

Ђого Дарко*

Универзитет у Источном Сарајеву
Православни богословски факултет
Светог Василија Острошког, Фоча

Јелисавчић Зоран*

Универзитет у Источном Сарајеву
Православни богословски факултет
Светог Василија Острошког, Фоча

Да ли постоји „догматска икономија“? (или о једној „издаји вјере“ Светог Василија Великог)

Резиме: Једна живописна епизода из године 372. осликава нам борбу коју су Свети Оци Кападокијци морали да воде истовремено на два догматска фронта: с једне стране, супротстављајући се аријанској јереси која је у то доба уживала нарочиту подршку цара Валенса, док су се, с друге стране, појављивале оптужбе да Свети Василије Велики „издаје православну вјеру“ тиме што не проповиједа Божанство Духа Светога користећи исте термине којима се никејска теологија служила да нагласи једносушност Оца и Сина. У раду се разматрају границе „икономије“ на пољу догматских учења кроз конкретан примјер односа Светог Василија Великог према онима који су у то доба из македонијевских кругова приступали Цркви. На примјеру догматске борбе, али и педагошког приступа Отаца IV вијека, осликани су закључци релевантни за савремени догматско-педагошки приступ у контрасту према бинарној схеми фундаментализма.

Кључне ријечи: Свети Григорије Богослов, Свети Василије Велики, Дух Свети, догматика, икономија, језик, вјера, фундаментализам.

Увод: од Nikeје до Цариграда

Година је 371. Црквене прилике на Истоку већ одавно нису исте као када је 325. године окончан Први васељенски сабор¹. Много шта се у деценијама послје

* darkodjogo@gmail.com

* zoran.jelisavcic@bogoslovski.ues.rs.ba

¹ Црквено-историјске прилике између Првог и Другог васељенског сабора су свакако већ прилично помно изучаване у досадашњој црквено-историјској литератури. И ми се ослањамо на класичне ауторе и сада већ класична дјела црквене историје, патрологије и историје развоја богословске мисли (в. Болотов 2006, 32–39; Карташов 2009, 33–40; нешто сажетије Јевтић 2016, 13–18; посебно је необичан својом перспективом Бер 2013, 77–175, док се нарочито истиче квалитетно постављена проблематика *рецејције* и историјске динамике никејске вјере код Fiedrowicz 2010, 316,

Сабора промијенило. Много шта и даље остаје нејасно. Заправо, стање ствари уопште више не подсећа на оно од прије 46 година, непосредно послје окончања Сабора. Додуше, ни на самом Сабору окупљени Оци нису напросто сјели и у даху написали исповиједање вјере. И тада се већ видјело да су поједини епископи склони да подрже Арија. Многим епископима је било очигледно да Арије казује јерес, али им није било јасно како да му се супротставе – желећи да њихова терминологија буде искључиво „библијска“ и – склони оном прије Никеје не баш ријетком субординационизму, нису налазили довољно добар начин да се супротставе вјештим Аријевим интерпретацијама, које су сваки израз преузет из Светог писма или релативизовале или повезивале са сопственим теолошким полазиштима. Видјело се да ће, ипак, главну ударну снагу против аријанства да сачињавају александријски епископ Александар (в. Ђого 2010, 67–69) и његов ђакон Атанасије, који ће ускоро преузети улогу најистуренијег апологете досљедне тријадологије. Након бурних никејских сједница и тапкања у мјесту, православни, уз царску помоћ, успијевају да у предложак исповиједања вјере уметну израз „једносуштан“ (ομοούσιος), који је екстремним аријанцима неприхватљив. Међутим, чак и поједини епископи који се потписују испод саборског исповиједања са „једносушношћу“ сумњичаво гледају тај израз. Понеки се, попут Јевсевија Кесаријског, практично одричу сопственог потписа по повратку својој пастви.

Чини се да је Сабор ријешио ствар. Сабор је свакако донио символ православља, „никејску вјеру“. Али усвајање те вјере никако није ствар историјског аутоматизма. Напротив. Деценије које слиједе никако нису праволинијски пут. Прича о томе како је никејска вјера коначно побиједила никако није прича о томе како су досљедни потписници никејског симбола успјели да одшколују и оставе своје наследнике на катедрама са старом, никејском вјером и жељом да

340–435) Међутим, иако добро проучавана, теологија и историја IV вијека су само донекле добиле заслужено мјесто у *црквеној самосвијести*. Додуше, богословске борбе и теологија великих Отаца добијају одређену пажњу, али готово искључиво из перспективе *терминолошких прецизирања* док читав црквено-друштвени контекст тих борби остаје нерасвијетљен. Чак и неки одлични и класични радови савремене православне теологије, као нпр. рад *Од маске до личности* (Ζηζιούλας 1982), реалне доприносе објашњавају више у дијахронијској семантици спрам терминолошких дилема ранијих вијекова него унутар црквено-теолошке ситуације IV вијека (што не значи да осврт на ту проблематику није потребан, али је за разумијевање потпуно недовољан). Поготово се саблажњавајућим, изгледа, чини сам богословски проблем *прелаза* од староникејског богословља и канонске структуре везане за мјесне Цркве у Александрији и Риму према новоникејској теологији и црквеној структури око Кападокијаца. Као да је ноторна чињеница да су Кападокијци изникли из средине која дуго није била одушевљена никејским формулацијама, али је с временом увидјела реалне размјере аријанске опасности, проблематичнија за данашње црквене историчаре и богослове него за самог Атанасија Великог 362. године. (Поред генијалног Болотова и потпуно на његовом трагу, српска теолошка јавност може да се похвали двјема еминентним микро-студијама на овом пољу: в. Јевтић 1991, 63–152 и Јевтић 1979, 177–192). Потреба да се размишља у другачијим категоријама од оних данашњих (не у категоријама „јасних граница Цркве“ него у динамичним категоријама *препознавања* помјесних Цркава као *православних*) чини се особито тешким задатком богословској свијести формираној на архетипу према коме се свијет дијели на јасно подијељене „наше“ и „њихове“. Тиме се, иначе, такође и обесмишљава проблем рецепције сабора и јединства Цркве.

све остане исто, док се унутар Цркве и Империје не промијене околности. Не – прича о томе како је Никеја победила у Цариграду 381. јесте прича са много слојева. Прича о раслојавању у коме су понеки „досљедни Никејци“ упадали у јерес (Маркел Анкирски, Аполинарије Лаодикијски), а понеки од епископа сумњичавих према изразу „једносушност“ бивали сасвим православни (Свети Кирило Јерусалимски). Нарочито су динамични, замршени и за нашу данашњу „канонску“ свијест, навикли на једноставне и једнообразне норме мишљења, изазовни односи међу тзв. „источним“ епископима. Чини се да је тридесетих и четрдесетих година IV вијека једино што им је било заједничко, осим географске близине, била конзервативност и жеља да не стану ни на страну Александрије и Рима, нити пак на аријанску. Притисак проаријанских царева, али и довођење аријанских поставки до екстрема у лику и дјелу тзв. „аномејаца“, доводе до постепеног зближавања „источних“ и „Никејаца“, нарочито послје средине IV вијека, када полако из редова „источних“ почињу да се издвајају Оци које су обједињавали заједништво у вјери, поријеклу, погледу на будућност и уређење Цркве. Полако са историјске сцене силази Свети Атанасије Велики, а на њу се пењу, велики и са разлогом славни, Кападокијци – Василије Велики, Григорије Назијански, Григорије епископ у Ниси, Амфилохије Иконијски итд.

Па, опет: ова „смјена генерација“ никако није прошла као лагодан и „природан“ ток ствари, као атлетска штафета вјере – како се углавном поима и тамо гдје се о њој уопште казује. Јер вјера није комад дрвета или метала: она је живот који се живи заједно са Богом и другим људима, па све од тог живота – драма Богочовјека и драма сваког човјека – улази у вјеру и у *Преда(ва)ње* вјере. Свети Атанасије је већ и сам осјетио да ствари нису исте, да међу источнима има истинску браћу, од Сабора исповједника 362. године. Кападокијци су знали да, упркос почетној сумњичавости „источних“, никејска вјера јесте њихова полазишна тачка, али и да се Атанасијево дјело наставља не тако што ће се понављати, већ тако што ће се креативно наставити и саставити. Знали су, и Атанасије Велики а за њим и Василије Велики, да је за исту вјеру понекад потребно тврдо, одлучно, апсолутно неодступно и храбро стати иза само једног слова, иза једне ријечи. Прича о никејској вјери би се могла испричати као прича о термину „једносуштан“ – али не само као прича о *рецейцији* него о *динамици значења* тог термина.² Па, опет, знали су и Атанасије Велики и Василије послје њега *да ријечи нису све*. Да човјек може исповиједати једносушност и не бити православан, али и бити суздржан према самом термину, а бити православан. Да,

² „Сасвим је уобичајена заблуда да се целокупна супротстављеност између Православља и Аријанства у IV веку, као и богословља, које је резултирало из ње, 'окреће' око термина *ομοούσιος*, *ομοούσιος*, *ὁμοιος* и *ἀνόμοιος*. Да чињенице не подржавају овај утисак, може се показати како [општим] недостатком доследности у употреби ових термина, као и чињеницом да Св. Атанасије Велики осцилира између прва два од њих. Уствари, да не би провоцирао опозицију, он је, уместо термина *ομοούσιος* (за који се чинило да раздељује хришћане) испрва преферирао термин *ομοιούσιος*, и тек када је схватио да се смисао који су полуаријанци давали том изразу разликује [од онога који му је он давао], он је изабрао термин *ομοούσιος*, са циљем да после изјави како су оба термина прихватљива“ (Христу 2005, 46).

Православље се *исказује* ријечима, али *не сџаје* у ријечи (в. Пападопулос 1998, 44 и даље); садржај вјере може се исказати не само једном терминологијом, па се опет можемо препознати као браћа у вјери.

