидонским основама, на узору кападокијске теологије. Јован чврсто инсистира на неизмењивости обе природе, божанске која не губи своја својства, те људске која је сасвим причасна свим људима у свему, осим у греху. Дакле, Христова људска природа је *заједничка*, а не засебна, посебна у односу на људски род, како је тврдио Севир. Триипостасно божанство је првобожанско, дакле не

60 Nigra (2019), 267.

61 SchCH 57, 3β C

62 Leuenberger-Wenger, 404.

63 Sch.DN 209. 11 on 122. 1 636B

64 Sch.DN 216. 10 on 127. 1 (641A)

65 Sch.CH 113. 10 on 59. 10 (340B); Sch.DN 332. 4 on 189. 3 (825A);

66 Remes, 70.

67 Sch.CH 68. 1 on 28. 11 (205D)

68 Sch.CH 157. 1 on 101. 22 (484A)

постоји првенство у власти било кога од Тројице.⁶⁹ Једнопрличасност три личности при једној божанској суштини је Јованов прећутни одговор и побијање неоплатонистичке поставке о хијерархији божанских принципа - Једног, Интелекта и Душе.⁷⁰ Осим што потврђује једносущност Тројице, Јован сажима антинесторијански и антимонофизитски елемент у само једној синтагми: *αυδρικὴ θεοουρία*.⁷¹ Човечанско богоделање Исуса Христа је јединствен израз који Скитополски примењује да негира несторијанство и монофизитство. Човечанска теургија се никако не сме схватити у Јамвлиховом смислу: Јамвлих је говорио о теургији (богоделању) као о деловању богова кроз људско деловање. Божанска енергија, према Јамвлиху, покреће човека.⁷² Наиме, Христос делује божанским делима, док задржава потпуно човечанску природу. Христова божанска чињења се уз човечанску природу наглашавају насупрот несторијанству, које стриктно дели како Христове природе, тако и енергије којима дела. С друге стране, потпуна човечанска природа је управљена против монофизита и аполинаријеваца. Јованов теолошки опус је дубок и сажет, а иако није систематски изложен, он одговара на реалне проблеме Цркве шестог века. Јованова конфронтација са јеретичким учењима са једне стране, и неоплатонизма са друге, огледа се кроз сажете али конкретне схолије управљене против свих, или већине јереси и философских учења одједном.

Скитополски на неколико места помиње северијане, односно акефалце. Акефалци су доминантно заступљени у Јовановим схолијама као примарна мета његовог учења. Јованова тенденција је сасвим јасна: терминологију треба специфично уперити против монофизитства, а у циљу одбране Халкидонског Ороса. Општу и недовољну прецизну халкидонску терминологију требало је унапредити да би се одговорило на Севиров теолошки изазов. Главни проблем са северијанством није био, како се претежно сматра, Севиров теолошки геније, и то из два разлога: Севирова христологија је међу самим монофизитима довела до трајних подела, будући да је Севирова мисао неколико пута доводила његове следбенике у теолошки ћорсокак.⁷³ Други разлог проблема са северијанством јесте недовољан теолошки, али интезиван политички притисак потврде Халкидона у теолошким приликама позног петог и раног шестог века. Халкидонски Орос није учинио довољно у циљу сузбијања монофизита, колико у настојању потврде Ефеског Сабора у контексту сукоба са несторијанством. Монофизитство је, прапраћено националним и културним сепаратистичким тежњама а ношено ревношћу монаха који су у уверењу да иду за Кирилом, баштинили монофизитство, искористило временски вакум неадекватног реаговања Халкидона. Сада је дакле, требало сузбити северијане, а Јован Скитополски је, осим што је, према мишљењу водећих, већ поменутих истраживача теологије шестог века, био више него компетентан да се одмери, али и да на свим пољима теолошки оповргне Севира Антиохијског.

Не треба пак, пренебрећи ни изоставити помен на начин како је Скитополски ово учинио: свом првобитном неохалкидонизму дао је апостолски ауторитет, и тако учинио исто што су монофизити са својим учењем: поставио континуитет са патристичким ауторитетом. Скитополски се није задржао на инсистирању халкидонског тумачења свог ауторитета (Дионисија Ареопагита) већ је успео да и патристички ауторитет монофизита (Кирила Александријског) потпуно протумачи према Халкидону. У овом контексту Јован је одлучио да се надовеже на Кирила, конкретно на спорно, већ

