



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година 41

Београд, 2011.

Број 1

Издавач:

Свети Архиепископски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:
Презвитаер мр Александар Ђаковац

Редакцијски одбор:
Митрополит проф. др Амфилохије
(Радовић)
проф. др Богољуб Шијаковић
проф. др Свилен Тутеков
доц. др Давор Џалто
др Александар Добријевић
др Александар Раковић

Сарадници:

Презвитаер Вукашин Милићевић
Радомир Маринковић
Срећко Петровић
Маријана Петровић
Градимиер Станић

Секретар редакције:

Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:

Маријана Петровић и
Снежана Крупниковић

Графичка припрема:

Срећко Петровић

Штампа:

Штампарија Српске Патријаршије,
Краља Петра I бр. 5, Београд

Тираж: 500 примерака

Теолошки погледи (Нова серија)
излазе три пута годишње

Објављени текстови представљају
ставове аутора.

Адреса редакције:

Теолошки погледи,
Краља Петра I бр. 5, Београд
телефон: 011/ 30 25 116
e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

САДРЖАЈ:

Св. Јероним Стридонски	
Писмо Евангелију	3
Свети Пајрије Ирски	
Посланица Коринћанима	7
Петар В. Шеровић	
„Византијско царство“ или Царство Рима?	15
др Мирослав М. Појовић	
О оснивачима просјачких редова	29
др Чедомир Ребић	
Светитељи и светост у грађанској поезији	47
Ирина Радосављевић	
Етос иконе и уметност савременог доба	55
др Љиљана Фијаш	
Црква Светог Николаја у Ечки	73
Славиша Костић	
Терапијска примена матичних ћелија	79
Михаел Наузер	
Ка заједници изнад родних подела : превазилажење рода као део преображењске есхатологије Григорија Ниског	85
Антони Мередиј	
Ориген и Григорије Ниски о Молитви Господњој	95
Гај Г. Сјромса	
Александрија и мит о мултикултурализму	109
Жан Данијелу	
Служба свештенства у светоотачкој литератури	117
Клас А. Д. Смелик	
Врачара ендорска: 1. Сам. 28 у рабинској и хришћанској егзегези до 800. године после Христа	125
Едвард Ерл Елис	
Како је Христос тумачио Свето Писмо?	141
ОСВРТИ:	
др Мирослав М. Појовић	
Представе научника о историјском Исусу	151
Дорц Пацуракос	
Зашто не једна Америчка Православна Црква?	154
ПРИКАЗИ	156

ПИСМО ЕВАНГЕЛИЈУ*

AD EVANGELUM

Св. Јероним Стридонски

1. Legimus in Isaia: *Fatuus fatua loquetur* (Isai. 32. 6). Audio quemdam in [1081] tantam erupisse vecordiam, ut Diaconos, Presbyteris, id est, Episcopis anteferebat. Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse Presbyteros quos Episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi Corpus Sanguisque conficitur? Quaeris auctoritatem? Audi testimonium: *Paulus et Timotheus servi Christi Jesu, omnibus sanctis in Christo Jesu, qui sunt Philippis, cum Episcopis et Diaconis* (Philipp. 1. 1). Vis et aliud exemplum? In Actibus Apostolorum, ad unius Ecclesiae Sacerdotes ita Paulus loquitur: *Attendite vobis et cuncto gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos, ut regeretis Ecclesiam Domini, quam acquisivit sanguine suo* (Act. 20. 28). Ac ne quis contentiose in una Ecclesia plures Episcopos fuisse contendat, audi et aliud testimonium, in quo manifestissime comprobatur eundem esse Episcopum atque Presbyterum.

1. Читамо код Исаије: *неваља-лац о неваљалстѣу ѿовори* (Ис. 32, 6), а ја сазнадох да се неко дрзнуо у лудости својој и поставио ђакона¹ испред презвитера,² тј. испред епископа! Иако апостол јасно учи да је презвитер исти као и епископ, и не сме ђакон који служи при трпези и води рачуна о удовицама (Дап. 6, 1-2) да у својој лудости и ароганцији постави себе изнад човека, који кроз молитве приноси тело и крв Христову!³ Тражиш доказ за моје речи? Погледај овај пасус: *Павле и Тимоџеј, слуѣ Исуса Христа, свима светима у Исусу Христѣу који су у Филиппима, са епископима и ђаконима* (Филипп. 1, 1). Да ли желиш други пример? У Делима *аѿостѿолским* Павле се обраћа свештеницима⁴ једне цркве речима: *Пазитѣ, дакле, на себе и на све стѣгоу коме вас Дух Светѣи ѿостѣви за епископѣ да наѿасатѣ Цркву Госѿода и Боѿа коју стѣче крвљу својом* (Дап. 20, 28). А да не би неко у духу расправе тврдио како у једној цркви мора бити више епископа од једног, јасно видимо у следећем пасусу да су епископ и презвитер исто. Пишући Титу апостол каже: *Затѣо ѿе остѣвих на*

* Изворник: Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri *Epistola CXLVI ad Evangelum*, PL 22, 1192.

1 Διάκονος – служитељ.

2 Πρεσβύτερος – старац, праотац; старешина.

3 Ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur. Litteras XIV.

4 Sacerdotes.

Propter hoc reliqui te in Creta, ut quae deerant corrigeres, et constitueres Presbyteros per civitates, sicut et ego tibi mandavi. Si quis est sine crimine, unius uxoris vir, filios habens fideles, non in accusatione luxuriae, aut non subditos. Oportet enim Episcopum sine crimine esse, quasi Dei dispensatorem (Tit. 1. 5 et seqq.). Et ad Timotheum: Noli negligere gratiam quae in te est, quae tibi data est prophetiae, per impositionem manuum Presbyterii (1. Tim. 4. 14). Sed et Petrus in prima Epistola: Presbyteros, inquit, in vobis precor Compresbyter, et testis passionum Christi, et futurae gloriae quae revelanda est, particeps, regere gregem Christi, et inspicere [1082] non ex necessitate, sed voluntarie juxta Deum (1. Petr. 5, 1). Quod quidem Graece significantius dicitur ἐπισκοποῦντες, id est, super intendentes, unde et nomen Episcopi tractum est. Parva tibi videntur tantorum virorum testimonia? Clangat tuba Evangelica, filius tonitruum, quem Jesus amavit plurimum, qui de pectore Salvatoris doctrinarum fluentia potavit (Joan. 21): Presbyter, Electae dominae et filiis ejus, quos ego diligo in veritate (2. Joan. 1). Et in alia Epistola: Presbyter, Gaio carissimo, quem ego diligo in veritate (3. Joan. 1). Quod autem postea unus electus est, qui caeteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est: ne unusquisque ad se trahens Christi Ecclesiam rumperet. Nam et Alexandria a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium Episcopos, Presbyteri semper unum ex se

Кришћу да уредиш што је недовршено, и да поставиш по свим градовима презвитере, као што ти ја заповедих: ако је ко без мане, једне жене муж, и има децу верујућу, којој не приоварају да су разуздана или непокорна. Јер епископ као Божији домоуправитељ треба да је без мане (Тит. 1, 5-7). А Тимотеју рече: Не занемаруј благодатни дар у теби који ти је дао кроз пророчанство полацањем руку старешине на тебе (1.Тим. 4, 14). Такође Петар у Првој посланици говори: Презвитере који су међу вама молим, ја који сам сапрезвитер и сведок Христових страдања, и заједничар у слави која ће се јавити: пасиће стадо Божије, које вам је поверено, и надгледајте га, не принудно, него добровољно, и по Богу (1. Пт. 5, 1-2). У грчком језику значење је јасније, јер се користи реч епископоунтес што значи надзирајући, а које је порекло имена надзорник или епископ.⁵ Али можда се теби сведочанства ових великих људи чине недовољним. Ако је тако, онда слушај јек јеванђелске трубе где син грома, ученик кога Христос љубљаше и који беше наслоњен на Христове груди, пијаше из воде спасоносне науке. Једна од његових посланица почиње овако: Презвитер изабраној јосифи и деци њеној, коју ја волим у истини (1. Јн. 1, 1), а друга: Презвитер Гају љубљеноме, која ја заиста љубим (3. Јн. 1, 1). Када је касније један презвитер изабран да руководи над осталима, би учињено да се отклоне расколи и да се спрече појединци како не би поцепали Христову Цркву одвлачећи је само себи. Још у Александрији од времена јеванђелисте Марка па све до епископства Ираклије и Дионисија увек су презвитери (старешине)

⁵ Епискоπος – владика.

electum, in excelsiori gradu collocatum, Episcopum nominabant: quomodo si exercitus Imperatorem faciat: aut Diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et Archidiaconum vocent. Quid enim facit excepta ordinatione Episcopus, quod Presbyter non faciat? Nec altera Romanae urbis Ecclesia, altera totius orbis existimanda est. Et Galliae, et Britanniae, et Africa, et Persis, et Oriens et India, et omnes barbarae nationes, unum Christum adorant, unam observant regulam veritatis. Si auctoritas quaeritur, orbis major est Urbe. Ubi cumque fuerit Episcopus, sive Romae, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, sive Alexandriae, sive Tanis, ejusdem meriti, ejusdem [1083] est et Sacerdotii. Potentia divitiarum, et paupertatis humilitas, vel sublimiorem, vel inferiorem Episcopum non facit. Caeterum omnes Apostolorum successores sunt.