Како се полако кристализовала заједничка *никејска вјера* у једносушност Оца и Сина, појављује се питање односа Оца и његовог Сина према Духу Светоме. Свакако, аријанство је у свом субординационизму Духу давало „треће мјесто“ по Битију, части и јављању. Ако је Син „прво Створење“ – Духу и не остаје ништа друго до да буде безлична „сила“, једна теолошка поштапалица и апстракција, „служећи дух“, фраза којом се именује „нешто“ од Бога у свијету. Библијска вјера, опет, није могла бити таква. Дух је личност – не просто „антропоморфизам“ и „метафора“ – него личност, живи Бог, један од Тројице³. Као и у случају првобитних аријанских контроверзи, у погледу личности и природе Спаситеља, и теологија о Духу Светом није била тек пуки „богословски интерес“, а са одбраном божанства Духа није се бранила „идејна досљедност“ тријадологије него *чињеница сјасења*: темељно увјерење Цркве да је Утјешитељ, Дух Христов, који од Оца исходи, такође Бог, али *сјакође* и личност. „Улог“ у контроверзи био је подједнако велики, тј. подједнако апсолутан колико и у аријанској контроверзи – сама могућност спасења у коме је Дух Свети присутан у сваком моменту, као и унутар свакидашњег „данас“ Цркве.⁴

³ Да би нам сасвим била јасна теологија о Духу Светом у најранијој Цркви није довољно само сагледати најраније хеленофоне списе апостолског периода (што је бољка и до данас значајне, мада суштински по много чему мањкаве студије оца Сергија Булгакова, 2013), већ и првобитни, првенствено семитски контекст теологије о Духу Светом и то нарочито библијски (старозавјетни, интертестаментарни и новозавјетни). За најстарију пнеуматологију Цркве краткијеристична је самосвијест у којој је Дух повезиван са есхатолошким ишчекивањем (чувена је варијација Молитве Господње у Лк 11,2 у којој је умјесто „да дође Царство твоје“ стајало „да дође Дух Твој Свети“ – Nestle-Aland 2012, 230 – посвједочена и у егзегези Светог Максима Исповједника 2006, 11–13, што је чињеница коју је у жижу православне теолошке јавности донио Зизиулас 2002, 75). Такође, овај есхатолошки библијски контекст је органски повезан са теологијом *динамичког ѝрисуства* Божијег као битним аспектом староцрквене телогиие о Духу: Дух дише гдје хоће и глас његов чујеш (Јн 3, 8). Није безначајно да је персоналитет Духа у семитској теологији увијек био повезан и са конкретношћу његовог граматички женског рода – Руах, што у грчком постаје Пνεуца. Са временом је, чини се, теологија о Духу у Саборној Цркви добијала понешто мање значајно мјесто у односу на космолошко-логолошку спекулацију апологетске теологије, а сам Дух све више обрисе не сасвим јасне аперсоналне силе. У сваком случају, стање недоумице карактеристично за IV вијек говори нам да је релативна тематска запостављеност пнеуматологије довела бар до неодлучности и неодређености коју је тек Атанасијева и кападокијска теологија разријешила у правцу библијске персонално-литургијске теологије о Духу. Зато не чуди да је и Атанасијева теологија у *Писмима Сераиону Тмуишском* (Атанасије Велики 1980, 87–138) и Василијева у дјелу *О Духу Светиоме* (Василије Велики 2016, 191–343) умногоме заправо помна и врло критична библијска егзегеза изабраних мјеста која су противници наводили. Библијски аргументаријум је врло строг јер у мору набацаних текстова разликује теолошка и антрополошка значења, док је управо мијешање ове двије перспективе доводило до аперсоналне и функционалне пнеуматологије опонената.

⁴ Одлична запажања о Атанасијевој пнеуматологији даје Џон Бер (Бер 2013, 264–278) који запажа да он о дјелу Духа говори заправо већ у антиаријанским расправама, не раздвајајући га од дјела Христовог. Наравно, за њега је и сам почетак аријанске контроверзе био прије свега сотириолошки проблем (оно шта јесте Христос можемо бранити на основу онога што он чини за нас). Међутим,

Посебне околности

Међутим, ово разјашњавање у теологији о Духу Светом, опет, није се догодило свугдје у исто вријеме и на исти начин. Свети Атанасије је уочио богословље које умањује Духа („пневматомахе“, каснијом терминологијом) већ релативно рано, око 359/360. године, и то из редова бивших аријанаца (Атанасије пише своја писма Серапиону Тмуитском већ око 359. године – Јевтић 2016, 224 – тј. између 358. и 360. – Мандас 1980, 20–21), док већ поменути Сабор исповједника из 362. године јасно уочава појаву и учење „духобораца“ и упозорава на њих. Међутим, како су „духоборци“, заправо, углавном долазили из редова „источних“, и то из „омиусијанских“, њих је на Истоку морало и у пастви и у епископату бити много више него у Египту. То свакако значи да је приступ њима морао бити другачији. Овдје се морамо подсјетити да данашњи поглед на „канонске границе“ Црква и „деноминација“ свакако није примјењив на средину IV вијека. Напросто, не постоји нешто попут данашње „аутокефалне“ Православне Цркве у јасним и признатим границама. По древној еклисиологији, свака епископија јесте Црква као она која оприсутњује пуноту Цркве Божије. Такође, морамо узети у обзир да раслојавање по вјероисповједним критеријумима није плод једне нагле одлуке већ динамике односа међу помјесним Црквама и њиховим предстојатељима, односа који су се слагали годинама и деценијама после Никеје. Није тако лако одредити „шта јесте Црква“ у смислу у коме смо данас навикли да о њој размишљамо тј. које су њене коначне „канонске границе“. Рецимо да су Александрија и Рим и с њима остали „староникејци“ засигурно најбитнија православна група „помјесних“ Црква – али будућност је у Антиохији припадала локалној Цркви окупљеној око Мелетија. Богословска будућност, већ смо видјели, припадала је „новоникејцима“ који су, у смислу рукоположења, а дјелимично и богословског уобличавања, произишли из спрам Никеје скептичних „источних“. Заправо, јединство Цркве је тек *йлог* а не задато стање – како средином IV вијека, тако и данас. На јединству се не сједи, на јединству се ради. Јединство није само тренутно стање већ трајни задатак. Заправо, период уједињавања и обједињавања

његова Христологија је у исто вријеме изразито суптилна јер овај аргумент из дјеловања у икономији никада не узводи у било какав функционализам (штавише, управо су аријанци били ти који су инсистирали на томе да је Логос „створен *ради* стварања свијета“). За Атанасија, Христос је Спаситељ и можемо закључити да је нама потребно да наш спаситељ буде Бог (а не твар!), али то не значи да он постоји или настаје *ради* нас. Нешто слично се касније дешава у пневматолошком аргументу и код Атанасија и код Василија Великог. Наиме, обојица активно доказују да је неопходно да онај који дјелује у Цркви и који освећује јесте Бог (а не твар!), мада би пневматомахијско схватање било да је Дух – „служећи дух“, те тиме „онтолошки нижи“ од Оца (и евентуално Сина). Управо као и на почетку аријанске контроверзе, хришћанска онтологија се и у пневматомахијској контроверзи борила против једног онтолошког модела у коме је прелаз између Бога и свијета повјерен *йосредујућем* бићу које би требало да буде на средини онтолошке хијерархије између Бога и свијета, али тако да има особености божанског и да дјелује унутар космоса. Чини се да је бар један дио пневматомаха био начисто да прихвати Божанство Сина, али да су управо овакав начин размишљања преносили на Духа. Атанасију, баш као и Василију, који су описали темељно разликовање између Творца и твари, ствар није могла бити таква.

православних снага трајао је још дуго – све до Другог васељенског сабора, и на њему, па чак и послје њега.⁵

Такође, не смијемо заборавити ни сасвим другачију динамику личних и црквених односа. Православни великани, Свети Атанасије Велики и Кападокијци, очигледно су се „познали у Духу“, увидјели да дијеле, исповиједају и живе исту вјеру. Ипак, како смо видјели, нису сви „староникејци“ били православни, нити су пак сви источни „омиусијанци“ постали новоникејци. Међутим – а то нам се данас у границама „канонског Православља“ чини потпуно неразумљивим – пријатељске везе, нарочито стечене у прогонима, нису се тако лако нарушавале. Свети Атанасије се, по свој прилици, никада није сасвим одрекао Маркела Анкирског, захвалан за његову борбу за Никеју у раној фази исповиједања. Богословско и лично није могуће раздвојити ни у небројеним другим случајевима – рецимо, у односу Василија Великог према Дијанију Кесаријском и Евстатију Севастиском (да наведемо само неке примјере). Па, опет: управо захваљујући личном бољем упознавању и пријатељству између Светог Атанасија Великог и Кападокијаца, обновљене су и обједињене у Истини православне снаге, мада црквено општење између Александрије и Кападокијаца нису дочекали ни Атанасије ни Василије.

Тако долазимо до 371. године, у „атмосферу крајње напетости која је одликовала спорове о божанству Светога Духа током посљедњих година живота Светог Василија Великог“ (Лурје 2010, 86), у времена раслојавања и постављања питања о

⁵ Као што је у историји Цркве познато (Болотов 2006, 106), коначно јединство Рима, Новог Рима, Александрије и Антиохије десило се тек 398. године посреднишвом Светог Јована Златоуста и Теофила Александријског. Све до тада, Рим је у Антиохији подржавао павлинијанску страну. Наравно, здраве богословске снаге су се на Истоку консолидовале већ послје Другог васељенског сабора и аријанство је полако постајало ствар прошлости, бар што се тиче Источног Царства. Међутим, чак и овом илустрацијом не можемо да потпуно расвијетлимо колико су данашња мјерила „канонских граница“ Цркве немислива за IV вијек. Наша црквена прошлост, штавише, наш идентитет Цркве дугује подједнако Атанасију Великому и Иларију Пиктавијском колико и, рецимо, Кирилу Јерусалимском који је, говори нам опште мјесто, био у свему православан, али никад није употребио сам израз „једносуштан“. Ми смо подједнако духовни наследици Александрије, Рима, Кападокије, Григорије „Анастасије“ – мада је коначно јединство ових Цркава било остварено знатно касније.