69 Sch.DN 221. 1 on 128. 14-15 (641D)

70 Rorem, Lamoreux, 60.

71 Sch.EH 57.3 on 23.3 (181B)

72 Pearson, 255.

73 Pearson, 253.

споменуто „учење” Кирила Александријског о *једној оваплоћеној природи Бога Логоса*, али и проблем теопасхизма, односно Божије патње на крсту. Најпре треба напоменути да је теопасхитско учење, о учествовању Бога Логоса у патњама тела, изворно Кирилово учење, будући да је до њега стигло директно од Атанасија Великог.⁷⁴ Теопасхитско учење је код Јована представљено у недвосмислено помирљивом тону са Халкидоном. Ово је било преко потребно у превазилажењу анимозитета халкидонаца према теопасхизму. Овај анимозитет није плод неправославности Кириловог учења, већ монофизитске редакције која се огледала у измени Трисветог (Свети Боже, Свети Крепки, Свети Распети за нас), као ултимативну поставку Кириловог учења у монофизитски карактер⁷⁵. Јован Скитополски је, осим потврде теопасхитског учења као аутентично Кириловог у контексту наставаљања халкидонства, морао Кирилово учење да брани од несторијанца Василија Киликијског. Наиме, Василије је стриктно тврдио да су 12 анатемизама Кирила Александријског, као и истакнуто учење о Божијем страдању по телу, Аполинаријева мисао⁷⁶. Бранивши тезу о „неправославности“ Јовановог афинитета према халкидонској прецепцији теопасхизма, Василије Киликијски оптужује Скитополског за манихејство.⁷⁷ Εἴ τις οὐχ ὀμολογεῖ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκὶ γευόντα τε πρῶτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὼς ζωὴ τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὡς θεός, ἀνάθεμα ἔστω. (Ако неко не исповеда (= не признаје) да је Божији Логос пострадао телом и распет телом и телом смрт окусио, и постао Прворођени из мртвих (Кол. 1,18), пошто је као Бог Живот и Живототворац – нека је анатема).⁷⁸ Инсистирање на страдању телом код Кирила пресликава се код Скитополског у његовом тумачењу *О божанским именима*. У схолији 221. 8 на 130. 5 (644С) Скитополски иступа у исто време против акефалаца, несторијана и фантастијана (исповедали да Христос својом људском вољом није желео да прими крсну смрт, већ се Домострој спасења одвио према нужности божанске природе). Ове јереси Скитополски стриктно именује, док се у тексту схолије јасно показује иступање против аполинаријеваца.

Пошто оста (Бог Логос) Богом, и целосан, узе битије (суштину) нашу од нас, а због нас. А ово јесте, да је уистину узео тело и словесну душу. Пази дакле да је Бог Логос (уистину) онај који страдаваше, а то би у телу. Пази дакле, да је његова човечанска богоделатност у свим стварима у икономији...Пази дакле, да су ове ствари нарочито против несторијанаца, акефалаца и фантасијаста.

У овом тумачењу Ареопагитских списа Јован Скитополски не одступа много од халкидонске теологије термилошки. Он сублимира своју христолошку позицију:

- Христос је и после Оваплоћења, а и приликом страдања остао целосни Бог, како страдање није утицало на његову божанску природу.

- Христос је страдао телом. Његова људска природа је узела потпуног учешћа у страдању *трпљењем*.

- Христове природе су неразлучно и несливено сједињене, будући да на крсту страда Један Бог Логос, својом људском природом. Ако се страдање на крсту не би односило на *целосног* Христа, онда би на крсту страдао човек, који не би могао бити и Бог.

- Јован Скитополски наглашава *човечанску богоделатност*, следећи тенденцији антиохијских отаца у наглашавању Христове човечности. Човечанска богоделатност се,

74 Nigra (2017), 680.

75 Louth, 107.

76 Rorem, Lamoreux, 57.

77 Di Berardino (ed.) 276.

78 3.Нест, 12.

узевши у обзир учење о страдању, не може протумачити у монофизитском духу (једна природа-једна енергија). Ако би се богоделатност тумачила као сливање две природе у Христу, онда би крсно страдање претрпео и Бог, што је онтолошки неприхватљиво, и оповргава сам концепт Бога као надбесмртног, стварајућег, нествореног чиниоца.

- Христос је на себе узео тело и словесну душу. Термин за који се Скитополски одлучује је λογική, у чему се огледа његова релација, али и конфронтација са неоплатонизмом.

Пошто је тенденција Јована Скитополског да одбрани Халкидон од јеретичких учења веома јасно дефинисана, треба сублимисати његове христолошке позиције:

Скитополски се поставља као диофизит, бранећи Халкидонски Орос. Он користи кападокијску дистинкцију *личности* и *суштине* да би дошао у позицију да нападне акефалце (северијане) за погрешну интерпретацију Кирилове формулације *Једна природа Бога Логоса оваплоћеног*, а опет, инсистирајући на теопасхизму (уз редакцију у прохалкидонском духу), Скитополски остаје довољно удаљен од несторијанства. Са друге стране, он апослутно брани антиохијску теологију изражавања Христовог човечанства, будући да акценатује пуноћу Христове људске и божанске природе. Суочена са термилошким мањкавостима првобитне саборске формулације, те већ готово неометано развијеног северијанства, халкидонска теологија се нашла у проблему. Скитополски ће утицати на решавање проблема, надоградњом теолошког језика халкидонске Цркве. Он ће кроз своје коментаре, конкретне две схолије, понудити својим настављачима⁷⁹ основу на којој ће касније почивати неохалкидонски правац као одређујући теолошки смер потоњих векова Православне Цркве. Јованова, можда и највећа заслуга, јесте имплементирање појма *ἐνυπόστατον*, који је, ослањајући се на ауторитет Ареопагитског Корпуса, представљен као потенцијално решење спора око Христових природа и енергија.