2. Sed dices [al. *dicis*], quomodo Romae ad testimonium Diaconi, Presbyter ordinatur? Quid mihi profers unius urbis consuetudinem? quid paucitatem, de qua ortum est supercilium, in leges Ecclesiae vindicas? Omne quod rarum est, plus appetitur. Pulegium apud Indos pipere pretiosius est. Diaconos paucitas honorabiles, Presbyteros turba contemptibiles facit. Caeterum

именовале једног епископа између себе кога би поставили на висок положај, као што војска бира генерала, и као што ђакони изаберу између себе за ког знају да је највреднији, па га ословљавају са архиђакон.⁶ Јер који обред, осим рукоположења, припада епископу, а да не припада презвитеру? Не постоји једна Црква у Риму, а поред ње другачија у целом свету. Галија и Британија, Африка и Персија, Индија и Исток богослуже једном Христу и држе се истог правила истине. Ако питаш за власт, свет превазилази свој принцип.⁷ Где год да је епископ, било у Риму или у Губију (*Engubium*⁸), било да је у Константинопољу или у Ређи (*Rhegium*),⁹ или да је у Александрији или у Танису (*Zoan*),¹⁰ његова част је иста, као што је исто и његово свештенство. Нити моћ богатства, нити оскудица сиромаштва чине епископа већим или мањим. Сви су они подједнако наследници апостола.

2. Али ти ћеш рећи, како то да се у Риму презвитер рукополаже само по препоруци ђакона? На шта ја одговарам на следећи начин: Зашто износиш обичај који постоји само у једном граду? Зашто се противиш законима Цркве са тричавим изузетком који је довео до ароганције и славољубља? Што је ређе, то је више пожељно. У Индији метвица¹¹ је скупља од бибера. Њихова малобројност¹² чини ђаконе особама од угледа, док презвитери мање размишљају о томе због своје

6 Ἀρχιδιάκονος – први међу ђаконима.

7 Orbis major est urbe. (Orbis – орбита, диск, сфера; *Орбита је већа од једног града*).

8 *Engubium*, *Ikuvium* или *Iguvium* – у питању је стари град у данашњој средишњој Италији, који се данас зове Губио, а налази се у области Умбрија коју су некад насељавали Умбри.

9 *Ређо ди Калабрија* – главни град истоименог округа у јужној Италији.

10 *Та́νις* – грчки назив за древни град који се налазио на североистоку Египта, а чији је оснивач фараон Рамзес II.

11 *Mentha pulegium* – барска нана.

12 Било је свега седам ђакона према апостолском учењу (видети *Дела Ајосћолска*,

etiam in Ecclesia Romae, Presbyteri sedent, et stant Diaconi: licet paulatim increbrescentibus vitiis, inter Presbyteros, absente Episcopo, sedere Diaconum viderim: et in domesticis conviviis, benedictiones Presbyteris dare. Discant qui hoc faciunt, non se recte facere, et audiant Apostolos: *Non est dignum, ut relinquentes verbum Dei, ministremus mensis* (Actor. 6. 2). Sciant quare Diaconi constituti sint. Legant Acta Apostolorum, recordentur conditionis suae. Presbyter et Episcopus, aliud aetatis, aliud dignitatis est nomen. Unde et ad Titum, et ad Timotheum de ordinatione Episcopi et Diaconi dicitur (Tit. 1; 1. Tim. 3): de Presbyteris omnino reticetur: quia in Episcopo et Presbyter continetur. Qui provehitur, de minori ad majus provehitur. Aut igitur ex Presbytero ordinatur Diaconus, ut Presbyter minor Diacono comprobetur, in quem crescit ex parvo, aut si ex Diacono ordinatur Presbyter, noverit se lucris minorem, Sacerdotio esse majorem. Et ut sciamus traditiones Apostolicas sumptas de veteri Testamento, quod Aaron et filii ejus atque Levitae in Templo fuerunt, hoc sibi Episcopi et Presbyteri et Diaconi vindicent in Ecclesia.

многобројности. Али и у Римској Цркви ђакони стоје док презвитери седе једни међу другима, иако се лош обичај увукао до те мере да сам видео ђакона где у одсуству епископа седи међу презвитерима и на друштвеним окупљањима даје им благослов.¹³ Они који се тако понашају морају да увиде своју грешку и морају да пазе на речи апостола: *Не доликује нама да оставивши реч Божију служимо око тирџеза* (Дап. 6, 2). Они морају узети у обзир разлоге који су и довели до именовања ђакона! Морају читати *Дела апостолска* како би имали у виду свој истински положај. Код имена презвитер и епископ, први означава старешинство, а други положај. Пишући Титу и Филимону, апостол говори о рукоположењу епископа и ђакона, али не говори ништа о рукоположењу презвитера; из једноставног разлога пошто под појмом епископ подразумева и презвитера. Јер човек се унапређује са мањег места на веће. Или би онда требало да презвитер рукополаже ђакона јер је вишег ранга, тј. важније је да се покаже потчињеност ђакона презвитеру; или ако би са друге стране ђакон рукополагао презвитера, а ово последње нам показује да иако би био мање плаћен од ђакона, ипак би био достојнији од њега у честитости свештенства. У ствари као да нам традиција коју су апостоли преузели из Старог Завета говори да епископи, презвитери и ђакони имају исте службе у Цркви као оне које су имали Арон, његови синови и левити у Храму.¹⁴

превод и коментари:
ђакон Младен В. Шобот

глава 6, и од Созомена *Црквену историју* књ. VII, 19).

¹³ Супротно осамњеном канону I Васељенског Сабора у Nikeји.

¹⁴ Оваква аналогија била је уобичајена у Јеронимово доба. О томе најбоље сведочи Св. Климент Римски у својој *Посланици Коринћанима* (Ad Cor. I, XL)

ПОСЛАНИЦА КОРОТИКУ*

EPISTOLA AD COROTICUM

Свети Патрикије Ирски

I. Patricius peccator, indoctus scilicet, Hiberione constitutum episcopum me esse fateor. Certissime reor, a Deo accepi id quod sum. Inter barbaros itaque habito proselytus et profuga, ob amorem Dei Testis est ille, si ita est: non quod optabam tam dure et tam aspere ex ore meo effundere, sed cogor zelo Dei et veritatis Christi, (*qui*) excitavit me pro dilectione proximorum atque filiorum, pro quibus tradidi patriam et parentes et animam meam usque ad mortem, si dignus sum. Vovi Deo meo docere gentes, etsi contemnor a quibus manu mea scripsi atque condidi verba ista danda et tradenda militibus mittenda Corotico, non dico civibus meis, neque civibus sanctorum Romanorum, sed civibus daemoniorum, ob mala opera ipsorum, ritu hostili. In morte vivunt socii Scottorum atque Pictorum apostatarum, quasi sanguine volentes saginari innocentium Christianorum, quos ego innumeros Deo genui atque in Christo confirmavi.

II. Postera die qua chrismati neophyti in veste candida, dum (fides) flagrabat in fronte ipsorum, crudeliter trucidati atque mactati (sunt) gladio

I. Ja, Патрик, грешни, неуки, живећи у Ирској, сведочим о свом епископству. Несумњиво верујем да све што је у мени, примио сам од Бога. И овде, живећи у сред варвара, странац и изгнаник сам ради љубави Божије. Он сведочи да је тако: не то што сам ја желео изрећи, нешто веома сурово и жестоко, али убеди ме ревност Божија, и истина Христова узме је из мене, за љубав ка ближњима мојима и чедима, ради којих ја остави земљу своју, и родитеље, и свој живот чак и до смрти. Ако сам достојан, ја живим за Бога свог, да предајем паганима, чак и ако други презиру мене. Својом руком сам саставио и написао ове речи, да буду оне послате и испоручене војницима Коротиковим, нећу рећи мојим земљацима или земљацима светих римљана, но земљацима демонским због злих дела њихових. Подобно непријатељима нашим, они у смрти пребивају, савезници Шкота¹ и отпадници Пикта. Жедни крви, они се утапају у њу – у крв невиних хришћана, које сам ја родио у број изабраника Божијих и утврдио у Христу.

II. Дан после тога, као новокрштени, помазани јелејем, у белим одежама, били су убијени – миомирис (вере) је остао на челима њиховим, док су их

* Изворник: S. Patricii ad Coroticum Epistola, PL 53, col. 814-818 [*Epistola S. Patricii ad Christianos Corotici tyranni subditos – Посланица Светиој Паирикија, да хришћани нису погачињени ширанину Коротику*].

¹ Током средњег века Шкотима се називају и Ирци, а тек касније сами Шкоти. Међутим, у петом веку становништво данашње Шкотске чине Келти из Ирске. Највероватније, у тексту се под Шкотима подразумевају некрштени Ирци.

a supradictis, misi epistolam cum sancto presbytero, quem ego ex infantia docui cum clericis, ut nobis aliquid indulgerent de praeda vel de captivis baptizatis quos ceperunt: (*sed*) cachinnos fecerunt de illis. Idcirco nescio quos magis lugeam, an qui interfecti, vel quos ceperunt, vel quos graviter zabulus illaqueavit, (qui) perenni poena gehennae pariter cum ipso mancipabuntur. Quia utique peccati, qui facit peccatum, servus est (I *Joan.* III, 8), et filius zabuli nuncupatur.