Подједнако је за данашњу идеологију немислива динамика личних и црквених односа IV вијека. Присни пријатељи великог Атанасија постају јеретици (Маркел и Аполинарије), присни пријатељи Василија и Григорија бивају лабави у вјери или покушавају да преузму управљање Црквом. Сам црквени живот је битно другачији. Иако постоји неки облик вишег црквеног округа, очигледно је да је и даље врло жива ранохришћанска есклисиологија према којој је свака епископија Црква, потпуно оприсутњење Једне Цркве. Не постоје „надструктуре“ које онда улазе у некакве канонско-евхаристијске конфедерације. Такође, не постоји „званично вјеровање“ које би било искључиво ствар јерархије – вјера се тиче вјерујућих, богословска динамика није ствар расправљања и дописивања „учених“ него подједнако „практична“, животна стварност. Политичка стварност, односи између Империје и Цркве су још једна велика тема (као што ћемо видјети у наставку). Притисак проаријанских царева је био и те како битан фактор који је утицао на односе међу епископатом. Динамика очигледно проаријанског Валента у односу са Василијем Великим казује нам много. Проблем заједницења (евхаристијског и канонског општења) међу Црквама тј. њиховим епископима, није ни изблиза био сведен на одржавање постојећег стања него прилично жив однос према стварности – очигледно је да није постојао јасан *сисак* људи које треба примати у општење него *критеријуми* по којима са неким треба имати општење.

односу Духа, Сина и Оца. Питање се није поставило као питање из знатижеље и доколице него као питање *црквеної живоїиа*, питање смисла и суштине хришћанске вјере, питање *сїасења*. Такође, није се поставило на ученим сабрањима чак и најученијих међу епископима, него у самом средишту живота – на празнику и прослављању Светитеља. Ево како нам ову занимљиву епизоду приказује Свети Григорије Богослов (погледајмо најприје хеленски изворник, а затим наш превод):

58.ΒΑΣΙΛΕΙΩΙ

58.1 Ἐγώ σε καί βίου καθηγητήν καί δογμάτων διδάσκαλον καί πάν ὅ τι ἂν εἴποι τις τῶν καλῶν ἐθέμην τε ἀπ' ἀρχῆς καί νῦν τίθεμαι· καί εἴ τις ἄλλος ἐπαινέτης τῶν σῶν, ἢ μετ' ἐμοῦ πάντως ἢ μετ' ἐμέ· τοσοῦτον ἤττημαί σου τῆς εὐλαβείας καί οὕτω καθαρῶς εἰμι σός. Καί θαν μαστὸν οὐδέν· οὐ γὰρ πλείων ἢ συνουσία, πλείων καί ἢ πεῖρα· οὐ δὲ ἢ πεῖρα δαψιλεστέρα, καί ἢ μαρτυρία τελεωτέρα. 58.2 Καί εἴ τι ἄλλο μοι τοῦ ζῆν ὄφελος, ἢ σὴ φιλία καί συνουσία. Ἐχω μὲν οὕτω περὶ τούτων, καί ἔχοιμι· ἃ δὲ νῦν γράφω, γράφω μὲν οὐχ ἐκόν, γράφω δὲ ὄμως. Καί μοι μηδὲν ἀχθεσθῆς· ἢ λίαν αὐτὸς ἀχθεσθήσομαι, εἰ μὴ κατ' εὐνοίαν ταῦτα λέγειν τε καί γράφειν πρὸς σέ πιστευοίμην.

58.3 Πολλοὶ κατεγνώκασιν ἡμῶν ὡς περὶ τὴν πίστιν οὐκ ἰσχυρῶν, ὅσοι κοινοποιοῦσι τὰ ἡμέτερα καλῶς ποιοῦντες. Καί οἱ μὲν ἀσέβειαν ἐγκαλοῦσι φανερῶς, οἱ δὲ δειλίαν· ἀσέβειαν μὲν, οἱ μὴδὲ ὑγιῶς ἔχουν πιστεύοντες, δειλίαν δέ, οἱ τὴν ὑποστολὴν αἰτιώμενοι. Καί τὰ μὲν τῶν ἄλλων τί χρὴ καί λέγειν; Ὁ δ' οὖν νεωστὶ συνέβη, τοῦτό σοι διηγῆσομαι. 58.4 Συμπόσιον ἦν καί τοῦ συμποσίου μετεῖχον οὐκ ὀλίγοι τῶν. 21 ἐπιφανῶν καί ἡμῖν φίλων, ἐν δὲ τούτοις καί ἀνήρ τις τῶν εὐλαβείας ὄνομα καί σχῆμα περικειμένων. Οὕτω πότος ἦν, καί λόγος ἦν περὶ ἡμῶν, ὅπερ ἐν τοῖς συμποσίοις φιλεῖ συμβαίνειν ἀντ' ἄλλου τινὸς ἐπεισοδίου προτιθεμένων· πάντων δὲ τὰ σὰ θαυμαζόντων καί προστιθέντων ἡμᾶς ὡς τὰ ἴσα φιλοσοφούντας καί τὴν φιλίαν λεγόντων καί τὰς Ἀθήνας καί τὴν ἐν πᾶσι σύμψνοιάν τε καί ὁμόνοιαν, δεινὸν τὸ πρᾶγμα ποιεῖται ὁ δῆθεν φίλος σοφος.

58.5 «Καί τί τοῦτο, φησίν, ὧ οὔτοι;» μάλα τι νεανικὸν ἐκβοήσας, «Ὡς λίαν ὑμεῖς ψευδεῖς τε καί κόλακες· τᾶλλα μὲν ἐπαινεῖσθωσαν οἱ ἄνδρες, εἰ δοκεῖ, οὐδὲ αὐτὸς ἀντιλέγω. Τὸ μέγιστον δὲ οὐ δίδωμι, τὴν ὀρθοδοξίαν μάτην μὲν ἐπαινεῖται Βασίλειος, μάτην δὲ Γρηγόριος, ὁ μὲν προδιδοὺς τὴν πίστιν οἷς διαλέγεται, ὁ δὲ συμπροδιδοὺς οἷς ἀνέχεται.»

58.6 –«Πόθεν τοῦτο, ἔφη, ὧ μάταιε σὺ καί νέε Δαθὰν καί Ἀβειρῶν τὴν ἀπό νοίαν; Πόθεν ἡμῖν ἦκεις δογματιστής; Πῶς σεαυτὸν ποιεῖς τηλικούτων κριτήν;»

58.7 –«Ἐκ τῆς κατ' Εὐψύχιον, ἔφη, συνόδου νῦν ἦκω τὸν μάρτυρα»–καί γὰρ εἶχεν οὕτως–«κάκεῖσε ἤκουσα τοῦ μεγάλου Βασιλείου θεολογοῦντος τὰ μὲν περὶ Πατρὸς καί Υἱοῦ ἄριστά τε καί τελεώτατα καί ὡς οὐκ ἂν τις ραδίως ἄλλος, τὸ Πνεῦμα δὲ παρασύροντος».

Καί προσετίθει τινὰ εἰκασίαν ὡς περὶ τῶν ποταμῶν οἱ τὰς πέτρας μὲν παρατρέχοντες, τὴν δὲ ψάμμον κοιλαίνοντες.

58.8 «Ἡ τί δὴ ποτε, ὦ θαυμάσιε, σὺ μὲν»–ἔφη πρὸς ἐμὲ βλέπων–«ἤδη φανερώς οὕτω τὸ Πνεῦμα θεολογεῖς» (καὶ τινος ἀπεμνημόνευε τῶν ἐμῶν, ὡς ἐν συνόδῳ πολυανθρώπων θεολογήσαντος εἶτα ἐπειπόντος τῷ Πνεύματι τοῦτο δὴ τὸ περιβόητον τό· Μέχρι τίνος ὑπὸ τῷ μοδίῳ τὸν λύχον κρύψομεν;), «ὁ δὲ ὑποφαίνει μὲν ἀμυδρῶς καὶ οἶον σκιαγραφεῖ τὸν λόγον, οὐ παρρησιάζεται δὲ τὴν ἀλήθειαν πολιτικώτερον ἢ εὐσεβέστερον τὴν ἀκοὴν ἐπικλύζων καὶ τῇ δυνάμει τοῦ λόγου τὴν διπλὴν περικαλύπτων.»

58.9 «Ὅτι ἐγὼ μὲν, ἔφην, ἐν παραβύστῳ κείμενος καὶ τοῖς πολλοῖς ἀγνοούμενος καὶ μηδὲ ἄ λέγοιμι μηδὲ ὅτι λέγοιμι σχεδὸν γινωσκόμενος, ἀκινδύνως φιλοσοφῶ· τοῦ δὲ πλείων ὁ λόγος, ὡς περιφανεστέρου καὶ παρ' ἑαυτοῦ καὶ παρὰ τῆς Ἐκκλησίας. 58.10 Καὶ δημοσίᾳ πᾶν τὸ λεγόμενον, πολὺς τε περὶ αὐτὸν ὁ πόλεμος, ζητούντων λαβέσθαι τῶν αἰρετικῶν γυμνῆς τῆς φωνῆς καὶ αὐτοῦ Βασιλείου, ἴν' ὁ μὲν ἐξωσθῆ τῆς Ἐκκλησίας, ὁ μόνος σχεδὸν ὑπολεῖ πόμενος τῆς ἀληθείας σπινθήρ καὶ ἡ ζωτικὴ δύναμις, τῶν κύκλω πάντων κατελιμμένων, ριζωθῆ δὲ τὸ κακὸν ἐν τῇ πόλει καὶ ὡσπερ ἀπὸ τινος ὀρητηρίου τῆς Ἐκκλησίας ταύτης πᾶσαν καταδράμη τὴν οἰκουμένην. 58.11 Βέλτιον οὖν οἰκονομηθῆναι τὴν ἀλήθειαν, μικρὸν εἰζάντων ἡμῶν ὡσπερ νέφει τινὶ τῷ καιρῷ, ἢ καταλυθῆναι τῷ φανερῷ τοῦ κηρύγματος. Ἡμῖν μὲν γὰρ οὐδὲν βλάβος καὶ ἀπ' ἄλλων λέξεων τοῦτο συναγουσῶν Θεὸν τὸ Πνεῦμα γινώσκειν (οὐ γὰρ ἐν ἡχῳ μᾶλλον ἢ διανοίᾳ κείσθαι τὴν ἀλήθειαν)· τῇ Ἐκκλησίᾳ δὲ μεγάλην ζημίαν τὸ δι' ἑνὸς ἀνδρὸς διωχθῆναι τὸ ἀληθές».

58.12 Οὐκ ἐδέξαντο τὴν οἰκονομίαν ὡς ἔωλον καὶ παῖ ζουσαν αὐτοὺς οἱ παρόντες· ἀλλὰ καὶ κατεβῶν ἡμῶν ὡς τὴν δειλίαν μᾶλλον ἢ τὸν λόγον οἰκονομούντων.