Појам уипостазираности - порекло

Појам *уипостазираности* није изворни појам који је осмислио и увео Јован Скитополски. Овај појам је, међутим, у текстовима грчког литерарног подручја почео да егзистира искључиво у хришћанским текстовима.⁸⁰ Термин се прво среће код Иринеја Лионског, те се дешава затишје од око 120 година до поновне употребе термина. Термин се користио као технички за време првих тринитарних спорова, те се и у аријанским споровима, али и модалистичким, термин користио као *суштински*. Тринитарни аспект проблема условио је да се термин *ἐνυπόστατον* користи као импликација Христове несубординираности према Оцу. Термин је, пре јасне дистинкције између појмова *личности* и *суштине*, имао спорадичну улогу у тринитарним споровима, управо као средство при дефинисању међутројичног односа по божанској суштини.⁸¹

Стриктно говорећи, појам уипостазираности у строго христолошкој релацији први је користио већ поменути Јован Граматик у својој Апологији за Халкидон. Јован Граматик је користио термин из две позиције. Прво, настојао је да природама Христовим потврди реално постојање, поставивши *ἐνυπόστατον* у онтолошки контекст. Природе

79 Јована Скитополског су као једног од првих неохалкидонских теолога наводили Леонтије Византијски, Софоније Јерусалимски и Максим Исповедник, али и оци Латеранског сабора из 649. године. Јованова виђења су кроз његове коментаре представљена на Петом васељенском сабору 553. године.

80 Gleede, 11.

81 Gleede, 17-29.

дакле, постоје ако им се дода онтолошки предложак - уличношњеност. Овако Јован Граматик постиже потпуно избегавање аналогије засебне природе и засебне личности. Иако није подробније дефинисао свој онтолошки приступ појму, Граматик је овом поставком омогућио позним неохалкидонцима да овај концепт разраде, док коначно Маским Исповедник не утврди поставку једне личности-две природе. Друго, он не одступа од ранијих техничких употреба појма у тринитарним споровима. Тумачећи појам у изворном неохалкидонском смислу, Граматик истиче истинитост Христове личности пре Оваплоћења,⁸² и после, будући да природама доминира личност.⁸³

Помен Јована Граматика подједнако је важан као и помен Јована Скитополског, будући да њих двојицу, као прве неохалкидонске теологе обједињује једно - против обојице је, у истом маниру, писао Севир Антиохијски. Севирова реакција на постхалкидонску адаптацију халкидонске мисли била је подједнако оштра према обојици Јована. Обојица Јована су такође, написали засебне апологије за одбрану Халкидона, али и апологије против Севира Антиохијског. Јован Скитополски је са своје стране, дао сопствено виђење појма уипостазираности, будући да је на два места у својим схолијама употребио овај појам, оба пута у неохалкидонском светлу.

Прелаз између основне халкидонске христологије и неохалкидонизма у теологији Јована Скитополског

Јован Скитополски на неколико места у својим схолијама користи појам уипостазираности. Најпре наводи да је сам Логос *уипостазиран*, те без промене поста телом.⁸⁴ У схолији Sch.DN 240,37 говори пак, о енергијама као уипостазираним али и суштини. У Sch.DN 240С, 39 такође енергије и кретање поставља као уипостазиране појмове.

Управо на овим местима налази се један од кључева христологије Јована Скитополског. Будући да се појам уипостазираности до Скитополског (и Граматика) није строго примењивао у односу на христологију, управо је зато Јованово отворено коришћење појма да означи Логос, од суштинске важности за постављање темеља неохалкидонизма. Доводећи директно Христа у сферу уипостатске поставке, Јован заправо отвара могућност халкидонцима друге генерације да искристалишу сам појам. Јован не објашњава употребу појма у контексту Логоса, међутим, из осталих схолија се може наслутити начин његовог коришћења. Наиме, у две своје претходно наведене схолије, Јован Скитополски директно поставља енергије у енипостатон. Дакле, енергија као услов кретања, промене места (у јелинском, али и хришћанском схватању, не постоји потпуна статика). Енергија је сама по себи последица природе, са којом је уско везана. Јован својим енипостатским поставкама разбија устаљену платонску шему коју је концептуално усвојило монофизитство (северијанство): Једна ипостас - једна природа - једна енергија.⁸⁵ Како до овог тренутка у хришћанској Цркви није било систематског изложења појма уипостазираности, одговор на питање како је појам било могуће применити на христологију, треба тражити у неоплатонизму. Наиме, неоплатоничар Порфирије, Јамвлихов учитељ, поставио је тезу о неодрживости неличности. Наиме, према Порфирију, све ствари морају имати ипостас *ἰπόστασις* како би се нашле у битију⁸⁶.