III. Quapropter sciat omnis homo timens Deum quod a me alieni sunt et a Christo Domino meo pro quo legatione fungor, patricidae, fratricidae, lupi rapaces, *devorantes plebem Domini, ut cibum panis* (Psal. XIII, 4), sicut ait; *Iniqui dissipaverunt legem tuam, Domine* (Psal. CXVIII, 126), qua in supremis temporibus Hiberione optime et benigne plantata atque instructa erat favente Deo. Non usurpo (aliena: *sed*) partem habeo cum his quos advocavit, et praedestinavit Evangelium praedicare in persecutionibus non parvis usque ad extremum terrae. Etsi invidet inimicus per tyrannidem Corotici, qui Deum non veretur, nec sacerdotes ipsius quos elegit et indulget illis summam, divinam, sublimem potestatem, *quos ligarent super terram, ligatos esse et in coelis* (Matth. XVIII, 18).

IV. Unde ergo quaeso plurimum, sancti et humiles corde, adulari talibus non licet, nec cibum nec potum sumere cum ipsis, nec eleemosynas ipsorum recipere debere, donec crudeliter effusis lacrymis satis Deo faciant et liberent servos Dei et ancillas Christi baptizatas, pro quibus mortuus est et crucifixus. *Dona iniquorum reprobatur Altissimus.*

ти људи мачем клали – ја послах писмо са презвитером светим, којег сам учио од детињства, у пратњи јереја, молећи убице да врате нам нешто од плена и крштене, који су заробљени. Али они су се само насмејали. Од тог времена, ја не знам за киме више жалим: за онима који су били убијени, или за онима који су заробљени, или за онима које је уловио ђаво. Скупа са њим, они ће бити слуге у Аду, деливши вечну казну; за оног који твори грех је слуга (*види* 1. Јн. 3, 8), и биће назван сином ђавола.

III. Стога, нека знају сви који се боје Бога, да су они непријатељи моји, и непријатељи Христа Бога мојег, чији сам ја изасланик. Оцеубице! Братоубице! Похлепни вуци који једу народ мој као јеђење хлеба (Пс. 13, 4). Казано је: зли, о Господе, *разорише закон Твој* (Пс. 118, 126), који је управо насађен превасходно и благопријатно у Ирској, и који је утврђен благодаћу Божијом. Не намећем лажне тврдње. Ја делим свој рад са онима које је Он позвао и предодредио за проповед Јеванђеља међу прогоњене до предела земаљских, чак и ако непријатељ своју завист пројављује у суровости Коротика, човека који нема поштовања ни према Богу, ни према свештеницима Његовим, које је Он изабрао, дарујући им дивну, божанствену и велику власт, *штогод свежете на земљи биће свезано на небу* (Мт. 18, 18).

IV. Стога позивам вас свете и смирене срцем: није дозвољено осуђивати такве људе, нити хранити се и пити са њима, па чак и прихватити им милостињу, све док се не искупе пред Богом кроз епитимију, проливањем суза, и отпустом крштених слуга Божијих и слуга Христових, ради којих Он распет би и погребен. *Не падује се Свевишњи ириносима нечистијивих и број жрјава*

Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui (Eccli. XXXIV, 23, 24). Divitiae, inquit, quas congregabit injustus, evomentur de ventre ejus; trahit illum angelus mortis: ira draconum multabitur: interficiet illum lingua colubri (Job XX, 15, 16). Comedet autem eum ignis inextinguibilis. Ideoque vae qui replent se (his) quae non sunt sua. Vel, quid prodest homini, ut totum mundum lucretur, et animae suae detrimentum patiatur (Matth. XVI, 26)? Longum est per singula discutere vel insinuare, per totam legem carpere testimonia de tali cupiditate. Avaritia mortale crimen. Non concupisces rem proximi tui. Non occides (Exod. XX, 17, 13). Homicida non potest esse cum Christo. Qui odit fratrem suum, homicida ascribitur; vel, qui non diligit fratrem suum in morte manet (I Joan. III, 14, 15). Quanto magis reus est qui manus suas coinquinavit in sanguine filiorum Dei, quos nuper acquisivit in ultimis terrae, per exhortationem parvitatibus nostrae?

V. Nunquid sine Deo vel secundum carnem Hiberione veni? Quis me compulit? alligatus sum spiritu, ut non videam aliquem de cognatione mea. Nunquid piam misericordiam ago erga gentem illam quae me aliquando ceperunt, et devastaverunt servos et ancillas domus patris mei? Ingenuus fui secundum carnem: decorione patre nascor. Vendidi enim nobilitatem meam (non erubesco, neque me poenitet) pro utilitate aliorum. Denique servus sum in Christo Jesu Domino nostro, etsi mei me non

неће Га умилостиви́ти за грехе њихове. Као што је онај који закоље сина пред оцем његовим, шакав је и онај који приноси жртву из имања сиромашних (Сир. 34, 19-20). Благо – казано је, – он је прогутао, избувао: из ушробе његове исте-раће га Бој; анђео смртии вуче своје, јарошћу змајева он ће бити мучен, змијин језик убиће их (види. Јов. 20, 15-16), огањ неугасиви уништиће их. И гле, тешко онима, који су испунили са оним што њихово није, или, Јер каква је користи човјеку ако сав свијет добије а души својој науди? Или какав ће откуи дати човек за своју душу? (Мт. 16, 26). Било би превише заморно да разматрамо и износимо све у детаље, сабирајући из свега Закона сведочанства против такве похлепе. Користољубље је смртни грех. Не пожели куће ближњега својега; Не убиј (2. Мој. 20, 17; 20, 13). Убица не може бити са Христом. Ко мрзи брата свог, означен је са убицама. Јер ко не љуби браћу остаје у смртии (1. Јн. 3, 14). Колико је више крив онај човек који прља руке своје крвљу синова Божијих, које је Он недавно прибројио у крајње пределе земље кроз безначајност нашу.

V. Да ли сам дошао у Ирску без Бога, или по телу? Ко ме је принудио? Зато сам свезан Духом да не видим никада никог из родбине своје. Да ли је то моје, што имам, свето састрадање ка људима, који ме некада заробише и одведоше тамо са чељадима и послугом из дома очевог? Био сам слободно рођен по телу. Ја – син декуриона.² Али ја сам одбио благородно рођење своје – никад се тога не стидех и не жалих – ради других. Ево, ја сам слуга у Христу страном народу ради неизрециве славе вечног живота, који је у Христу Исусу Господу нашем,

² Декурион – десетар; Патрикије под тим називом подразумева члана градског савета. Отац Светог Патрикија, Калпурније, обављао је ту дужност уз ђаконску службу.

cognoscunt. *Propheta in patria sua honorem non habet* (Marc. VI, 4). *Forte non sumus ex uno ovili, neque unum Deum patrem habemus, sicut ait: Qui non est tecum contra me est, et qui non congregat tecum spargit* (Luc. XI, 23). *Non convenit, Unus destruit, alter aedificat* (Eccli. XXXIV, 28). *Non quaero quae mea sunt.*

VI. *Non mea gratia; sed Deus quidem hanc sollicitudinem (dedit) in corde meo, ut unus essem de venatoribus sive piscatoribus quos olim Deus in novissimis diebus ante praenuntiavit (Jer. XXVI, 16). Invidetur mihi: Quid faciam Domine? Valde despicio. Ecce oves tuae circa me laniantur atque depraedantur a supradictis latrunculis, jubente Corotico, hostili mente (longe est a caritate Dei traditor Christianorum), in manus Scottorum atque Pictorum. Lupi rapaces deglutierunt gregem Domini, qui utique Hiberione cum summa diligentia optime crescebat; et filii Scottorum et filiae regulorum monachi fiebant et virgines Christi; quos enumerare nequeo. Quamobrem injuria justorum non tibi placeat, etiam usque ad inferos non placebit.*

VII. *Quis sanctorum non horreat jocundare vel convivio frui cum talibus? De spoliis defunctorum Christianorum repleverunt domos suas; de rapinis vivunt; nesciunt miseri. Venenum bibunt, lethalem cibum porrigunt ad amicos et filios suos. Sicut Eva non intellexit quod mortem tradidit viro suo; sic sunt omnes qui male agunt, mortem perennem poenamque perpetuam operantur. Consuetudo Romanorum et Gallorum Christianorum (est): mittunt viros sanc-*

чак и ако ме мој народ³ не зна. *Huiusmodi* није пророк без часћи до на постојбини својој (Мк. 6, 4). Можда нисмо један тор и немамо једнога истог Бога као Оца, као што је писано: *Који није са мном, проишав мене је; и који са мном не сабира просића* (Лк. 11, 23). Није у реду да један *тради, а групи руши* (Сир. 34, 23). Ја не тражим своје.

VI. То није милост моја, већ Бога, који је дао ову бригу у срце моје да будем један од Његових ловаца и риболоваца о којима је Бог предсказао некада да ће доћи у последње дане (види. Јер. 26, 16). Омражен сам, шта ми је чинити, Госпode? Презрен сам. Гле, Твоје стадо око мене разнето је и разгоњено, и то учинише разбојници по налогу жестокосрчаног Коротика. Далеко од љубави Божије је човек, који предаје хришћане у руке Пикта или Шкота. Похлепни вуци прождраше стадо Божије, које је у Ирској уистину одлично узрасло са великом пажњом, тако да синови и кћери краљева постајаше монаси и девице⁴ у Христу. Ја не могу сачинити им броја. Стога не желите зло, причињено праведноме, да оно Аду не буде угодно.

VII. Ко ће од светих без страха, да се провесели са овим људима или раздели са њима трпезу? Они напунише своје домове мртвим хришћанима живећи од пљачке. Не знајући, несрећници, да оно што нуде пријатељима својим и деци као оброк јесте смртни отров, као и Ева не схватајући шта даје своме мужу – смрт. Тако они, чине зло: завредњују смрт као вечну казну. Код римских хришћана у Галији јесте обичај: они отпраћају свете и знамените људе Францима и оста-

³ Вероватно Свети Патрикије говори о својим британским саплеменицима.