Πολὺ γὰρ εἶναι βέλτιον τὸ ἡμέτερον φυλάττειν διὰ τῆς ἀληθείας ἢ τοῦτό γε ἀχρειοῦν καὶ μὴ προσλαμβάνειν τὸ ἀλλότριον διὰ τῆς δῆθεν οἰκονομίας.

58.13 Τὰ μὲν οὖν καθ' ἕκαστον, ὧν τε εἶπον, ὧν τε ἤκουσα, καὶ ὡς ἠγανάκτησα πρὸς τοὺς ἀντιτείνοντας πέρα τοῦ μετρίου σχεδὸν καὶ τῆς ἑαυτοῦ συνηθείας, μακρὸν ἂν εἶη νῦν ἐκδιηγεῖσθαι καὶ ἴσως οὐκ ἀναγκαῖον. 58.14 Τέλος δὲ τοῦ λόγου, τοὺς μὲν οὕτως ἀπεπεμψάμην. Σὺ δὲ δίδαξον ἡμᾶς, ὦ θεία καὶ ἱερὰ κεφαλή, μέχρι τίνος προῖτέον ἡμῖν τῆς τοῦ Πνεύματος θεολογίας καὶ τίσι χρηστέον φωναῖς καὶ μέχρι τίνος οἰκονομητέον, ἴν' ἔχωμεν ταῦτα πρὸς τοὺς ἀντιλέγοντας. 58.15 Ἐγὼ γὰρ εἰ δεοίμην νῦν τοῦτο μανθάνειν, ὁ πάντων μάλιστα σέ τε καὶ τὰ σὰ γινώσκων καὶ πολλάκις περὶ τούτων πληροφορίαν καὶ δεδωκὼς καὶ δεξάμενος, πάντων ἂν εἶην ἀμαθέστατός τε καὶ ἀθλιώτατος.⁶

⁶ Грчки текст је преузет из: ΔΡΟΜΟΙ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ – ΨΗΦΙΑΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ. Χρηματοδότηση: ΚΠ Interreg IIIA (Εργαστήριο Διαχείρισης Πολιτισμικής Κληρονομιάς, www.aegean.gr/culturaltec/chmlab. Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Πολιτισμικής Τεχνολογίας και Επικοινωνίας, © 2006. Επιτρέπεται η ελεύθερη χρήση του υλικού με αναφορά στην πηγή προέλευσής του . Текст је срањен са Гρηγορίου του Θεολόγου 1986, 110–114. Приликом превођења консултован и руски превод: Григорий Богослов 2007, 454–456. Ријечи у вѣтитчастим заградама {} су наши додаци, како би српски превод био јаснији.

Писмо 58 (Василију Великом)⁷

Ја сам те од почетка сматрао и сада сматрам наставником живљења и учитељем догмата и свега лијепог што би било ко могао изрећи – и ако постоји било ко други да похвали црте твог карактера – или нека потпуно буде са мном, или иза мене {за мном}. Тако сам привржен твојој благочестивости и тако сам начисто твој! И није то ништа зачуђујуће. Јер с ким се више саживиш, више имаш и искуства, а с ким дијелиш више {животног} искуства – бољи си му свједок. А ако ми је икаква корист од живљења – то је пријатељство и заједништво (συνουσία) с тобом. Тако некако држим о свему томе и држаћу. А што ћу ти сад написати, не пишем драге воље, али свеједно пишем. И немој се љутити на мене – или ћу се и ја већма наљутити ако повјерујеш да ти ово не говорим и не пишем са добрим наумом.

Многи нас одричу, као оне који нису јаки у вјери, и то предивно чине они који сматрају заједничким све наше {= који сматрају да нам је све заједничко}. Неки {нас} јавно прозивају за бешчашће {безбожност, јерес}, други за кукавичлук – за бешчашће они који вјерују да ништа здраво не говоримо, а за кукавичлук – они који је образлажу {нашом} малодушношћу. А каква нам је корист да казујемо ријечи других људи? Него дај да ти кажем шта се десило недавно!

Бијаше гозба и на њој учествоваше немало виђенијих људи, а наших пријатеља, а међу њима неки човјек који је носио име и изглед благочестивости {= монах, подвижник}. Још се није почело пити, а ријеч је пошла о нама, како се зна десити на гозбама, да постанемо темом разговора, прије него било шта друго: И док су се сви дивили твојим особинама и нас {мене} придодавали као једнако мислећег {досл. „философствујућег“}, и казивали о нашем пријатељству и {заједничком студирању} у Атини, и о нашем потпуном јединству и слози {ἐν πᾶσι σὺμπλοικῶν τε καὶ ὁμόνοιαν}, нашем „философу“ се учини та ствар наопаком.

- Па шта је то, господо! – рече подвикнувши момачки – Какви сте само велики лажљивци и улизице! Па нека ови људи буду похваљени за друге ствари, ако треба, томе нећу противрјечити. А за најважније вам не дам – за Православље узалуд је хвалити Василија, узалуд Григорија јер један издаје вјеру тиме што говори, а други пак издаје вјеру заједно са њим јер то трпи!

- Па како то – рекох – залудни човјече, нови Датане и Авироне у безумљу?⁸ Откуда нам дође да нас тако поучаваш {Πόθεν ἡμῖν ἤκεις δογματιστής}? Откуд себе начини судијом тако важних ствари?

⁷ Колико нам је познато, сам текст овог Григоријевог писма досад није интегрално превођен на савремени српски језик. Свакако, доста вјерне парафразе и референце на њега се налазе на више мјеста – Болотов 2006, 88–89; Јевтић 2016, 384–385; Карташев 2009, 122.

⁸ Уп. Бр. гл. 16.

- Сад долазим са сабора {прославе, теферича, панађира} – рече – мученика Евпсихија. (и заиста бјеше тако) – и тамо чух Великог Василија како богословствује о Оцу и Сину одлично и савршено, како би ријетко ко други говорио, али мимоилазећи Духа {Светог}.

И употреби једно поређење, о ријечи која мимоилази камење а носи пијесак.

- А зашто ти, чудновати {човјече} – рече гледајући на мене – већ отворено богословствујеш о Духу' (И припомену нешто од онога што ја рекох на многољудном сабрању богословствујући, казах о Духу нешто што изазва много буке – „докле ћемо свјетиљку крити испод суда“ – Мт 5, 15) – док он {= Василије} нејасно објављује, и као да говори попут сијенке и не проглашава истину, испуњавајући уши {слушатеља} више политичарењем него благочестивошћу и силом ријечи {= елоквенцијом, способношћу лијепог говора} прикрива двојакост {= дволичност, разлику у сопственом мишљењу и ономе што казује}.

- Па зато – рекох – што сам ја, будући по страни, многим непознат и готово је непознато да ли ишта уопште говорим, па зато безопасно и философствујем. А о њему се много више говори, као о ономе ко је познат како по себи, тако и по Цркви. И све што каже одмах постаје јавна ствар и велика је полемика {досл. рат, полемос} око њега и јеретици желе да ухвате било какву голу ријеч тог истог Василија како би био протјеран из Цркве, он – готово једина преостала искра истине и животна сила, будући да је све уоколу већ заузето {= од стране аријанаца}, па да се зло укоријени у граду те да се као из каквог расадника онда из Цркве рашири по цијелој васељени. Зато је боље пажљиво се односити {икономисати} са истином, и да се мало уклонимо, као од неког облака, {пазећи на} погодном вријеме (τω καιρω), него упропастити {истину} јасношћу {= отвореношћу} проповједи. Јер нама нема никакве штете и да из других ријечи, које ка томе {закључку} воде, сазнамо то, да је Дух – Бог (јер се истина не налази толико у гласовима колико у разумијевању {διανοία}). А Цркви би била велика рана {нанесена} када би са једним човјеком била прогнана истина.

Али присутни не прихватише ову икономију {опрезност, пажљивост} као труло рјешење и као да се са њима играм. Него и на нас {мене} нагаламише, као да {све то рекох} из кукавичлука него икономишући ријечју.

- Јер много је боље оно наше {нашу позицију} чувати истином него и њега {њу} тако ослабити, а не задобити туђе такозваном икономијом – {рекоше}.

Да сад препричавам детаљно шта рекох и шта чух и шта све одговорих онима који су ми противрјечили, помало и преко мјере и мога обичаја – било би дуго а можда и непотребно. За крај ријечи – одпослах их {дома} и тако {= на томе} се сврши ствар. А ти нас научи, о божанствена и свештена главо, докле да идемо у

богословљу о Духу {Светоме}, какве изразе да упоребљавамо и докле да икономисамо, како би све то имали {спремним} пред онима који нам противрече. Јер ако бих ја, који боље од свих познајем и тебе и твоје {мисли, осјећања, особине}, те сам и сам често и бивао обавјештаван и обавјештавао о свему овоме, још морао да учим о овоме {= о Божанству Духа}, био бих од свих најнеукији и најжалоснији.

Оставимо по страни изузетну непосредну љепоту Григоријевог казивања и књижевне квалитете (који би били тема неког другог рада). У средишту нашег интересовања стоји срж полемике: наиме, тврдња неименованог приговарача Василију и Григорију да „издају вјеру“ и да „нису православни“. Очигледно је да је ревнитељски ум и тада подразумијевао како „активну издају“ (тако што проповијед не садржи догматски садржај који ревнитеље препознаје као еталон „Православља“) тако и „пасивну издају“ (несупротстављање тј. трпљење поменути „активне издаје“). Међутим, ако боље погледамо, видјећемо да је заправо и сам Василије „крив“ не толико за оно што *јесте* рекао него за оно што *није* рекао. Дакле, „издају Православља“ у ревнитељском уму не формира само проповијед јереси, него и сам недостатак јасног и недвосмисленог навођења очекиваног темељно православног става. Међутим, дуалистички начин размишљања (нешто или јесте или није) заправо бива изазван чудноватом ситуацијом у којој неко ко је по критеријуму дуалисте „православан“, „трпи“ некога ко то није. Овдје проблем није у садржају вјере већ у самом *тврђењу* различитог од себе.

Како овакав ревнитељски приступ заснован на идеји посједовања Истине и стриктне контроле над њеним провођењем није ствар прошлости него садашњости (а све су прилике и будућности) православног црквеног живота, морамо се запитати: колико су убједљиви одговори које су понудили најприје Свети Григорије Богослов, на лицу мјеста, а затим, у одговору на Григоријево писмо, и сам Свети Василије Велики?

Икономија – може ли се „управљати“ истином?