82 Каприев, 48.

83 Gleede, 52.

84 Sch.DN 236,47.

85 Rorem, Lamoreux, 11.

86 Remes, 71.

Чак и нежива природа мора бити ипостасна, односно мора се довести у битије тако што ће се уипостазирати. Њена суштина (појам ипостаси су као личност одредили Кападокијски оци, управо користећи се неоплатонским речитативом⁸⁷) мора бити обгрљена, обухваћена ипостасју као њеним условом битисања. Све битише у-ипостаси. Чак и првопринцип, Један, сам по себи јесте уипостазиран, односно његова ипостас јесте основни онтолошки принцип. Отуда не чуди Јамвлихова тенденција да на трагу свог учитеља, одбаци претходно поменуто учење о непостатном делу душе, пошто у том случају се уипостазираност не би односила на читавог душевног човека. Овако и Скитопољски претендује да уипостазираност представи као владајући принцип над суштином, енергијом (Максим Исповедник ће нагласити зависност воље од уипостазираности). Код Скитопољског не налазимо системско предложење уипостазираности као код Леонтија Византијског, међутим, његова схолија оставља простор надограђивању. Уипостазирани Логос није примарна одредница Јовановог неохалкидонизма, будући да је у одговору на северојанска учења требало природу (касније вољу и енергију) обухватити појмом уипостазираности. Несторијанци и евтихијани су са своје стране критиковали Леонтија Византијског због инсиситрања на одступању од дотадашњег праволинијског схватања односа претпостављености личности и природе, о чему ће касније бити речи. Јован Скитопољски доноси ипак, есенцијалан предлог неохалкидонској поставци - уипостазираност енергије. Упоредивањем Sch.DN 240,37 и Sch.DN 240C са Sch.EPIV 536. 1 (1072C) Јованово учење о уипостазираности се може поставити на реалне неохалкидонске основе.

*Говорећи о богомужној природи Господа Исуса, дакле не казује о богомужју као о богомужном шематизму (комплексу), већ о богомужној енергији, као о здруженој енергији Бога и човека...Он само ово здружено дејство (енергију) зове богомужном. Пошто је дакле, деловао само као Бог када је, одсутан будући, исцелио центурионову кћер, а само као човек, остајући Богом, једући и страдајући.*⁸⁸

Дакле, Јован Скитопољски стриктно разликује деловање божанске и човечанске енергије, али не скреће у несторијанство, говорећи да и у чињењу људском енергијом, Христос остаје Бог. Богомужна енергија је дакле, удружено дејство божанске и човечанске природе, док обе природе задржавају тенденцију самосталног деловања.⁸⁹ Овде се мора придодати учење Кирила Александријског о страдању Христовом, а које је Скитопољски одбранио. Христос страда људском природом и људском, овде поменутом, енергијом. Божанска енергија и природа не учествују у страдању, а будући да је тако, Севирова поставка о једној сложеној природи, из које изилази једна сложена енергија⁹⁰, не може се одржати.

Наиме, Севир Антиохијски се управо обазире на концепт богомужне енергије, те га тумачи према монофизитској основној равни: Једна Ипостас, Једна Природа, Једна Енергија. Севир указује да је Христова људска природа засебна (μερικὴ φύσις), односно немогуће ју је поставити у исту раван са општом, заједничком (κοινὴ) људском природом.⁹¹ Севирова христологија баштини становиште Оваплоћеног Христа који иако бива рођен од Приснодјеве Марије, и обитавајући у њеној утроби, ипак по крвном јединству не пребива заједно са њом. Наиме, Христова крв (а са њом и тело) је неподложно смртности и било каквом труљењу, тако да се спасење људске природе, што

87 Gleede, 74.

88 Sch.EPIV 536. 1 (1072C)

89 Nigra, (2019.) 201.

90 Rorem, Lamoreux, 11.

91 Rorem, Lamoreaux, 10.

произилази из Севировог учења, не односи на људску природу саму по себи. Оно се односи на људску природу која је смао причасна Христу, те на есхатолошком нивоу произилази да васкрсли човек не пребива у свом телу које васкрсава нетрулежно, већ у новом, до тада њему непријемчивом телу. Свестан имплокација о посебности Христове људске природе код Севира, Скитопољски настоји да Христове природе подведе у окриље ипостаси.