⁴ Монахиње.

tos idoneos ad Francos et caeteras gentes cum tot millibus solidorum ad redimendos captivos baptizatos. Tu omnes interficis, et vendis illos genti exterarum ignorantem Deum: quasi in lupanar tradis membra Christi. Qualem spem habes in Deum? Qui tecum sentit, aut qui communicat verbis alienis et adulationis, Deus judicabit. Scriptum est enim: *Non solum facientes mala, sed etiam consentientes damnandi sunt* (Rom. 1, 32).

VIII. Nescio quid dicam aut quid loquar amplius de defunctis filiorum Dei, quos gladius supra modum dure tetigit. Scriptum est enim: *Flere cum flentibus* (Rom. XII, 15); et iterum: *Si dolet unum membrum, condoleant omnia membra* (I Cor. XII, 26). Quapropter Ecclesia plorat et plangit filios et filias suas quas adhuc gladius nondum interfecit, sed prolongati et exportati (sunt) in longa terrarum spatia... Ut peccatum manifeste gravetur impudentiae, impudens ibi habitat et abundat. Ibi venundati ingenui homines Christiani in servitutem redacti sunt, praesertim indignissimorum, pessimorum, apostatarumque Pictorum.

IX. Idcirco cum tristitia et moreore vociferabor: O speciosissimi atque amantissimi fratres et filii quos in Christo genui, enumerare nequeo quid faciam vobis! Non sum dignus Deo neque hominibus subvenire. Praevaluit iniquitas iniquorum super nos. Quasi extranei facti sumus. Forte non credunt (quod) unum baptismum percipimus, vel, unum Deum patrem habemus. Indignum est illis; Hiberia nati sumus, sicut ait: nonne unum Deum habetis? Quid dereliquistis unusquisque proximum suum? Idcirco doleo pro vobis, doleo,

лим људима са много хиљада солида⁵ ради откупа крштених заробљеника. Ви желите да убијете их, или продате их другоме народу, који не знају Бога. Ви предајете чланове Тела Христовог, тако, као да је то у јавној кући. Какву наду ви имате у Бога? Некоме ко мисли као ти, или ти се обраћа ласкањем, Бог ће судити. Јер Писмо говори: *Не само они који чине зло, него и они који прислађују, достојни су осуде* (види. Рим. 1, 32).

VIII. Не знам шта даље да кажем о тим уснулима од синова Божијих, које је мач окупно ударио. Јер Писмо говори: *Плачимо с плачницима* (Рим. 12, 15), и опет: *И ако страда један угодник с њим страдају сви угодници* (1. Кор. 12, 16). Од тада Црква нариче и оплакује своје синове и кћери, које мач још не порази, но који беху одвојени и одведени у далеке земље, где грех пребива отворено, грубо, бестидно. Постоје људи, рођени слободни, продати, хришћанима слуге, и, најгоре од свега, у служби мрских, нечистих, отпалих Пикта.

IX. Стога, подићи ћу глас у тугу и јад: Ви, чиста и возљубљена браћо и децо, које сам родио у Христу, неизрециви бројем, шта могу ја учинити за вас? Недостојан сам искати помоћ Божију или човечију. Злоба злих надвладала је над нама. Уистину, ми смо заиста странци. Може бити да они не верују да смо и ми примили то исто крштење и имамо истог Оца – Бога. За њих је срамота што смо Ирци⁶. Немамо ли, речено је, истог Бога? Да ли, свако од вас, оставља свога ближњег? Стога, ја тугујем за вама, тугујем, драги возљубљени моји. Али се у себи ра-

5 Византијски златник.

6 Очигледно, Свети Патрикије са жаљењем закључује да су војници Коротика, хришћани, мислили за себе да је срамота да деле веру са непријатељима.

carissimi mihi; sed iterum gaudeo intra meipsum; non gratis laboravi, vel peregrinatio mea in vacuum non fuit; et contigit scelus tam horrendum, ineffabile. Deo gratias, creduli baptizati de saeculo recessistis ad paradisum. Cerno: vos migrare coepistis ubi *nox non erit neque luctus, neque mors amplius* (Апос. XXI, 4); sed exsultabitis sicut vituli ex vinculis resoluti, et conculcabitis iniquos, et erunt cinis sub pedibus vestris.

X. Vos ergo regnabitis cum apostolis et prophetis atque martyribus, et aeterna regna capietis, sicut ipse testatur (qui inquit): *Venient ab Oriente et Occidente, et recumbent cum Abraham et Isaac et Jacob in regno coelorum* (Matth. VIII, 11). *Foris canes, et venefici, et homicidae, et mendaces* (Апос. XXII, 15), *perjuri: Pars eorum in stagnum ignis aeternum* (Апос. XXI, 8). Non immerito ait Apostolus: *Ubi justus vix salvus erit, peccator et impius transgressor legis, ubi se recognoscit* (II Petr. IV, 18). Ubi enim Coroticus cum suis sceleratissimis rebellatoribus Christi? Ubi se videbunt, qui mulierculas baptizatas et praedia orphanorum spurcissimis satellitibus suis distribuunt ob miserum regnum temporale, quod utique in momento transeat, sicut nubes, vel fumus qui utique vento dispergitur? Ita peccatores et fraudulentis a facie Domini peribunt: justis autem epulabuntur in magna constantia cum Christo: judicabunt nationes et regibus iniquis dominabuntur in saecula saeculorum. Amen.

Testificor coram Deo et angelis suis, quod ita erit sicut intimavit imperitia mea. Non mea verba, sed Dei, et apostolorum atque prophetarum (quod ego in Latinum exposui), qui nunquam enim mentiti sunt. *Qui crediderit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur* (Marc. XVI, 16). Deus locutus est.

дујем. Не бејах узалуд ревностан и не оставих земљу своју узалуд. И ако је то страшан и неизрецив преступ учињен, благодарим Богу: ви остависте овај свет и отидосте у Рај крштеним вернима. Видим вас: ви свој пут почесте туда, где бола нема, *ни ноћи, ни њлача, ни смрти* (види. Отк. 21, 4); али ви ћете као телад бити ослобођени од повоца и газићете доле зле, и они ће се обратити у прах под ногама вашим.

X. Ви ћете царевати са апостолима, и пророцима, и мученицима. Примићете у наследство Царство вечно, како Он сам сведочи говорећи: *Многи ће од истока и запада доћи и сјешће за њрјезу с Авраамом и Исаком и Јаковом у царству небескоме* (Мт. 8, 11), *А на њољу су њси и врачари и курвари и крвници* (Откр. 22, 15). И клетвопреступницима је *дијел у језеру ођња вечној* (види Откр. 21, 8). Не говори апостол без разлога: *И када се њраведник једва сђасе безбожник и ѡрјешник ѡђе ће се јавиђи* (1. Пт. 4, 18)? Где је онда Коротик са својим разбојницима, бунтовницима против Христа, где се налазе они – ти, који раздају крштене жене и грабе имовину сиротих – за жаљење царства привременога, које ће у трену ишчезнути? Као облак или дим, разгоњени ветром, тако ће опаки грешници погинути пред лицем Господњим; но праведни ће вечно празновати са великом постојаношћу са Христом; они ће судити народима, и владати над нечастивим царевима у векове векова. Амин.

Сведочим пред Богом и ангелима Његовим, да ће бити тако како Он показу мојем незнању. То нису моје речи, које сам изложио на латинском, него Божије, и апостолске, и пророчке, које никада нису лагале. *Који извјерује и ѡокрђи се сђашће се; а ко не вјерује осуђиће се* (Мк. 16, 16) – говори Бог. Ја

Quaeso plurimum, ut quicumque famulus Dei, ut promptus fuerit, ut sit gerulus litterarum harum, ut neutiquam subtrahatur a nemine, sed magis potius legatur coram cunctis plebibus, et coram ipso Corotico. Quod si Deus inspirat illos ut quandoque Deo resipiscant, et vel sero poeniteant quod tam impie gesserunt homicidae erga fratres Domini, et liberent captivas baptizatas quas ante ceperunt, ita ut mereantur Deo vivere, et sani efficiantur hic et in aeternum. Pax Patri, et Filio, et Spiritui sancto. Amen.

усрдно молим: нека ревнује слуга Божији који ће доставити писмо ово, тако да не буде оно ни задржано, ни скривено од кога, него ускоро прочитано пред свим људима и у присуству самога Коротика. Можда ће их једном Бог одуховити, да би они, као убице брата Господњег, обратили своја чувства ка Богу, покајавши се, и ако са закашњењем, у својим срамним делима, и да отпусти жене крштене које заробише, тако да могу да се удостоје за живот Божији, и исцељење – овде и у вечности! Мир Оцу, и Сину, и Светоме Духу. Амин.

превод и коментари:
Никола Поповић

„ВИЗАНТИЈСКО ЦАРСТВО“ ИЛИ ЦАРСТВО РОМЕЈА?