Очигледно је да је одговор Светог Григорија Богослова био заснован на принципу „икономије“, али шта тачно у овом случају подразумијева тај принцип? Њено шире богословско значење утврдило се прије оног „техничког“ из канонског права и умногome је утемељило ово друго. „Икономија“ се није „примјењивала“ – у икономији се живјело. Икономија је стварност – у историософском смислу, хришћанин живи у времену *икономије*, у онтолошком смислу – „икономија“ није оно што „примјењује“ човјек него оно што је ка свијету и човјеку први започео да *гјелује* и да *буге* Бог. „Икономија“ је начело унутар свјетоназора човјека који осјећа да је све што учини и каже смјештено унутар једног космоса и историје у којој све води ка одређеном циљу/смислу. Икономија је зато прије егзистенцијално него „техничко“ начело: како учинити да у космосу, човјековом „дому“ све води ка коначном смислу у коме је све и у свему Христос. Икономија је, дакле,

„домо-стројитељство“ или „домо-управљање“ у најширем смислу – под претпоставком да космос јесте „дом“ човјека, Бога и Богочовјека.

Свакако да је прва, такорећи, „техничка“ асоцијација сваког савременог православног богослова – начело икономије које се задржало у црквеном праву, а које се одређује као „слободно тумачење закона“ (Мајендорф 2001, 131). Наравно, ово су само два значења једне иначе изузетно многозначне ријечи (в. одредницу у Станојевић 2018, 166–168; врло је индикативно да један сведени рјечник попут *Sens* 1910, 649 који биљежи класичне форме и значења не даје нити једно од поменутих). У том правном смислу ријечи начело икономије било је познато Кападокијцима, тачније, самом Василију Великом (Мајендорф 2001, 132 позива се на семантичко укрштање „икономије“ у ширем теолошком и у правном смислу у једном *Писму Амфилохију Иконијском*). Оно што је заједничко икономији код Светог Григорија и овом одређењу икономије јесте нешто што бисмо могли назвати „контекстуалним начином мишљења“;⁹ тј. начином мишљења који узима у обзир конкретне историјске или личне околности. Међутим, канонско предање је просто одувијек било простор у коме се етос Цркве сусретао са друштвеном конвенцијом, што је резултовало познатом чињеницом да унутар канонског права Цркве данас имамо различите каноне који дају различита упутства и епитимије за исте прекршаје. Релативно је лако показати да и у временској перспективи, али и у пастирској пракси не постоји апсолутна „канонска досљедност“ нити једне епохе, помјесне Цркве или појединог епископа/свештеника. Оно што је у једној епохи било „нормативно“, у другој је могло бити сасвим суспендовано, било новом канонском нормом, било канонском праксом (попут начела да епископ треба да је „једне жене муж“ у 1 Тим 3, 2, коју је замијенио 12. канон Трулског сабора или одредбе да се „презвитер не рукополаже пре тридесет година, макар био човек веома достојан, него нека сачека; јер је и Господ Исус Христос у тридесетој години био крштен и почео учити“¹⁰ – 11. канон Неокесаријског сабора – Јевтић 2005, 236 – и 14. Трулског сабора – Јевтић 2005, 148). „Икономија“, дакле, у црквеном праву јесте нешто што је свакодневна пракса Цркве (чак и најригорознијих фракција и праваца!) и сваког свештенослужитеља. Како стоје ствари са „икономијом“ коју спомиње Свети Григорије Богослов?

Најприје, очигледно је да се она састоји у тактичном (опоненти карактеришу као „политичарском“) представљању *уну̀трашњеѝ садржаја* једног *до̀йма̀ѝа*. За разлику од канона, догмати јесу представљени тварним и конвенционалним језиком, но њихов садржај, бар из перспективе православне теологије, није подложен контекстуалном и конвенционалном, зато што се у догматима раскривају истине божанског и богочовјечанског начина постојања. Не можемо се договорити, „консезусом одлучити“, да ли Отац рађа Сина или да ли је Христос Бог или „прво створење“. Па, ипак, очигледно да садржај догмата не говори сам за себе. Ако се

⁹ Овдје остављамо по страни питање о односу теологије и контекстуалности позивајући се на изврстан преглед проблема и решење дато у Перишић 2020, 65–84.

¹⁰ Види врло значајно промишљање о овој канонској одредби у животу наше Српске Православне Цркве данас у Крстић 2014, 109.

о садржају догмата не можемо договорити, да ли се можемо договорити о *начину изношења садржаја једној догмати*? Да ли је садржај догмата унутар црквене проповиједи и мисије могуће изложити на такав начин да се слушалац убиједи у истинитост догматског садржаја другачијим ријечима од чврсто и недвосмислено јасних ставова? Да ли је реченица „Свети Дух је Бог“ једини начин да се изрази садржај у који, очигледно, вјерују и непознати монах, и Григорије, и Василије?

Очигледно је да би одговор из перспективе непознатог монаха – као и сваког савременог православног фундаменталисте – био једноставно одричан. У тој визији истина не само да је *садржински јасна* него је једини допустиви начин *њеног излајања* – јасно, недвосмислено и сасвим директно саопштавање једног теолошког става. Унутар ове перспективе садржана је једна темељна премиса, а то је она да је егзистенцијално значење једног догмата дато у *самом садржају*, па је довољно напросто рећи „Дух је Бог“ и сваком човјеку мора бити јасно шта се тиме хтјело рећи, те је једини човјеков избор – прихватити или не прихватити тај садржај.

Међутим, основна премиса фундаменталистичког погледа на свијет јесте схватање према коме постоје *ајсолућна йресликавања између ријечи и сйварносйи*, док сама стварност тако постаје увијек јасна биполарна структура пред човјеком који онда бира своју страну Апсолута. Управо ту основну премису Григорије одбацује – „нама нема никакве штете и да из других ријечи, које ка томе (закључку) воде, сазнамо то, да је Дух – Бог (јер се истина не налази толико у гласовима колико у разумијевању (δύαοία)“. Дакле, *исйина може имайи више нејо један језички облик*. Већ сама та поставка представља изазов дуалистичкој гносеологији и онтологији која лежи у основи сваког фундаментализма. Да ли то значи да онда постоји „плурализам истина“? Свети Григорије би се сигурно супротставио таквој идеји. Ако је Христос – Истина (Јн 14, 6), то значи да не може бити „више истина“. Али искуство истине претходи ријечи о истини, како напомиње С. Пападопулос (Пападопулос 1998, 28 и даље). Не постоји апсолутно *йресликавање између искуства Присутства Бога и тварног и конвенционалног људског језика*.

Да ли то значи да је било којом ријечју могуће изразити било који појам? Свакако да не. У току исте поменуте контроверзе настаје Василијево теолошко ремек-дјело *О Духу Свейом*. Читаво дјело јесте наставак „кукавичлука“ и „политичарења“ Светог Василија Великог – успио теолошки покушај да се другим ријечима објасни и одбрани вјера у Божанство Духа Светог, очигледно намијењено онима због којих је Василије тражио погодну ријеч (а који су га, очигледно, ништа мање него помињани монах, оптуживали за „новотарије“ и небиблијску вјеру). Објашњавајући са коликом је пажњом потребно уопште приступити разматрању израза употребљених у богословљу, он пише да је богословље као истраживање богословских ријечи својствено онима којима је познат циљ човјековог постојања и призвања и то такво истраживање у коме они „не слушају само узгред него настоје да истраже смисао који се крије у свакој ријечи и у сваком слогу“ (Василије Велики 2016, 192). Ово истраживање, управо као и „разумијевање“ које наводи Григорије, сигурно није *искључиво* филолошко спецификовање семантике одређеног израза (идеја којој се Василије супротставља у наставку списка). Оно је,

очигледно, егзистенцијалног карактера у смислу да проистиче из темељног назначења (смисла и циља) човјековог бића и да се тиче човјековог бића. Заправо, ријечи увијек у извјесном смислу „сустижу“ стварност, откривају искуство. Међутим, како каже Василије, „пошто истина се тешко да уловити, дужни смо да је одасвуд испитујемо“ (Василије Велики 2016, 193). Стварност није прозирна пројекција човјекове дуалистичке психологије. Сазнавање истине унутар тварног језика (која води ка Христу – Истини) јесте *ἵρoцeс*, нешто што се догађа. Уподобљавање Богу „колико је то могуће“ (уп. Теетет 176 А–В у Platon 2000, 142), како нам излаже своју педагошку концепцију Василије, „не постиже се без знања, а знање се стиже учењем. Начело учења јесте говор (логос) а делови говора су слогови и речи“ (Василије Велики 2016, 193). Ова теологија језика – по много чему антички оптимистична када је у питању могућност сазнања *из* реченог – заправо је вриједна као подсјетник да не постоје на пречац освојена стања, просвјетљења без труда и напора, велики узлети вјере без великих напора истраживања. Неуловљивост истине не значи да је она сасвим недоступна, већ да је потребан напор да би се до ње дошло.

Управо је овај „напор“ – *искусίω* Цркве као предуслов разумијевања, како ће касније посвједочити Пападопулос. Да овај „напор“ и „труд“ разумијевања једне темељне богословске истине проистиче из једног много опширнијег и свеобухватнијег процеса него што је (било који, па чак и најусмјеренији хришћански) педагошки процес, можемо видјети из читаве феноменологије хришћанског и црквеног живота коју нам у наставку списа Василије даје као утемељење и потврду свога богословског става. Јер готово да нема ниједног аспекта *живοίτiα* који није наведен као утемељење *учења*: да је Дух Свети Бог видимо не само на основу егзегезе библијских стихова (али и библијске историје!) него и на основу *криσίтiα*-вања у Духа Светога, као и освећујућег присуства Духа у свему што Црква јесте и чини. Учење је веће од ријечи које изражавају учење, али оно само јесте сублимирани живот. Зато је учење могуће разумјети из живота Цркве, али ако се одбаци живот Цркве – ријечи не казују ништа.