Уипостазираност, сама по себи, у христологији Јована Скитопољског, ако се посматра њен конкретан помен у односу са самим Христом, не представља никакав суштински помак са основне халкидонске тачке. Тек узимањем у обзир Јовановог учења о енергијама, а уз осврт на богострадање, може се дефинитивно поставити Јованова неохалкидонска формула:

Полазећи од афинитета према неоплатонским поставкама Прокла, Плотина, Јамвлиха и Порфирија, основни принцип онтологије код Јована Скитопољског јесте, а према кападокијској терминологији, ипостас. Ипостас је основ постојања, а природа и енергија су на нижем нивоу од ње. Будући да ипостас нема претпостављени принцип, дакле, сама се мора сагледати као исти. Ипостас је тако, представљајући, првопринцип. Она прожима сво Битије, како у неохалкидонском, тако и у неоплатонском учењу. Све што је створено (у хришћанству и Онај Који Ствара) јесу ипостаси. Кападокијска поставка о личности Бога Оца као онтолошком основу Свете Тројице, у Јовану Скитопољском добија христолошку примену: Ипостас Исуса Христа је претпостављена како природи, тако и енергији како божанској, тако и човечанској. Дакле, ако се Христове две несливене и неразлучне природе (са њима и засебне, али и енергије са потенцијалом заједничког, богомужног деловања), поставе ван оквира ипостаси, оне не могу учествовати у битију. Ово је потврђено Јовановим одобравањем проклијанског тумачења постојања ствари у примеру зла, које је Псеудо-Дионисије оправославио. Могућност у учествовању у битисању имају само две Христове природе, обе целосне (наспрот Аполинаријевом учењу), обе неразлучне (наспрот Несторију) и обе несливене (наспрот Севиру). Обе природе, заједно са енергијама битишу у ипостаси. Ипостас Христова је јединствена, какава и остаје иако у себи садржи две енергије и две природе. Једна природа потпуно је сапричасна људској, и учествује страдањем у спасењу света. Друга, божанска остаје непромењива. Тако је дакле, услов теолошке поставке две природе у Христу код Јована Скитопољског, његова теза о уипостазираности две природе. Пуноћа Јованове неохалкидонске мисли добиће своје систематско заокружење у делима његових настављача неохалкидонаца, пре свих, Леонтија Византијског и Максима Исповедника.

Зачеци неохалкидонизма у контексту развоја и коначног обликовања у теолошкој мисли Леонтија Византијског

Пуноћа неохалкидонског израза која је наступила са двојицом Леонтија и Максимом Исповедником заокружила је период од око 100 година. Оспоравана, несхваћена и неутемељена на просторима пограничних царских провинција, халкидонска христологија доживљава реинтерпретацију. Са неохалкидонским оцима друге и треће генерације, језик халкидонске теологије коначно је прилагођен приликама и новим изазовима, те су резултати више него видљиви: неохалкидонска теологија успешно је одговорила на изазове монотелизма и моноенергизма који су, на теолошкој снази халкидонског тумачења појма *ἐνλόβωσταιον* али и мученичким трудом папе Мартина и Максима Исповедника. Како би се потпуно заокружио утицај Јована Скитопољског на развој неохалкидонске христологије, у спору са северијанима, али касније и са монотелитима и моноенергитима. Теолошки увиди Максима Исповедника су утолико

важнији за потпуно разумевање неохалкидонизма, будући да је и сам писао схолије на Ареопагитске списе, уз самог протосхолисту, Јована Скитопољског. Како је тема овог рада везана за сам почетак неохалкидонства, систематичног изложења неохалкидонске мисли Максима Исповедника неће бити. Сам неохалкидонизам, систематично изложен код двојице Леонтија, представља, на темељима учења Јована Скитопољског, одговор на све христолошке јереси знане у шестом веку. Неохалкидонизам је избегао замку несторијанизма и ипостасног дуализма Христа, тако што је онтолошки тријадолошки концепт Кападокијских отаца применио на христологију. Савременици Скитопољског, Леонтије Византијски и Леонтије Јерусалимски, бранили су становиште неохалкидонизма, тако што су монофизитима одговарали концептом ипостасне природе.

Наиме, на трагу Јована Скитопољског, а са примесом неоплатонизма, двојица Леонтија су поставили тезу о *ипостасној природи*. Тако природа не може да постоји сама по себи, већ мора да буде садржана у личности. Да би избегли монофизитски концепт једна природа-једна личност, двојица Леонтија су заступали једну сложену личност Исуса Христа која садржи две потпуне природе.⁹² Упадљива сличност између Леонтија Византијског и Јована Скитопољског јесте управо њихов теолошки конфронтативни диверзитет. Наиме, попут епископа Скитопоља, Леонтије Византијски се у својим теолошким трактатима сукобљавао са несторијанцима, акефалцима и евтихијанцима, уз незаобилазну конфронтацију са Аполинаријевим учењем, које је у примарном смислу донело пасивној ерозији јединства Цркве шестог века. Леонтије Византијски представља другу генерацију неохалкидонаца у теолошком, али не у временском смислу, будући да су Леонтије и Јован Скитопољски били савременици. Синтетско деловање неохалкидонаца тзв. Другог таласа, представио је Димитриос Батрелос, у својој књизи *Византијски Христос*, Крагујевац; Каленић, 2008.