Петар В. Шеровић
Стручни сарадник за
међународну сарадњу при
Православном богословском
факултету БУ

Апстракт: Текст анализира питања око одомаћења традиционалног већначког начина изражавања и прикладности већначког назива „византијско“ у науци где и даље убедљиво доминира термин „Византија“ као општеприхваћени назив за Царство Ромеја. Историјска наука осамнаестог и деветнаестог столећа остала је сужана средњовековних стереотипа западне провенијенције. Ромејско Царство је преименовано у „Византију“ са генералном интенzijом да се изазове „општа амнезија“ о постојању аутентичног Царства Ромеја, од Римског царства у средњем веку и о његовој ортанској вези са савременом древном прошалошћу. У круговима многих политиколога и публициста на Западу још увек је присутан један симболички и најчешће нејасан термин при оцењивању „византијске“ цивилизације и „византијског“ наслеђа. Врло је важно скретати пажњу јавности на чињеницу да је Царство Ромеја, као хришћјановано, као јелинисичком Истоку окренуто Римско Царство, одиграло незамењиву улогу у трансмисији похришћјане источно медитеранске синтeze чија се суштина још увек пројављује преко Источне православне католичанске Цркве.

Кључне речи: „Византија“, „византијско“, Ромеји, Царство Ромеја, јелинисички Исток, похришћјане источно медитеранска синтeze, похришћјане Римско царство, Источна православна католичанска Црква, средњовековни стереотипи, Римска Црква, западни хуманизми, западни просветитељи, „амнезија“.

Увод

Савремена историјска наука и даље увелико користи један термин који су сковали европски хуманисти шеснаестог века, а који се односи на онај историјски друштвено-политички ентитет који би требало правилније називати Царством Ромеја, односно похришћјаним Римским царством. Наравно, ради се о термину „Византија“ који је услед преовлађујућег утицаја стручне терминологије западне провенијенције постао и остао опште прихваћен а да у историји

никада није постојала државна заједница која је такво име и носила. Ако се узме у обзир да просечног високообразованог човека на Западу реч „Византија“ и данас најчешће асоцира на декаденцију, корупцију, поквареност, подмуклост, сплеткарење итд., те да се такве и сличне дефиниције значења неких других облика ове речи (нпр. „византинизам“, „византијски“) могу наћи у савременим речницима готово свих модерних језика Запада, онда је оправдано поставити питање о чему се, заправо, овде ради?

Од античког до похришћанског Римског царства, односно Царства РOMEЈА

Када су током два столећа пре рођења Христовог, латински Римљани почели да шире свој утицај и власт на просторе Источног Медитерана, сусрели су мноштво древних народа који су, у оквиру својеврсне источно-медитеранске синтезе, чинили једну од Рима по свему супериорнију културно-цивилизацијску целину познату у модерној историјској науци под називом Јелинистички (одн. Хеленистички) свет. Свакако, овде је реч о оној реалности која је настала након до тада у историји невиђених освајања Александра Великог (356-323. пре рођења Христовог), који је политичким обједињењем источно-медитеранског простора омогућио стварање културно-цивилизацијског синкретизма између античке јелинске (одн. грчке) културе и најдревнијих традиција Старог истока – сумерско-акадско-вавилонске цивилизације, древног света фараонског Египта и хананско-хебрејско-арамејског културног круга. Постепеном рецепцијом једног тако узвишеног „стања духа“ од стране латинског Рима и оружјем његових непобедивих легија дошло је до стварања, консолидације и даљег ширења Римског царства (*Imperium Romanorum*) диљем готово целе тада познате васељене.

Након убиства једног другог Александра, последњег цара династије Севера (193-235. Христове ере), Римско царство, након два столећа готово непрекидног успона, улази у период кризе. Дубоке друштвене, економске и културне промене пратио је општи пад како на политичком тако и на економском плану. Каракалиним едиктом из 212. (тзв. *Constitutio Antoniniana*) додељено је право римског грађанства свим слободним становницима Римског царства. Ова значајна реформа требало је да послужи као платформа за ефикаснију примену економских и правних механизма државе на целој територији Царства, а то је, са своје стране, требало да води његовој чвршћој интеграцији и консолидацији. Веома успешан модел за ову иницијативу могао би се препознати у нешто даљој прошлости Рима када је дошло до проширења права римског грађанства из *Latium*-а на остатак Апенинског полуострва. Ипак, овог пута се жељени резултат није могао тако лако постићи јер је владао велики несклад у степену развитка различитих и међусобно веома удаљених делова огромног Царства, а то је довело до неусклађене динамике и поремећаја у практичној примени поменутих механизма. На друштвеном, културном, верском и економском плану свет Источног Медитерана био је, у односу на западне провинције Царства (изузев Италије), далеко развијенији и спремнији да одоли шокovima који су почели

да потресају целокупну римску државу у трећем столећу Христове ере. С друге стране, на западу Царства је владао велики степен културно-цивилизацијске отуђености у односу на вредности римско-јелинистичког источно-медитеранског културног простора те је и рецепција интегративних фактора, утемељених понајвише управо на тим вредностима, била спора и углавном стерилна.

У циљу превазилажења тешкоћа које су из тога произлазиле као и успостављања ефикасније контроле над огромним просторствима Царства, цар Диоклецијан је крајем трећег столећа Христове ере поделио римску државу на два дела – источни и западни – и успоставио тетрархију, односно владавину четворице (двојице августа и њихових савладара, двојице кесара). Тај систем владавине брзо је запао у кризу (практично одмах након Диоклецијановог повлачења са престола), али је наставио да се како-тако одржава све до 324. када је Константин Велики успео да се обрачуна са последњим од тројице својих савладара и супарника, Ликийијем, и прогласи за јединог цара. За свога живота донео је и спровео у дело две изузетно значајне и далекосежне одлуке које су свакако допринеле томе да га Црква прогласи светитељем и равноапостолним – 313. године издао је тзв. Милански едикт којим је хришћанима омогућио слободно исповедање своје вере, а седамнаест година касније преселио је престоницу Царства ка Истоку.

Свакако, центар римске моћи се и раније постепено померао ка економски и културно развијенијем Истоку. Град Рим је практично већ од средине трећег столећа престао да функционише као престоница Царства – цареви са својом дворском свитом и високим државним чиновништвом ретко да су у њему уопште и боравили. Тај процес је само кулминирао 330. године Христове ере када је Константин Велики дефинитивно преселио, одн. основао нову престоницу Римског царства на Босфору, на месту античког града Византиона (Βυζάντιον), и назвао је Нови Рим (*Nova Roma*) који ће постепено постати познатији као Константинов град, односно Константинопол (Κωνσταντινούπολις). Антички Византион основали су 667. године пре Христовог рођења колонисти јелинског града Мегаре, а име су му дали по својем владару Визасу (Βύζας).

Након смрти цара Константина Великог 337. године наступио је нови период тешке нестабилности проузрокован великим померањима варварских народа, њиховим рушилачким продорима на територију Царства и сталним унутрашњим сукобима између бројних претендената на царски престо како на Истоку тако и на Западу. Теодосије I је био последњи цар који је сâм владао целим Римским царством и то од 379-395. године Христове ере. Године 380. прогласио је хришћанство једином званичном религијом у римској држави и тиме, на изврстан начин, потврдио настанак похришћаненог Римског царства, односно Царства Ромеја. Након смрти Теодосија I Царство је по његовој вољи опет подељено на два дела и додељено на владање његовим синовима Аркадију и Онорију. Током петог столећа римска држава је наставила да постоји под влашћу увек двојице царева који су својим припадајућим деловима управљали сваки из своје престонице. Ипак, може се свакако рећи да су две половине царства, источна и западна, биле номинално, културно и историјски и даље део једне те исте државе.

Година 476. Христове ере означава и крај тзв. Западног римског царства, односно западног дела Римског царства. Побуна Одоакара, вође германских фе-

дерата, кулминирала је абдикацијом и последњег западног цара Ромула Августа чије је седиште било у Равени, која је од 402. године била престоница тог дела Царства. Сам град Рим је још 410. тешко пострадао након што су, после две неуспешне опсаде, у њега коначно продрили Визиготи предвођени својим краљем Аларихом. Древна престоница на Тибру подвргнута је тако жестоком пустошењу да у њој више није било готово никаквих услова за живот након што су Визиготи завршили свој тродневни пир и отишли даље ка југу Италије. То је довело до тога да је на десетине хиљада преживелих становника Рима заувек напустило свој девастирани град. Насупрот томе, источни део похришћанског Римског царства успео је улагањем огромних напора да преброди сва искушења великих најезда варвара и да, кроз различите етапе даљег развоја и великих трансформација, настави са трајањем још читавих хиљаду година, тј. све до пада своје престонице Константинопоља 1453. године у руке Турака Османлија.

„Византијско царство“ као појам

Сматра се да је термин „Византија“ у историографском смислу први пут употребљен средином шеснаестог столећа у делу *Corpus Historiae Byzantinae* немачког хуманисте Јеронима Волфа (Hieronymus Wolf). Као библиотекар једне аугзбуршке приватне библиотеке, а захваљујући најпре пословним везама свога патрона са Истоком, долазио је до рукописа ромејских хроничара у којима је, наводно, наилазио на термин „Византијско царство“, а који се односио управо на Царство са седиштем у Константинопољу. Рекло би се, међутим, да је Јеронимов доживљај Царства Ромеја као „Византије“ свакако понајвише био под утицајем идеолошке слике која је тада на Западу већ увелико била формирана и то као резултат постојања вишевековног верског, политичког и културног јаза, па чак и анимозитета, на плану међусобних односа хришћанског Истока и хришћанског Запада. Овим се не жели рећи да је Јеронимов лични став према Царству Ромеја био негативан и да га је то навело да се упушта у неку врсту намерне манипулације чињеницама. Напротив, у протестантским круговима тог времена била је чак присутна једна одређена доза симпатије према „антипапистичкој Византији“. Овде се једноставно радило о томе да је домет Јеронимовог опуса био просто ограничен како ниским степеном развоја тадашње историографије тако и чињеницом да је, као последица поменутог вишевековног јаза, у западном свету постојала једна сасвим одређена слика о Царству Ромеја која није била ни најмање позитивна.