Да би се ријечи разумјеле, дакле, потребно је да се они који желе да спознају догмат *укључе у живοίтi Цркве*. Управо на такав начин Василије образлаже свој икономијски став презвитерима Тарса својим 113. писмом (које можемо датирати око 372–373. године, Василий Великий 2007, 10):

Ὁ καιρὸς πολλὴν ἔχει ρόπην πρὸς καταστροφὴν τῶν Ἐκκλησιῶν, καὶ τοῦτο πολὺν ἔχομεν ἤδη χρόνον ἐξ οὗ καταμανθάνομεν. Οἰκοδομὴ δὲ Ἐκκλησίας καὶ σφαλμάτων διόρθωσις καὶ συμπάθεια μὲν πρὸς τοὺς ἀσθενοῦντας, ὑπερασπισμὸς δὲ πρὸς τοὺς ὑγιαίνοντας τῶν ἀδελφῶν οὐδὲ εἷς. Ἄλλ' οὐτε βοήθημα ἢ θεραπευτικὸν τῆς προκατασχούσης νόσου ἢ προφυλακτικὸν τῆς προσδοκωμένης οὐδέν. Καὶ ὅλως ἔοικε λοιπὸν ἢ τῆς Ἐκκλησίας κατάστασις (ἵνα ἐναργεῖ χρῆσῶμαι τῷ ὑποδείγματι, κἂν εὐτελέστερον εἶναι δοκῆ) ἱματίῳ παλαιῷ ὑπὸ τῆς τυχούσης προφάσεως ῥαδίως καταρρηγνυμένῳ, ὃ πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἰσχὺν ἐπὶ ελθεῖν πάλιν ἀδυνατεῖ. Ὡς οὖν ἐν καιρῷ τοιοῦτῳ, μεγάλης χρεῖα τῆς σπουδῆς καὶ πολλῆς τῆς ἐπιμελείας εὐεργετη

θηναί τι τὰς Ἐκκλησίας. Εὐεργεσία δέ ἐστιν ἐνωθῆναι τὰ τέως διεσπασμένα. Ἐνωσις δ' ἂν γένοιτο, εἰ βουλευθῆμεν ἐν οἷς μηδὲν βλάπτομεν τὰς ψυχὰς συμπεριενεχθῆναι τοῖς ἀσθενεστέροις. Ἐπεὶ οὖν πολλὰ στόματα ἤνοικται κατὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου καὶ πολλαὶ γλῶσσαι ἠκόνηται εἰς τὴν κατ' αὐτοῦ βλασφημίαν, ἀξιοῦμεν ὑμᾶς, ὅσον ἐστὶν ἐφ' ὑμῖν, εἰς ὀλίγον ἀριθμὸν περιστήσαι τοὺς βλασφημοῦντας καὶ τοὺς μὴ λέγοντας κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον δέχεσθαι εἰς κοινωνίαν, ἵνα μόνοι καταλειφθῶσιν οἱ βλάσφημοι καὶ ἢ καταισχυθέντες ἐπανεέλθωσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἢ ἐπιμένοντες τῇ ἀμαρτίᾳ ἀναξίοπιστοι ὡσι διὰ τὴν ὀλιγότητα. Μηδὲν τοίνυν πλέον ἐπιζητῶμεν, ἀλλὰ προτεινώμεθα τοῖς βουλομένοις ἡμῖν συνάπτεσθαι ἀδελφοῖς τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν, κἂν ἐκείνη συνθῶνται, ἐπε ρωτῶμεν καὶ τὸ μὴ δεῖν λέγεσθαι κτίσμα τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον μηδὲ κοινωνικοὺς αὐτῶν εἶναι τοὺς λέγοντας. Πέρα δὲ τούτων ἀξιῶ μηδὲν ἐπιζητεῖσθαι παρ' ἡμῶν. Πέπεισμαι γὰρ ὅτι τῇ χρονιωτέρᾳ συνδιαγωγῇ καὶ τῇ ἀφιλονείκῃ συγγυμνασίᾳ, καὶ εἴ τι δέοι πλέον προστεθῆναι εἰς τράνω σιν, δώσει ὁ Κύριος ὁ πάντα συνεργῶν εἰς ἀγαθὸν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν (Βασιλείου του Μεγάλου 1973, 252–254).

Већ дуго времена све нагиње ка пропадању Цркава (катастрофῆν τῶν Ἐκκλησιῶν), а то већ много времена знамо. А нигдје сздања Цркве, исправљања грешака, састрадавања занемоћалима (συμπάθεια μὲν πρὸς τοὺς ἀσθενοῦντας), нити покровитељства над здравомислећом браћом. И нигдје ни помоћи нити лијека за болести које су се већ упалиле, нити профилактичких лијекова за оне које очекујем(о). Па стање Цркве у потпуности личи (да употријебим јасан, мада можда сићушан примјер) старој хаљини која се подере при свакој ситуацији и не може се поново вратити старој чврстоћи. И у таква времена велика је потреба за старањем (μεγάλης χρεία τῆς σπουδῆς) и за великом марљивошћу како бисмо некако допринијели Црквама. А допринос {дукв. „добродјелање – Εὐεργεσία“} јесте сједињавање досад расијаного. А сједињење би се десило ако бисмо били вољни снисходити занемоћалима у ономе у чему не штетимо душама. А пошто се многа уста отварају против Духа Светого и многи језици спремају на хулу против њега, преклињем вас, колико је до вас, сводите оне који хуле на најмањи број и примајте у општење {заједништво светих тајни} оне који не говоре да је Дух Свети створење, не би ли сами {усамњени} остали они који хуле, те или се постидјели и вратили истини, или, ако остану у гријеху, да постану невриједни повјерења због {њихове} малобројности. Ништа, дакле, друго не тражимо већ браћи која желе да се са нама сједине предложимо никејску вјеру, а ако се са њом сагласе, опет тражимо да Духа Светог не називају тварју и да немају општење {заједништво} са онима који {га} називају. А више од тога, цијеним, не тражимо од њих! *Јер, убијећен сам да ће, гујовременим заједнишћивом и саијруднишћивом без ошимања о ѿчастии (τῇ ἀφιλονείκῃ συγγυμνασίᾳ) ако би још и нешћιο шребало догаћии као ѿојашњење, даίшии {шιο} Госјод који ѿомаже на добро онима који њеја љубе (Рим 8, 28).*¹¹

¹¹ Приликом превода су консултовани руски превод Василиј Великиј 2007, 219.

Дакле, није Василијева „тактика“ и „политичарење“ било искључиво у томе да избјегне (иначе сасвим теолошки и логички досљедно) примјењивање никејског „омоусиос“ језика и када је у питању исповиједање вјере у Духа Светога, него укључивање „немоћних“ (тачније теолошки неодлучних) у живот Цркве, под условом да бар прихватају да Духа *не називају ѿварју*. Из пастирског искуства велики Кападокијац је морао знати да се догмати рађају из живота Цркве, те да је „снисхођење“ неодлучнима у изразима могуће лијечити *живојом Цркве*. Јер, за разлику од фундаменталистичке свијести свих вијекова, знао је да поред „њихових“ и „наших“, „идејно туђих“ и „свјесних другова“, постоје и неодлучне душе – немоћни људи који том немоћју, ипак, нису престали да буду брига Цркве и, уз мало добре воље, браћа по вјери.

Конкретна околност као узрок „икономије“

Овим долазимо и до оног другог аспекта Григоријеве апологије Василијевог става: „икономије“ због конкретних околности. Ово је уједно теолошки најпроблематичнији аспект Григоријеве апологије, будући да дозвољава врло широку могућност интерпретације: заправо, ако су неповољне околности довољан разлог за то да се о једном, и то врло битном аспекту црквене вјере ћути, онда практично сваки архипастир може да примјењује начело *ћушања* под било којом историјски неповољном ситуацијом. Међутим, потребно је истаћи два битна аспекта која Василијеву тактику разликују од олаког примјењивања начела догматске икономије.

А) Најприје, за Василијево ћутање је подједнако била пресудна ситуација *унуџар ѿасѿиве* колико и сам притисак државе (највјероватније се мисли на цара Валенса).¹² Не смијемо заборавити да Василије пред собом није имао паству која је долазила из миљеа (старо)никејског православља већ из реда „источних“, који су тек временом видјели да се не може бити и против аријанских поставки и сумњичав према никејском „омоусиос“. Међутим, ако су талентовани и далековиди Григорије и Василије видјели јасно ову позицију, то не значи да превирања није било међу мање далековидим епископатом, а поготово не међу паством (која засигурно није била индиферентна према догматским питањима, али то не значи да их је увијек добро познавала). Врло је вјероватно да су слушаоци Василија били у исто вријеме људи на самој граници оног става који се касније уобличио као експлицитно духоборство, као и монаси попут оног из Григоријевог писма, горљиви заговорници никејске вјере. Лурје је помало претјерано симплификовао

¹² Чини се да Ф. Успенски 2000, 111 претјерује када констатује: „Нарочито ревносни заштитник аријанства био је император Валенс (364–378) (...) Уочи његове трагичне смрти све епископске катедре су се налазиле у рукама аријанаца, па је чак и константинопољску катедру држао аријанац Демофил.“ Ствар је тако стајала са, такорећи, „државним“ катедрама – као што знамо, ово вријеме је уједно вријеме огромног притиска Царства, али и консолидације и сабирања снага међу православнима. Ипак, Валенсов ангажман на константној репресији према православнима не смије бити потцијен, као ни потешкоће са којима су се Оци овог времена суочавали.

ситуацију, али грубост његових ријечи добро нам осликава величину подухвата Светог Василија:

Напетост је била толика да је Василије Велики почео покајане македонијевце да припаја Цркви не захтевајући од њих директно исповедање да је Свети Дух Бог (премда је сам у својим трактатима само о томе и писао), него само да анатемишу оне који сматрају да је Дух творевина. Он је, при том, сматрао да ће они који анатемишу Македонијево учење постепено и сами доћи до православног исповедања божанствености Светога Духа, што би им могло бити сувише тешко да приме одмах. Практично је већина православних епископа-савременика осудила такав поступак св. Василија, осумњичивши њега за јерес, али је управо такав поступак св. Василија употребио Други васељенски сабор (Лурје 2010, 86–87).