Леонтије Византијски поставља своју христологију у раван са кападокијским наслеђем концепта ипостаси као држаоца природних својстава бића. Природа је дакле, сама по себи ипостасна, будући да, како је већ поменуто у учењу Скитопољског, природа не може постојати сама по себи, дакле не може носилац битија бити *нешто*, већ мора бити *неко*.⁹³ Природа не може бити ванипостасна, односно безипостасна.⁹⁴ Леонтије је, занимљиво, ово гледиште формулисао у дискусији са несторијанцима, али индиректни реципијенти његовог аргумента били су монофизити.⁹⁵ Ипостас јесте носилац природе, али сама по себи ипостас није природа, будући да је ипостас оно што уобличава природу. Природна својства обе Христове природе не постоје саме по себи. Личност обједињује природна својства, а будући да у Христу не постоје две личности, обе његове природе су обједињене личношћу, дакле уипостазиране. Личност сапостоји са природом, па се тако

92 Каприев, 49.

93 Батрелос, 53.

94 Cont.Nest et Eut. 134,15.

95 Читава неохалкидонска плејада теолога, почевши од Јована Скитопољског, па до Максима Исповедника, увек недвосмислено иступа против несторијанаца директно. Ова тенденција је, према мишљењу аутора рада, управо једна тежња теолога шестог и седмог века да оправдају Халкидонски Сабор као антинесторијански. Иако у патристичкој литератури не постоје значајни јасни помени о недефинисаности богословске терминологије Халкидона, неупитно је да су догмати Сабора били окрићени оптужбама за несторијанство. Несторијанство је дакле, према мишљењу аутора, дорпинело православној богословској мисли на два начина: непосредним својим концептом управило је Цркву против дитеизма које је, иако притворено, неумитно имплицирало. С друге стране, антинесторијанска реторика посебно неохалкидонских отаца, допринела је надоградњи богословске терминологије коју је требало управити против монофизита и касније, њихових рецидива: монотелита и моноенергита.

Христова људска природа не односи на целосног Христа, будући да не обухвата сама по себи Његово божанство. Јединство се управо са друге стране, показује у личности: ипостас која обједињује у себи две природе јесте Христос.⁹⁶ На овом месту се Леонтијева теологија нашла пред озбиљним питањем: да ли је, ако је сједињење по ипостаси заправо целосан Христос, сам Он исти пре и после Оваплоћења. Према Леонтију, Христова личност је непромењиво сложена, никако проста. Самим Тројичним односом Рађања од Оца, Христова ипостас сама по себи негира једноставност. На бази тројичне сложености, Христова личност остаје сложена и по Оваплоћењу, будући да обједињује обе природе. Овде је Леонтије био пажљив: Христова људска природа је причасна Њему самом, али се не преноси на тројични ниво. Отац и Дух не учествују личносно у обједињавању сопствених божанских природа са људским. Христово човештво, у чему се слажу обојица Леонтија, није причасно Светој Тројици, већ само Богу Христу.⁹⁷ Уипостазираност друге генерације неохалкидонаца постиже управо свој циљ: две сједињене али несливене природе доводи под онтолошку доминацију ипостаси.⁹⁸ Тако христологија двојице Леонтија поприма потпун православни, антисеверијански, антинесторијански и антиаполинаријевски правац: Христова људска природа није прогутана божанском, нити је његова природа просто јединство природних својстава човека и Бога, како је тврдио Севир. Христос је Логос, ипостасно Обједињујући обе природе.⁹⁹ Обе природе су садржане уипостазирано, како је поставио Јован Скитопољски. Један Христос, Логос, у две и из две природе поставља компактно сједињење Кирилове теологије и Халкидонског Ороса, истовремено одговарајући на све христолошке јереси које су у античком добу потресли Цркву.

Двојица Леонтија су напослетку, допринели коначном кристалисању појма уипостазираности, те се претходни ток овог поглавља, као предзакључног, тако и усмерио: истакнута је неохалкидонска права: Јован Скитопољски - Леонтије Византијски и Јерусалимски, а касније Максим Исповедник.