Први значајан корак у правцу стварања веома озбиљних неспоразума између хришћанског Истока и хришћанског Запада био је догађај крунисања франачког краља Карла Великог за римског цара у Риму на први дан Божића, 25. децембра 800. године. Саму церемонију крунисања обавио је папа Лав III у катедрали Светог Петра. Тиме је практично инаугурисано стварање тзв. Светог римског царства (*Imperium Romanum Sacrum*), а широм западне Европе установљена нова политика да световни и црквени званичници више не ословљавају ромејског цара до тада коришћеном титулом римски цар (*Imperator Romanorum*), јер је она сада била резервисана искључиво за франачког монарха. Уместо тога у

употреби је била титулација грчки цар (*Imperator Graecorum*), док су земље којима је он владао називали Грчко царство (*Imperium Graecorum*), Грчка (*Graecia*), Грчка земља (*Terra Graecorum*), или Константинопољско царство (*Imperium Constantinopolitanum*). Овим је начињен одлучујући искорак ка делегитимизацији до тада јединог Римског (Ромејског, одн. „Византијског“) царства и јединог римског цара са седиштем у Новом Риму, тј. Константинопољу. С тим у вези свакако вреди споменути и тзв. „Дар Константинов“ (*Donatio Constantini*) на основу којег су Франци покушали да легитимизују тековине својих амбиција преко већ, наводно, стечених права римског папе која су се односила на западни део Римског царства. Овде се, уствари, ради о једном фалсификованом спису за који се тврдило да је декрет цара Константина Великог којим је он, наводно, пренео папи Силвестру I (314-335) и његовим наследницима (као „наследницима трона Светог Петра“) право на световну и духовну власт над градом Римом и целим западним делом Римског царства. У свом делу *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* из 1440. године, хуманиста и римокатолички свештеник Лоренцо Вала (Lorenzo Valla) први је уверљиво доказао да је „Дар Константинов“ кривотворени спис, а стручњаци су накнадно са сигурношћу утврдили да је поменути текст уствари настао у периоду између осмог и деветог столећа.

Следећи значајан корак у правцу продубљења сада већ отвореног јаза између Истока и Запада представљао је тзв. Велики црквени раскол из 1054. године до којег је дошло након вишевековних теолошких и догматско-еклисиолошких спорова и сукоба на нивоу односа Константинопољ-Рим. 150 година касније одиграо се догађај који је унео нову димензију у већ довољно конфликтну ситуацију на плану односа између „ромејског Истока“ и „латинског Запада“. Реч је о тзв. Четвртом крсташком походу који је кулминирао опсадом, освајањем, паљењем и бруталном пљачком Константинопоља 1204. године од стране западноевропских крсташа и Венецијанаца. Злочини ове „латинске колиције“ над животима и имовином становника источно-хришћанске престонице, као и они који су били усмерени против интегритета Цариградске Патријаршије, прве по части на хришћанском Истоку, били су до те мере брутални и бескрупулозни да се слободно може рећи да је управо због њих на једно дуже време било потпуно сахрањено свако поверење Ромеја у добронамерност било какве иницијативе која је долазила са Запада. Знаменити ромејски хроничар Никита Хонијат (Νικήτας Χωνιάτης, сса. 1155-1215/1216) је и пре овог судбоносног догађаја имао да каже следеће о односима између Ромеја и Латина:

Између њих и нас зјаио ошворени јаз, а љедиишја нам се шолико разликују да се може рећи да су дијаметрално суйросшављена.¹

До стандардизације и популаризације термина „Византија“ постепено је дошло током осамнаестог столећа и то код француских просветитеља међу којима су били филозоф Монтескје (Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu) и списатељ Франсоа-Мари Аруе (François-Marie Arouet) боље по-

¹ Nicetae Choniatae Historia, ed. J.L. van Dietren (Berlin-New York, 1975), 301.27-28.

знат по свом псеудониму „Волтер“ (Voltaire). Из њихове визуре историја Римског царства практично је окончана падом западног дела државе, јер је онај источни убрзо затим почео да атрофира на свим нивоима и преображава се у „Византију“ која је, потом, изгубила готово сваку сличност са својим римским империјалним пореклом и потпуно утонула у теократски мистицизам. У складу са духом свог времена они су широј јавности представљали „Византијско царство“ као државну творевину која је – као ауторитарни политички систем, као култура у потпуности прожета најконзервативнијим верским уверењима, те као друштво које се жестоко супростављало свакој идеји о сопственој реформи – била оваплоћење свега онога што је било посве супротно начелима тзв. „Доба разума и просветитељства“. Тако, по чувеном Волтеру, „византијска“ историја није била ништа друго до *једна безвредна антилопија њаховишој беседништва и чудеса*, одн. једно пуко *срамоћење људској ума*.²

Историјска наука осамнаестог и деветнаестог столећа је управо захваљујући оваквом ставу просветитеља и сама остала сужањ средњовековних стереотипа западне провенијенције кроз чију су оптику „Византинци“ виђени као једна перфидна, подмукла, сервилна, сујеверна, феминизована и нератоборна сорта људи. Велики дорпинос промоцији једне такве слике о „Византијском царству“ дали су, између осталих, историчари Едвард Гибон (Edward Gibbon) и Виљем Леки (William Lecky), као и философи Георг Вилхелм Фридрих Хегел (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) и Јохан Готфрид Хердер (Johann Gottfried Herder). Тако је Виљем Леки у својем делу „Историја европског морала од Августа до Карла Великог“ између осталог написао:

Универзални суд историје говори да је Византијско царство, без и једној јединој изузетке, пример најбедније и највеће презира достојне творевине коју је људска цивилизација до сада изнедрила. Није постојала ниједна друга творевина тако дуго трајања која је тако айсолутно била лишена свих форми и елементарних величине, те ниједна на коју би се епитети „дно“ могао тако недвосмислено применити... Историја тог царства је једна моноћона прича о интријама свешћеника, евнуха и жена, о шровањима, заверама и испољавању доследне незахвалности.³

У својем спису „Предавање о философији историје“, Хегел је о „византијском“ друштву имао да каже и следеће:

... одвраћна слика имбецилности: ниске, не, чак и сулуде стирасије иуше узрасићање свега оног што је њлеменишо у мислима, делима и појединцима; побуне генерала, сврћнућа царева изазвана интријама дворјана, ашенштаиши на царева или шровања у орјанизацији њихових сојствених жена или синова, жене које се појају стирасијама и свакаким њадостијама.⁴

2 Voltaire, *Le pyrrhonism de l'histoire*, XV поглавље.

3 W. Lecky, *A History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 2 тома, (London 1869) II том, стр. 13.

4 G. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, прев. J. Sibree (London, 1857), стр. 352.

Мора се ипак рећи да је наука крајем деветнаестог и током двадесетог столећа доста узнапредовала на плану неупоредиво објективнијег представљања динамике развоја ромејских („византијских“) институција, економије и културе те, сходно томе, и сложености целокупне проблематике. Међу западним научницима који су највише допринели тој заиста великој „промени курса“ били су Карл Крумбахер (Karl Krumbacher), Џон Багнел Бјури (John Bagnell Bury) и Шарл Дил (Charles Diehl), а једна од успешнијих критика дотадашњег готово патолошки негативног става западног стручног и јавног мњења према „Византији“ дошла је из пера једног од великих медијеиста двадесетог века, сер Стивена Рансима (James Cochran Stevenson Runciman):

Све од онда када су наши неошесани ђреци са крстишима барјацима у руци први пут уледали Константинопољ и сусрели се, ђрезриво се ђадећи, са друшћвом у којем су сви читали и писали, јели храну виљушкама и давали ђрвенство дипломатији у односу на рати, пошћало је погодно да се на Византијцие ђледа са нијодашћивањем ђе да се њихово име користи као синоним за декаденцију.⁵

Треба, међутим, констатовати да у стручној терминологији, и поред свих негативних и пежоративних конотација те речи, и даље убедљиво доминира термин „Византија“ као општеприхваћени назив за Царство Ромеја. То се генерално правда *одомаћењем традиционалној вешћачкој начина изражавања*⁶ и прикладношћу вештачког назива „византијско“ као назива за државно културну творевину у чијим *шемељима, ђоред римских има и неримских, чак и Риму сћраних елеменатиа, и која се од римске антике, ђоред све своје верности традицијама, ићак шолико разликује да се неумићно намеће ђошћеба ђосебној означавања*.⁷ У том смислу, најчешће се Ираклијеве (610-641) реформе Царства виде као прекретница која означава свршетак римског и почетак „византијског“ периода како у политичком тако и културном погледу, јер је поред увођења потпуно нове војне и управне организације Царства постепено спроведена и његова потпуна „хеленизација“ и „теократизација“.

Царство Ромеја као континуитет пројаве источно-медитеранске синтезе

У ранијим фазама развоја „Византијског“ царства, а од пада Западног римског царства надаље, његови житељи су оличавали један раскошан мулти-етнички спектар у оквиру којег је доминирао јелинизовани културно-цивилизацијски образац. Било је ту латинских Романа, Јелина, остатака романизованог балкан-

⁵ S. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and His Reign: A Study of Tenth-Century Byzantium*, 1988.

⁶ Г. Острогорски, *Из византијске ишћорије, ишћориоћрафије и просоћоћрафије*, Просвета – Београд 1970, стр. 9.