У данашњој ситуацији у којој се догматски садржај вјере углавном чак и у тијелу вјерујућег народа доживљава као нешто што човјек напросто „узме или остави“ (макар се и не разумијевао!), готово непојмљивим дјелује ситуација у којој Василије, с једне стране, убјеђује сумњичаве (бивше) омиусијанце да прихвате да је учење о Божанству Духа библијско и за живот Цркве суштински битно, док, с друге стране, убјеђује оне који то већ знају и исповиједају да треба да имају стрпљење према још увијек догматски не сасвим освијешћеној браћи. Ситуација се готово окренула за 180 степени: данас се догматском садржају углавном прилази као симболичком текстуалном материјалу који не мора бити изнутра доживљен, али је „наш“, па би свакоме ко себе не идентификује са одређеним текстом данас углавном прикачили назив „јеретика“ и тако га унапријед одстранили од саме могућности познања истине (осим уколико на неки начин као „спољашњи“ не дође до познања да су догмати православља једини истинити). Пастирски приступ некоме ко је још догматски неодлучан данас је готово заборављен. Данашња реторика у којој се саме квалификације „јеретика“ и „јереси“ олако лијепе за свакога чија нам се православност чини сумњивом тек је свјетлосним годинама далеко од Василијевог пастирског приступа који под притиском и са лијева и десна свједочи садржај вјере. Наравно, и сами Кападокијци су били свједоци ширине Атанасија који је у њима препознао браћу, иако се њихова терминологија разликовала од његове. Они су одлично знали сопствену богословску предисторију и надали се да ће унутар „источних“ наћи још браће. За Василија је унутрашња трагедија Цркве његовог времена била пастирски изазов, не само зато што је ратовао против евномијеваца, већ и зато што је то често био рат против „својих“. Ево како оновременску ситуацију описује сам Василије:

Уздрано је све што су Оци установили, и пољуљан је сваки темељ и тврђава догматског учења. А све се потреса и љуља јер је засновано на трошним темељима. Међусобно се истребљујемо тиме што насрћемо једни на другога. Када не успе да те рани непријатељ, учиниће то твој ближњи. Па и када поср-

неш под ранама, скочиће на тебе твој саборац. Наиме, у заједништву смо толико дуго колико заједнички мрзимо своје непријатеље, но када непријатељи оду од нас, ми сами посматрамо једни друге као непријатељи. (...) Уистину туробна и тмурна помрчина надвила се над Црквама јер су прогнани светионици света које је Бог поставио да обасјавају душе људи. Па, иако се одасвуд надвио страх од свеопште пропасти, неизмерна узајамна суревњивост не допушта да људи уоче опасност која им прети. Свака лична недаћа бива претежнија од свеопштег и народног рата, слава превласти над противницима бива важнија од заједничког добра а тренутно задовољење честољубља важније од награда које се касније задобијају (Василије Велики 2016, 338–339).

У поменутих околностима, даље образлаже Василије, чинило се смисленијим ћутати него бити препознат, као само још један дисонантни глас. Или, како нам сам казује:

Управо зато сам и сматрао да је ћутање корисније од говора јер се усред толике галаме не може чути глас ниједног човека. Ако су истините речи Проповедника „Речи мудрих људи слушају се у тишини“ (Проп 9, 17), онда би, имајући у виду садашње стање, било сасвим неприлично да о томе говорим. Долазе ми на ум и оне пророчке речи да ће „разумни мучати у оно време, јер је рђаво време“ (Амос 5, 13). У њему једни подмећу ногу, други се ругају паломе, трећи плескају рукама и нема човека да из сажаљења пружи руку ономе ко се спотакао. (...) Но сада више није тако. Зашто? Зато јер је охладнела љубав, ишчезла једнодушност међу браћом, а појам једномислија је непознат, нестало је пријатељског савета, нема хришћанског милосрђа, нигде се не излива суза саосећања. Нема никога ко ће слабога учврстити у вери, напротив, распалиће толику мржњу међу једноплеменицима тако да се свако од њих више радује несрећи ближњег него сопственим успесима. (...) Због свега овога, дакле, требало је да ћутим: но, са друге стране, привукла ме је љубав која „не тражи своје“ (1 Кор 13, 5) него тражи да човек надвлада све недаће времена и прилика. (...) Зато ни нас није обесхрабрило мноштво непријатеља него смо, надајући се у помоћ Светога Духа, врло одважно објавили истину (Василије Велики 2016, 341–342).

Индикативно је да чак и када је, како сам каже, храбро иступио са отвореним учењем о томе да је Дух Бог, Василије поред свих наведених аргумената из неписаног и писаног Предања, Светог писма и живота Цркве, нити једном није написао да је Дух Свети једносуштан Оцу и Сину (у чему га је, очигледно, пратио и Никејско-цариградски символ вјере, тј. сам Цариградски други васељенски сабор). Осамнаеста глава поменутог списка представља једно од најбољих исказа кападокијског учења о монархији и једносушности, сам израз „једносушност“ у њему је замијењен „истовјетношћу Природе“, „заједништвом Божанства“ (Василије Велики 2016, 274–275) – изразима очигледно једнозначним никејском

изразу. Дакле, Василије до краја инсистира на *педагошким* приступу другоме, а педагошки приступ до краја подразумеива да се истина свједочи, а не да се ратује језичким паролама и лозинкама. Његово мјерило није била идеолошка исправност коју би самјеравао са изабраним паролама и лозинкама идеологије, већ свједочење догме као истине живота, а то свједочење увијек узима у обзир и лице *онога њред ким се свједочи*.

Б) Такође, не можемо никако одбацити димензије реалне опасности у којима би се Црква нашла да је Василије заиста одведен у изгнанство. Данас се готово уобличио црквена идеологија која се унутар историје Цркве једнострано сјећа само примјера оних пастира који су зарад своје вјере поднијели прогоне и(ли) мучења (Атанасије Велики, Максим Исповједник, Марко Евгеник итд). Међутим, не смијемо заборавити да постоји читава историја склањања и тактизирања, како би Григорије рекао „икономисања“ (Кипријан Картагински представља не само добар примјер него и богослова који је објаснио зашто је понекад потребно склонити се а некад страдати за вјеру – в. антологијско Кипријаново *Писмо клиру и народу о свом њривременом уклањању од сѡрадања* у Кипријан Карфагенски 2008, 351–352; такође в. Јевтић 2015, 492–493). И сам Отац никејског Православља, Свети Атанасије Велики, у току свога живота није видио само изгнанства него је и те како процјењивао када је могуће остати на александријској катедри, када је изгнанство неминовно, када је потребно склонити се у пустињу итд (Јевтић 2016, 171–181). Заправо, као и када је у питању језички израз догмата, тако и у вези „икономије због околности“ морамо поћи другим путем: *не од ријечи ка личности, не од личности ка ријечима* – тако и: *не од околности ка личности(ма), не од личности ка околностима*. Као што можемо да видимо, неименовани монах из Григоријевог писма је очигледно сматрао супротно – без љубави ка Василију, он је „објективно“ процјењивао да је Василије „кукавица“ пред околностима, онолико и онако како је судио да је Василије „политичар“ у догматима. Међутим – и то је оно што је Григорије одлично запазио – Василијева позиција као проминентног епископа, потенцијално „таргетованог“ за обрачун са православнима, разликовала се и од саме Григоријево, а била је потпуно различита од потпуно необавезујуће позиције судећег монаха. *Quod licet Iovi non licet bovi*. Данашња идеологија унутар историје Цркве понекад толико пренаглашава божанске темеље Цркве, заборављајући да је Црква уједно и задатак и брига сваког од нас. Као богочовјечански организам, она претпоставља и одговорност човјека, тражи да човјек за Њу уради све што може. То је оно што Василије одлично зна. Василије није Црква, али је Црква у једном времену и на одређеном простору тако снажно почивала на његовим плећима да би измицање тих леђа било велики ударац за Цркву. Наравно, то не значи да је реалност Цркве само човјечанска реалност, пројекција наших трудова и стремљења. Јединство Цркве је као јединство породице – уједно и стање и задатак. Ако човјек мисли да се на јединство као стање претплатио, на ивици је да га први изазов порекне, да први пут када из нас проговори оно „своје“ – оно буде угрожено. Оно је и задатак. Али, то није само људски задатак. То је задатак

који претпоставља живот, пребивање Бога, простор у коме хиљаду наших напора неће успјети да дадне плода ако не пустимо и Бога да дјела и пребива, ако не оставимо своја сасвим људска очекивања моменталне ефикасности за нама.

Неки закључци и завршна разматрања

Фундаменталистички приступ, оличен у монаху из Григоријевог писма, и данас је присутан. Штавише, понекад се чини да је ово тренутак неразумног фундаментализма, да се он у међувремену снажно уткао у идеологију која не познаје ни црквеноисторијски контекст, ни пастирски приступ догматима. То су два аспекта нашег богословског образовања која је сигурно неопходно исправити – наставу историје Цркве не више конциповати као приповиједање о прошлости зарад саме прошлости већ као стално отворену књигу односа Бога и човјека – учитељицу црквеног живота – не само у смислу да кроз њу упознајемо своје коријене, него и да видимо да је много шта од „нарочито тешке“ и „посебне“ данашње ситуације оно што су Оци већ видјели и проживјели. Њихови одговори нису само догмати као истине које постоје у некој а-историјској метафизичкој равни, него догмату уједно припадају *историја* тог догмата и *негајоџија* тог догмата. Такође, догмати нису бетонске препреке које служе да бисмо по систему „лозинка“ – „одзив“ препознавали „непријатеље Цркве“ и „издајнике вјере“ него језички облик и свједочанство црквеног живота. Да би догмати говорили о животу, они морају постојати и свједочити унутар живота у коме су настали и у коме јесу. То свакако не значи да је „догматска икономија“, какву смо срели код Светог Василија Великог, било какав облик хипокризије, кукавичлука или релативизма. Василије и Григорије никада не би написали зарад било чега (па макар и мира у Цркви) нпр. да Дух није Бог. Али и Кападокијци су знали – попут сваког благоразумног пастира – да између признавања да „Дух није твар“ и тога да је једносупштан Оцу и Сину стоји читава једна *недоумица* коју је почетком седамдесетих година IV вијека требало разрјешавати укључивањем оних са том недоумицом у *црквени животи*, а не априорним избацивањем из њега зарад сопствене „догматске“ (у ствари идеолошке) чистоте. Идеологије препознају само „наше“ и „њихове“. Живот, па и живот Цркве, зна да се у људима дешавају процеси, да смо позвани да оне у недоумицама водимо ка Цркви, а не од Цркве. Управо отуда и догмати нису идеолошке флоскуле које се прихватају или одбијају акламацијом. Отуда и догматска „икономија“ – расуђивање којим ријечима и изразима *садржај* догмата прилагодити и учинити приступачним човјеку или народу.