Закључак

Христологија шестог века била је центар попришта највећих теолошких конфронтација до тада познатих хришћанству. Аутор заступа ово становиште управо указујући на поделе које су и данас релевантне у животу Цркве. Несторијанска јерес, која је већ стотину година представљала највећи непосредни проблем Цркве, директно је осуђена на Трећем и Четвртм Васељенском Сабору, а читава неохалкидонска поставка шестог века била је у непрестаном сукобу са рецидивима несторијанства. Монофизитски проблем је отворио нову релацију сукоба, те пренео сукоб на филолошко-онтолошку раван. Халкидонска христологија добила је нове обриси и теолошки потенцијал да одговори на нове изазове. Јован, епископ Скитопоља је поставио неколико важних поставки односа Христове личности и Његових природа, које су кроз његове настављаче, Леонтија Византијског, Леонтија Јерусалимског и Максима Исповедника. Круцијалан допринос неохалкидонској христологији Јован Скитопољски је дао својим тумачењем списа Псеудо-Дионисија Ареопагита. Тумачећи списе у халкидонском духу, Јован Скитопољски избличава јеретичке поставке уоквирујући Халкидонски Орос са Кириловом формулом теопасхизма. Обухватајући два наизглед супротстављена правца у

96 Cont.Nest et Eut. 146,5.

97 Батрелос, 53.

98 Каприев, 49.

99 Cont.Nest et Eut. 152,25.

христологији, Јован Скитополски поставља темеље будућег деловања Цркве. Онтолошко првенство личности које су утврдили Кападокијци Јован поставља коначно у христолошку раван, те тако све природне и суштинске одреднице битија нужно потчињава ипостаси као носиоцу. С друге стране, јасним раздвајањем пројавних деловања Христових природа, а у контексту питања Христовог страдања, Јован Скитополски постиже две ствари: оспорава несторијанску јерес, поставком тезе о *новој богомужној енергији*, која оспорава разлучено постојање природа у Христу. Са друге стране, страдање Бога Логоса на крсту према Јовану бива могуће само целосјем његове људске природе, али и имплицатно, њеним причасијем свем људском роду. Тако се оповргава Севирово становиште о нестрадалности Бога Логоса, те Његовом природном непричасју са општом људском природом. Уипостазираност, као нов христолошки концепт, иако није системски обрађен код Скитополског, представљаће основу деловања потоњих генерација теолога Цркве.

Као теолог широког спектра знања, Јован Скитополски је успео да речитативно остане противник неоплатонизма, а у исто време умео је да искористи поједина философска учења у сврху одбране халкидонске теологије од монофизитског учења. Увиђајући важност привођења апостолско-дијадочког ауторитета Дионисија Ареопажита на страну Халкодона, Јован Скитополски је учинио недвосмислено један од највећих теолошких подвига свог времена: успео је да спис са отвореним неоплатонским афитнететима протумачи халкидонски, а у исто време да најдиректније осуди и оспори сва релеванта јеретичка учења свог времена. Његов схоластички рад допринео је у многе реинтерпретације халкидонске христологије у неохалкидонску, на чијим ће темељима почивати потоња христолошка раван Цркве.

Извори

Трећа посланица Светог Кирила Александријског Несторију, преузето са сајта:
<https://www.academia.edu/40641621/>

Daley, Brian E. (ed.) *Leontius of Byzantium: Complete Works*, Oxford; Oxford University Press, 2017.

Dillon, John; Lloyd P. Gerson (ed.) *Neoplatonic philosophy - Introductory Readings*, Indianapolis –Cambridge; Hackett Publishing Company, Inc. 2004.

Suchla, Beate Regina. „John of Scythopolis and Dionysian Corpus”, *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, (ed.) Edward, Mark; Dimitrios Pallis; Georgios Steiris, Oxford; Oxford University Press, 2022, 205-221.

Секундарна литература

Болотов, Василий Васильевич. Лекции по истории Древней Церкви, Посмертное изд. под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. В 4 томах. 1907-Санкт-Петербург : тип. М. Меркушева. / Т. 1. 1907. – 234 с.; Т. 2. 1910. – 474 с.; Т. 3. 1913. – 340 с.; Т. 4. 1918. преузето са сајта: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Bolotov/lektcii-po-istorii-drevnej-tserkvi/9_23

Бранковски, Еразмо. „Коментари Јована Скитополског као интегрисани неохалкидонизам” *Немо* 3-2022, 149-153.

Ђаковац, Александар. „Неке напомене о Христологији Аполинарија Лаодикијског”, *Богословље* 1 (2014) Београд; Православни богословски факултет, 207–221.

Ђаковац, Александар. Речено и неизрециво: дискурзивност азматске онтологије у апоретици светог Максима Исповедника, Београд; Православни богословски факултет, 2018.