⁷ *Ibid.*, стр. 10.

ског аутохтоног становништва, Јермена, Египћана, Либијаца, као и припадника разних семитских и многих других народа. Након великих арабљанских освајања на Истоку, продора Словена и Бугара на Балкан и ломбардских освајања у Италији у седмом столећу, дошло је до великог поремећаја у етничкој структури становништва. Сада су већину поданика Царства Ромеја, углавном сведеног на просторе Мале Азије, Балкана и јужне Италије, чинили Јелини, али је дошло и до великог уплива словенског елемента. Наиме, првих година седмог столећа отпочела је масовна словенска колонизација Балканског полуострва од Дунава па све до јужне Јеладе (Грчке). Словени су преплавили не само дунавске провинције већ и скоро целу Македонију, док је Тракија опустошена све до самих зидина престонице. Велики талас колонизације заплуснуо је и просторе средње Јеладе, Пелопонеза, па чак и неких острва у Егејском мору. Периодичним планским пресељењима већ „домаћих“ Словена у Малу Азију од стране ромејских власти дошло је до ширења њиховог присуства и на тим просторима. Но, иако се унутрашњост ромејског Балкана просто распала у низ „Склавинија“, матичне јелинске области су ипак биле поштеђене потпуне словенизације (бар у културно-цивилизацијском смислу) јер је, временом, ромејска власт на тим просторима успела да асимилиује, одн. јелинизује највећи број Словена. Треба још споменути и источна погранична подручја Царства која су настањивале веће или мање заједнице других етничких мањина, углавном монофизита.

Овде је важно нагласити да су поданици Царства по својој државној свести увек били и остали Римљани – друго име за себе нису ни познавали. Без обзира на етничку припадност и неке друге међусобне различитости, називали су своју земљу Царством Римљана (*Imperium Romanorum*), одн. Царством Ромеја (Βασιλεία Ῥωμαίων или, једноставно, Ῥωμανία), а сами су се изјашњавали као Римљани, тј. Ромеји (Ῥωμαῖοι). Дакле, мењао се језик али је политички идентитет Царства и његових житеља увек остајао исти. Римска државна форма остала је да служи као оквир јелинско-хришћанском духу. Веома је индикативна чињеница да су и након 1453. па све до почетка двадесетог столећа јелински поданици сада већ Отоманског царства наставили да се изјашњавају и као Ромеји (Ῥωμαῖοι) и као Јелини (Ἕλληνες), а у неким крајевима савремене Грчке то је и данас случај. Дакле, ван сваке је сумње да су Ромеји имали изражену јелинску културолошку свест, али неопходно је нагласити да су се, пре свега и изнад свега, увек осећали хришћанима.

Називајући Царство којем су припадали Царством Римљана/Ромеја, а себе Римљанима/Ромејима, становници су уствари потврђивали и наглашавали своју припадност и приврженост древним традицијама, одн. феномену источно-медитеранске синтезе чијем је похришћањеном издању Константиновим пресељењем престонице на Исток продужен живот за још један миленијум. Уствари, може се рећи да се суштина тог феномена и дан данас још увек пројављује преко Источне православне католичанске Цркве. До назива нове престонице – Нови Рим – свакако није дошло због неке носталгије за латинском прошлошћу; радило се о једном „хируршком захвату“ којим је Константин Велики пресадио срце Царства у сам епицентар његове нове источне будућности, како материјалне тако и духовне.

Успон и консолидација хришћанства засигурно представља најдраматичнији догађај у оквиру велике транзиције из старог у ново до које је, од трећег до седмог столећа Христове ере, дошло прво на Источном Медитерану, а потом и у Европи. Као културно-цивилизацијска синтеза античке јелинске културе и најдревнијих традиција Старог истока, источно-медитерански духовни миље јелинизма био је плодно тло за идеје које је хришћанство нудило и управо му је та пријемчивост за „једино ново под небом“ (тј. за личност Исуса Христа) омогућила да настави свој живот. Иманентност божанског у паганским религијама и култовима источно-медитеранске синтезе сачувана је и преображена хришћанством, односно „облачењем“ у личност Исуса Христа (*Јер који се још у Христѡ крстѡише, у Христѡ се обукостѡе* – Гал. 3, 27). Као извршни познаваоци јелинске философске мисли, Свети оци Источне православне католичанске Цркве су знали када да „стисну јелинску кочницу“ на семитске концепте трансцендентног Бога, али су, исто тако, добро знали када да „стисну семитску кочницу“ на јелинске концепте безличног Бога форми.

Освит „ромејске ере“ свакако је инаугурисан победом хришћанства и премештањем државног седишта на јелинизовани Исток, али Царство Ромеја је кроз своју хиљадугодишњу историју претрпело трансформације великих размера. Временом се све више удаљавало од неких својих почетних позиција, али то је било управо зато што ромејска држава није била укочена и стерилна, као што се то дуго тврдило, већ је њен развитак био пун динамике. Реч је о јединственом моделу мултинационалног друштва које је, интегрисано идеологијом Римског царства, јелинизованом културом и источним хришћанством, хиљаду година одолевало пред изазовима великих друштвено-историјских и економских промена и то тако што им се, са више или мање успеха, прилагођавало не мењајући при том своју основну суштину. Стога се може рећи да је Ромејско царство током свог хиљадугодишњег трајања оличавало један непрекидан процес транзиције Римског царства које је излазећи из своје касно-античке фазе постепено мењало форму и попримало облике једног новог, али и даље цивилизацијски чврсто утемељеног друштва раног и развијеног средњег века.

У очима Ромеја хришћанска римска држава била је одраз Царства небеског и својеврсни „светотајински комонвелт“ обзиром на то да је убедљива већина њеног становништва чинило Цркву која јесте само тело Христово, односно јединствени богочовечански организам. Није чак постојао ни концепт државе у смислу географског ентитета. Царство је било једна универзална идеја која је надилазила димензије времена и простора.

Један од важнијих аспеката „светотајинског комонвелта“ свакако је било његово чврсто опредељење за аутократију коју је пратио сложени дворски церемонијал. Цар је не само врховни заповедник војске, врховни судија и законодавац, већ и главни заштитник Цркве и правоверја. Таква врста концентрације власти у рукама једне личности је у круговима западних научника често интерпретирана као јасан израз коначног тријумфа деспотизма оријенталног типа који је, уз „остале оријенталне утицаје“, значајно допринео да се Источно римско царство, као последњи изданак позног Римског царства, коначно преобликује у средњовековну „Византију“. Међутим, са ромејског аспекта, самодржац (αὐτοκράτωρ) је

био својеврсни одраз лика Божијег на земљи те је, стога, могао и морао бити само један. Управо због тога што га је изабрао сâм Бог и што га је акламацијом потврдио народ Божији он је био уздигнут изнад свега људског и земаљског. Стога је могао, а то му је била и обавеза, да води државне послове у интересу општег добра. Био је одговоран пред Богом за добро свог народа, али је исто тако био одговоран и према народу који га је потврдио за цара. Тај принцип потврђивања давао је истом том народу морално право да се побуни против оних царева за које се сматрало да су, не држећи се својих моралних и политичких обавеза, изневерили Божије и народно поверење. Јер, автократија је подразумевала апсолутно „некористољубље“ и апсолутну љубав према ближњем. Науспрот томе, олигархија (ὀλιγαρχία) је виђена као болест, као подређење општег добра похлепи појединаца, односно индивидуалној похлепи која увек подразумева изабљивање ближњег. Власт олигархије само би значила да се један императив замењује многим.

Христијанизација Западне Европе и идеологизација њеног „античког порекла“

Ситуација у Западној Европи била је сасвим другачија по питању рецепције хришћанства. Док су на Истоку постојале древне, добро формулисане религије и/или философије које су претходиле Христовом оваплоћењу и послужиле као плодно тло за прихватање „новог“, на Западу то није био случај. На Западу је чак и процес „романизације“ био радикално другачији у односу на онај који се одвијао на Истоку. За све време римске власти на просторима Западне Европе латинска римска култура није успела да пусти дубље корене ни у Галији ни у Британији док су јој северније области Европе остале ван сваког домаћаја. Када је дошло до пропасти Западног римског царства показало се да становништво на тим просторима није било нити спремно, а још мање вољно, да задржи вредности латинског римског, а камоли касно-античког римског, односно јелинистичког наслеђа, које је у источним деловима Царства већ доживљавало своје „крштење“. Уместо тога, међу народима Западне Европе дошло је до цивилизацијске регресије, односно окретања ка њиховим старим паганским вредностима, митовима, религијама и култовима.

Нови „римски освајач“ ових простора – папски Рим – понео се према тим народима отприлике онако како су се шпански мисионари, десетак столећа касније, понели према житељима Централне и Јужне Америке. Међутим, на удару овакве „христијанизације“ нису били искључиво носиоци паганског наслеђа већ и Црква Келта која је, веома успешном надградњом хришћанске вере над темељима древне паганске духовности, успела да се одржи након пада Западног римског царства као практично једина хришћанска оаза у готово непрегледној пустињи многобоштва. Римска Црква није христијанизовала Западну Европу по једном таквом моделу који би, у том погледу, имао сличности са процесом христијанизације на Истоку, већ је енергично радила на сламању самосвојности, одн. сваке различитости, у име своје концепције „универзалне Цркве“ и, следствено томе, опсесије питањима „првенства“ и „непогрешивости“.