Међутим, проблем „догматске икономије“ свједочи нам да је живот Цркве заправо врло ријетко – или, изгледа, никада – мирно море, пучина на којој се не дешавају буре. Драматичне околности које описују Кападокијци нису ствар IV вијека него подсјетник колико тога кроз вијекове о(п)стаје у феноменологији црквеног живота. Зато су њихове ријечи, као свједочанства ондашњег црквеног живота, уједно опомињуће пред идеологијом мирног мора и „доброг имица“ Цркве, којој смо такође свједоци данас. Црква није мјесто у коме истине вјере

најприје треба да одбију човјека својим бетонским карактером. Али она није ни мјесто уљуљканог пребивања у илузијама. Њена стварност јесте стварност бо-жанске љубави и непрекидне динамике која није увијек пријатна ни допадљива. То је стварност љубави у борби. Често, усред борбе, заборављамо љубав, заборављамо да нема човјека, макар и са „друге стране“, за кога Христос није умро и васкрсао, пред којим нисмо дужни да свједочимо живот. Понекад заборавимо да се љубав свједочи управо у борби, понекад, или готово увијек, у борби „са својим и туђином“, страдајући од оних које зовемо у Цркву и од браће која са нама стоје у њој. Али она је икона Царства. Њена Истина – назнака онога што тек треба да (се з)буде.

И на крају, не можемо а да се не запитамо: да ли концепција „догматске икономије“ може да буде путоказ православнима у сусретима са инославним хришћанима и организацијама? Да ли је она примјерена екуменској теолошкој мисли? Свакако да одговор умногome зависи од тога како посматрамо наше циљеве у тим сусретима. Наизглед, чини се да су, рецимо, богословске концепције Николаја Афанасјева, изречене у његовом данас познатом тексту „Упа Sancta“ (Афанасјев 2003, 260–309), али и мање познати слични ставови Светог Владике Николаја у низу текстова (Велимировић 2014, 286–295), врло слични оним које износи Свети Василије Велики, и у најопштијем смислу би се могли свести на начело: прво оне који се тренутно налазе *изван Цркве* треба најприје примити у општење, а затим ће их општење у светим тајнама и црквеном животу научити ономе о чему тренутно имају недоумице. Али, ситуација је, када је у питању екуменски дијалог, очигледно другачија: и људи и заједнице са којима се разговара немају недоумице већ имају потпуно другачије ставове и догмате у односу на оне у Цркви. Дакле, ако бисмо приступ Светог Василија могли назвати *йедајошким дојмайским минимализмом*, приједлог Николаја Афанасјева да се најприје успостави општење између православне Цркве и хетеродоксних заједница вјероватно би саблазнио и Светог Василија Великог, јер претпоставља један *дојмайски синкретизам* или *нихилизам*. Начело „нека само анатемишу оне који кажу да је Дух твар“, које би требало да временом доведе до схватања да „Дух Свети јесте Бог“, оvdје је непримјењиво, јер у низу догматских и канонских одредби хетеродоксних заједница постоје јасно формулисани и притом не само другачији већ и супротстављени ставови онима које држимо као православни. Ипак, уколико заиста наиђемо на догматски ортодоксну заједницу или човјека који у правом смислу има недоумице у вези са одређеним питањима нашег учења (попут тзв. *Evangelical Orthodox Church* седамдесетих и осамдесетих година XX вијека – в. Gillquist 1990), очигледно је да је пастирски приступ Светог Василија Великог (који је, успут, примијенио и митрополит Филип Салиба приликом прихватања ове заједнице) и даље важан и примјењив начин да се, без фундаменталистичке реторике али и без догматских компромиса, у јединство са Тијелом Христовим доведу изгубљене овце дома Новог Израиља.

Библиографија

Ћирилична

Афанасјев, Н. (2003). „Упа Sancta“, у: Афанасјев, Н. *Студије и чланци*. Вршац: Епархијски управни одбор Епархије банатске, стр. 260–309.

Бер, Ц. (2013). *Никејска вера*. Београд.

Болотов, В. В. (2006). *Предавања из историје древне Цркве – Историја Цркве у периоду васељенских сабора*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.

Булгаков, С. (2013). *Ушешииел (друи део ириологије О бојочовечанствиу)*. Београд: Православни богословски факултет, Логос.

Василиј Великий (2007). *Письма*. Москва: Издательство московского подворья Свято-троицкой Сергиевой Лавры.

Василје Велики (2016). *Домайски сииси*. Нови Сад: Беседа.

Велимировић, Н. (2014). „Питање о сједињењу Цркава“, у: Велимировић, Н. *Сабрана дела, књ. 2*. Шабац: Манастир Св. Николаја, Соко, стр. 286–295.

Григорий Богослов (2007). „58. К Василиу“, в: Григорий Богослов. *Творения в двух томах, том. 2*. Москва: Сибирская благовзпница, п. 454–456.

Ђого, Д. (2010). „Појам екџв код Св. Александра Александријског“, у: *Годишњак, часопис Православној бојословској факултетиа Универзитетиа у Источном Сарајеву*, бр. 9. Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, стр. 56–69.

Зизиулас, Ј. (2002). „Евхаристија и Царство Божије“, у: *Саборности – часопис епархије браничевске*, бр. 3–4, стр. 23–87.

Јевтић, А. (1979). „Теолошко дело Василија Великог између ‘Никејаца’ и ‘Источних’“, у: *Теолошки иоиледи*, бр. 4, стр. 177–192.

Јевтић, А. (1991). „Свети Атанасије Велики и Александријски сабор 362. године“, у: Јевтић, А. *На иушевима Оијаца, књиа ирва*. Београд, стр. 63–152.

Јевтић, А. (2005). *Свештени канони Цркве*. Београд.

Јевтић, А. (2015). *Паириологија, књиа ирва – црквени Оци и иисци ирва ири века историје Цркве*. Београд, Требиње, Лос Анђелес: Епископија захумско-херцеговачка, Епископија западно-америчка, ПБФ Универзитета у Београду.

Јевтић, А. (2016). *Паириологија књиа друа – источни Оци и иисци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325–451. і.)*. Београд, Требиње, Лос Анђелес: Епископија захумско-херцеговачка, Епископија западно-америчка, ПБФ Универзитета у Београду.

Карташов, А. (2009). *Васељенски сабори*. Београд: Српска књижевна задруга. Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета.

Киприан Карфагенский (2008). *Таинство единства Церкви*. Москва: Издательство Сретенского монастыря.

Крстић, З. (2014). „Вера као услов за ступање у клир – средњошколско црквено образовање у савременом друштвеном контексту“, у: *Бојословје*, бр. 2, стр. 106–114.

Лурје, В. (2010). *Историја византијске философије*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Мајендорф, Ј. (2001). *Византијско догматско учење*. Београд: Плато.

Максим Исповедник (2006). „Кратко тумачење молитве Господње Оче наш упућено једном Христољупцу“, у: *Видослов*, бр. 38, стр. 8–17.

Пападопулос, С. (1998). *Теологија и језик*. Србиње, Београд, Ваљево, Минхен: Хришћанска мисао.

Перишић, В. (2020). „Може ли православна теологија бити контекстуална?“, у: Перишић, В. *Теолошке студије*. Београд: Отачник, стр. 65–84.

Станојевић, С. (2018). „Икономија“, у: Кубат, Р. и Драгутиновић, П. (уредници) *Лексикон дигиталне ерменске*. Београд: Службени гласник, Библијски институт ПБФ УБ, стр. 166–168.

Успенски, Ф. (2000). *Историја византијског царства, том 1*. Београд: Zepher Book World.

Христу, П. (2005). „Тварно и нетварно у теологији Светог Атанасије Великог“, у: *Нови исходник*, бр. 6, стр. 46–56.

Хеленским алфабетом

Βασιλείου του Μεγάλου (1973). *Επιστολή 113 εν Ταρσώι πρεσβυτέροις*. Θεσσαλονίκη, σελ. 250–254.

Γρηγορίου του Θεολόγου (1986). *ΝΗ Βασιλειωι. Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας (ΕΠΕ 84)*. Θεσσαλονίκη, σελ. 110–114.

Ζηζιούλας, Ι. (1982). „Από τό προσωπειον εις τό πρόσωπον: Η συμβολή τής πατερικής θεολογίας εις τήν έννοιαν του προσώπου“, ανατύπωση στο *Η ιδιοπροσωπεία του Νέου Ελληνισμού*. Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, τ. Β' 1983, σελ. 300 κ. εξ.

Латинична

Atanazije Veliki (1980). *Pisma o Kristu i Duhu*. Makarska: Služba Božja.

Mandac, M. (1980). „Uvod u Pisma o Kristu i Duhu“, у: Atanazije Veliki. *Pisma o Kristu i Duhu*. Makarska: Služba Božja, стр. 7–84.

Nestle-Aland (2012). *Novum Testamentum Graece, 28th Revised Edition*. Deutsche Bibelgesellschaft.

Fiedrowicz, M. (2010). *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg, Basel, Wien.

Gillquist, P. (1990). *Becoming Orthodox. A Journey to the Ancient Christian Faith*. Conciliar Press, Ben Lomonad (CA).

Platon (2000). „Teetet“, у: *Kratil – Teetet – Sofist – Državnik*, Београд: Plato, стр. 101–184.

Senc, S. (1910). *Grčko-hrvatski rječnik*. Zagreb.

Is There a “Dogmatic Economy”? (Or, About One “Betrayal of Faith” by St. Basil the Great)

Summary: One vivid episode from the year 372 depicts the struggle that Cappadocian Fathers had to lead on two dogmatic fronts at the same time: on the one hand, they opposed the Arian heresy, which at that time enjoyed special support of Emperor Valens, while, on the other hand, there were accusations that St. Basil the Great “betrays the Orthodox faith” by not preaching the Deity of the Holy Spirit, i.e. by not using the same terms that Nicaean theology used to emphasize the oneness of the Father and the Son. The paper discusses the limits of “economy” in the field of dogmatic teachings through a concrete example of the relationship of St. Basil the Great towards those who, at that time, joined the Church from Macedonian circles. On this example of the dogmatic struggle, but also the pedagogical approach performed by the Fathers of the 4th century, we can reach conclusions relevant to the modern dogmatic-pedagogical approach – and these conclusions will show us clear contrast to the binary scheme of fundamentalism.

Key words: St. Gregory the Theologian, St. Basil the Great, Holy Spirit, dogmatics, economy, language, faith, fundamentalism.