- Јевтић, Атанасије. *Патрологија 3*, Београд-Требиње-Лос Анђелес, 2018.
- Каприев, Георги. *Византиска философија*, Скопје; Пагома Прес, 2019.
- Самин, Дарјуш. „Хришћанство у Сасанидској Персији” *Црквене Студије*, Ниш, 2-2005, 131-167.
- Di Berardino, Angelo (ed.) *Patrology*, Cambridge; James Clarke&Co.Ltd, 2006.
- Gleede, Benjamin. *The Development of the Term ἐνπρόστατον from Origen to John of Damascus*, Leiden-Boston; Brill, 2012.
- Hadot, Ilsetraut. *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonisation of Aristotle and Plato*, Leiden-Boston; Brill, 2015.
- Leuenberger-Wenger, Sandra. *Das Konzil von Chalcedon und die Kirche Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert*, Leiden-Boston; Brill, 2019.
- Louth, Andrew. *Denys the Areopagite*, London-New York; 1989.
- Louth, Andrew. „Why did the Syrians reject the Council of Chalcedon?” *Chalcedon in Context Church Councils 400–700* (ed.) Richard Price and Mary Whitby. Liverpool; University Press, 2009, 107-116.
- McGuckin, John A. „The ‘Theopaschite Confession’ (Text and Historical Context): a Study in the Cyrilline Re-interpretation of Chalcedon”, *The Journal of Ecclesiastical History*, 35, 1984, 239 – 255.
- Nigra, Albero. *Il Pensiero Cristologico-Trinitario di Giovanni di Scitopolo*, Roma; Institutum Patristicum Augustinianum, 2019.
- Nigra, Albero. „La formula teopaschita dopo Calcedoniae le sue implicazioni soteriologiche” *Rassegna di teologia* Vol. 58, Issue: 4, 2017. 677-684.
- Pearson Birger A. „Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus's Conception of Theurgy” *Neoplatonism and Gnosticism* (ed.) Wallis Richard T. - *International society for neoplatonic studies Volume 6 in Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern* (gen. ed.) Harris, Baine R. New York; State University of New York Press, Albany, 1992.
- Perl, Eric David. *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York; State University of New York Press, 2007.
- Podolak, Pietro. „Giovanni di Scitopoli interprete del corpus Dionysiacum”, *Augustinianum* 47/2, 2007, 94-186.
- Rappe, Sara. *Reading neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, New York; Cambridge University Press, 2000.
- Remes, Pauliina. *Neoplatonism*, New York-London; Routledge Taylor and Francis Group, 2014.
- Rorem, Paul. *The Dionysian Mystical Theology*, Minneapolis; Fortress Press, 2015.
- Rorem, Paul; John C. Lamoreaux. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus - Annotating the Areopagite*, Oxford; Oxford University Press, 1998.
- Schäfer, Christian. *Philosophy of Dionysius the Areopagite – an introduction to the structure and the content of the treatise On the divine names*, Brill-Leiden-Boston; 2006.
- Suchla, Beate Regina. *Corpus Dionysiacum IV/1 Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagiteae librum de Divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum C*, Berlin-Boston; Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011.
- Viezure, Dana Iuliana. *Verbum Crucis, Virtus Dei: A Study of Theopaschism from the Council of Chalcedon (451) to the Age of Justinian*, Toronto; Centre for Medieval Studies University of Toronto, 2009.
- Wear, Sarah Klitenic; John Dillon. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition - Despoiling the Hellenes*, Bodmin, Cornwall; MPG Books Ltd, 2007.

Erazmo Brankovski

**THE CHRISTOLOGY OF EARLY NEOCHALCHIDONISM IN THE COMMENTS
OF JOHN OF SCYTOPOLI ON THE CORPUS AREOPAGITICUM**

The challenges that the Church of the sixth century faced surpassed, both in number and complexity, all that it had faced in previous centuries. Emperors Prochalcedonians and promonophysites took turns in power; hellenic culture entered the terminal phase of confrontation with Christianity. Neoplatonic concepts tended to counter Christian truths on a general intellectual level. The heresies of Savelianism, Nestorianism and Apollinarianism were still present in the Roman Empire. The heresy of Monophysitism with its coryphaeus, Severus of Antioch, fell on the Church, just framed in the Chalcedon Oros, like a storm. The Church of early Chalcedon did not respond systematically to all the challenges, and the Church's correct response to the new, more complex heresy was even called into question. The Church of Chalcedon gave its answer: the language of Chalcedon had to be reconciled with Cyril of Alexandria, which required new theological concepts. These concepts of upgrading the Chalcedonian faith are summed up in one word in the notion of neo-Chalcedonism. As a neo-Chalcedonian of the first generation, John, the bishop of Scythopolis, stood out, who, commenting on the writings of Pseudo-Dionysius the Areopagite, laid the foundations for the systematic response of the Church to the heresy of Severus and other challenges. It was John's comments on the Areopagite Corpus that enabled the Church to have a later systemic, neo-Chalcedonian reaction, primarily by enchristening the notion of enhypostation, but also by affirming Cyril's teaching on theopashism. John's advancement and defense of Chalcedon Christology through these two spheres will be the focus of the analysis of the work.