Дакле, на хришћанском Западу, сем донекле на матичним територијама латинског Рима, није дошло до било каквог цивилизацијског континуитета који би бар подсећао на онај процес на хришћанском Истоку који је источно-медитеранској синтези јелинистичког света успео да омогући нови, преображени, живот у Христу. То је највероватније и био разлог због којег се на Западу, после извесног времена, пројавила готово егзистенцијална потреба за успостављањем макар и вештачке идеолошке слике о постојању чврсте везе западног света са античком прошлошћу, и то по сваку цену. Своју умишљену улогу јединог чувара и аутентичног тумача античког наслеђа и изворне хришћанске вере, те (по истој умишљеној логици) и онога коме припада улога сувереног носиоца трансмисије даљег цивилизацијског развоја на свим нивоима, хришћански Запад је могао да реализује и легитимизује само даљом разградњом и делегитимизацијом Новог Рима, Царства Ромеја и Источне православне католичанске Цркве као живих сведока истинитог цивилизацијског континуитета.

Римска Црква, западни хуманисти, енциклопедисти и просветитељи никако нису могли да се помире са представом о томе да је тај толико драгоцен древни свет античке цивилизације (који је постао готово острашћена идеолошка пројекција њиховог сопственог цивилизацијског порекла) могао имати свој аутентични израз на „сујеверном, декадентном и аутократском“ Истоку и да је то стање могло потрајати читав миленијум након пада Западног римског царства. Да би се извршила потпуна разградња и делегитимизација Новог Рима и свега што је он представљао било је неопходно повући оштру линију раздвајања на културно-цивилзацијском плану између позног Римског царства и, условно речено, средњовековне варијанте Римског царства којег је оличавало Царство Ромеја са својим јасно израженим јелинским карактеристикама у етничко-културном и лингвистичком смислу. „Средњовековна варијанта“ Царства је стога преименована у „Византију“, односно „Византијско царство“ са генералном интенцијом да се изазове општа „амнезија“ о постојању аутентичног Царства Ромеја, одн. Римског царства у средњем веку и о његовој органској вези са сопственом древном прошлошћу. Реч је, дакле, о стварању једне потпуно вештачке творевине која се убрзо претворила у неку врсту депоније за сваку могућу релативизацију и омаловажавање свега што је било ромејско. То је онда постао основ за политику тешке стигматизације која је говорила да у „Византији“ ништа није ваљало јер у њој, онаква каква је била, ништа није ни могло ваљати. По тој логици, која код сваке иоле упућене особе поред осећаја мучнине може само да изазове хришћанско сажаљење према њеним острашћеним заступницима, „византијски грчки језик“ био је тек нека деформисана (те стога и инфериорна) верзија античке варијанте класичног старогрчког језика, која је, са своје стране, као језик „аутентичне антике“, негована искључиво на хуманистичком Западу. А када је, рецимо, реч о теолошким ставовима источно-хришћанске провенијенције, столетима је владао стереотип да је у том погледу свака озбиљна расправа потпуно излишна, јер су „Византинци“, готово без изузетка, редовно застрањивали и све дубље пропадали у бездане небројених источњачких јереси, итд., итд., итд.

Шта би ваљало чинити?

Управо због силине и упорне истрајности овако крајње тенденциозног става према Царству Ромеја и свему што је оно представљало, а, ако ништа друго, свакако је представљало једину средњовековну државу која је задржала тековине највећих достигнућа древне античке цивилизације, још увек је међу неким научницима, а нарочито у круговима многих политиколога и публициста на Западу, присутан један симплистички и најчешће негативан приступ при оцењивању „византијске“ цивилизације и „византијског“ наслеђа у источној и југоисточној Европи. Последице тог и таквог приступа данас су више него очигледне. Тако је, рецимо, 1995. један амерички економско-политички аналитичар написао следеће у свом чланку објављеном у светски утицајном Њујорк Тајмсу:

*... након њада њовдене завесе њоново се назире древна линија њоделе између Источа и Запада... ња ѡраница, која је настала ѡделом Римској царства између Рима и Византије, касније је ѡстала ѡраница између западној и ѡправославној хришћанства... Иста линија ѡделе је вековима обликовала судбину Европе. Совјетски комунизам је био економски и духовни наследник византијској ѡвладавине. Православна Црква је ѡроустила ренесансу и реформацију које чине камен ѡмељац либералној економској и ѡлиитичкој сисѡема на Запад.*⁸

У једној другој анализи новије историје источне и југоисточне Европе оцењено је да је утицај „византијске“ ѡлиитичке кулѡуре на менталиѡет ѡсточних Европљана био јак и дугоѡрајан и да су управо „Византија“ и Православље завели балканске народе да ѡобркају ѡлиитику и морал, да ѡеже једногласју а не одлукама већине, ѡе да у својим ѡлиитичким вођама виде извор сѡсења.⁹

Није спорно да је Царство Ромеја, како је већ речено, кроз своју хиљадугодишњу историју претрпело трансформације великих размера и да се током времена постепено удаљавало од неких својих почетних позиција. То је нешто што је сасвим логично ако се узме у обзир дужина трајања ромејске државе и историјски неоспорна чињеница да је њен ход кроз историју био обележен великим транзиционим променама. У том смислу, Царство Ромеја у средњем веку свакако није нити је могло бити оно исто Царство из времена Касне антике, те је свакако оправдана горе наведена констатација да се *од римске антике, ѡпред све своје верностѡ ѡрадицијама, иѡак ѡолико разликује да се неумиѡно намеће ѡѡшребѡ ѡосебној означавања*. Методолошки гледано, заиста је исправно приступати феномену Царства Ромеја применом неке од научно утемељених периодизација његовог историјског развоја као нужним средством за његово боље разумевање. Међутим, треба свакако водити рачуна да се притом користе историјски оправдани и историјом верификовани термини, а не они вештачки који, намерно или

8 R. Dale, *Thinking Ahead : Old Lines Reappear on Europe's Map*, New York Times, January 17, 1995, http://www.nytimes.com/1995/01/17/business/worldbusiness/17iht-think_1.html.

9 Ph. Longworth, *The Making of Eastern Europe: From Prehistory to Postcommunism* (New York, 1997, друго изд.), стр. 291.

ненамерно, пружају кривотворену слику о карактеру, улози и значају ромејске државне заједнице у контексту развоја и континуитета људске цивилизације. Сходно томе, ако би се, например, прихватило рашчлањење ромејске историје на три велика раздобља које је предложио Острогорски, и притом избегавао термин „византијски“ (који и он користи), онда би се цео временски период који од Константина Великог води до Ираклија (као прелазни период из римског старог века у ромејски средњи век) могао назвати „позноримским“ или „раноромејским“ (324-610), период од Ираклија до смрти Василија II „средњоромејским“ (610-1025), а период од смрти Василија II до коначног пада Константинопоља „позноромејским“ (1025-1453). Овде се не ради о некаквом цепидлачењу око „подобних“ или „неподобних“ термина, или „утеривању“ неке нове конвенције инаћења ради. Ради се о томе да је заиста неопходно веома озбиљно поради у правцу враћања колективног сећања на аутентично Царство Ромеја, а разлога за то има много. У том смислу, сматрамо да је врло важно скретати пажњу јавности на чињеницу да је Царство Ромеја као *христјанизовано, ка хеленистичком Истоку окренуто Римско Царство*¹⁰ одиграло незамењиву улогу у трансмисији похришћане источно-медитеранске синтезе чија се суштина још увек пројављује преко Источне Православне католичанске Цркве.

“THE BYZANTINE EMPIRE” OR THE EMPIRE OF THE ROMIOI?

Petar V. Šerović

Coordinator for International Cooperation at the Faculty of
Orthodox Theology of the University of Belgrade

Summary: Owing to the popularization of the traditional artificial means of expression and the “suitability” of the artificial label “Byzantine” the term “Byzantium” still dominates as a generally accepted designation for the Empire of the Romioi despite of all its negative and pejorative connotations. Historiographically speaking this term was first used in mid-sixteenth century by the German humanist Hieronymus Wolf, but it was gradually standardized and popularized during the eighteenth century by the French “enlighteners”. Keeping to the spirit of their times they presented the “Byzantine Empire” as a polity which was the incarna-

10 Г. Острогорски, *op. cit.*, стр. 14.

tion of all that was contrary to the principles of the “Age of Reason and Enlightenment”. Owing to this stance of the “enlighteners”, eighteenth and nineteenth century historical science itself became a slave to the medieval stereotypes of Occidental provenance which saw the “Byzantines” as a perfidious, devious, servile, superstitious, effeminized, and an unwarlike sort of a people. The Roman Church, the western humanists, the encyclopedists, and the enlighteners could not cope with the notion that the precious world of antiquity might have had its authentic expression in the “superstitious, decadent and autocratic” East and that this state of affairs could have lasted a whole millennium after the fall of the Western Roman Empire. In order to accomplish a total deconstruction and delegitimization of New Rome and all that it stood for, it became necessary for them to draw a sharp demarcation line between the Late Roman Empire and, conditionally speaking, the medieval version of the Roman Empire as personified by the Empire of the Romioi (Βασιλεία Ῥωμαίων) with its distinctly Hellenic uniqueness in the ethno-cultural and linguistic sense of the word. Thus, the Empire of the Romioi was renamed “Byzantium” with the general intention of invoking a “general state of amnesia” regarding the existence of an authentic Empire of the Romioi, i.e. a medieval Roman Empire and its organic connection with its own ancient past. Many contemporary western politicians and publicists still nurture a simplistic and a negative perception regarding the “Byzantine civilization” and the “Byzantine heritage” in East and South-East Europe. It is of great importance to draw public attention to the fact that the Empire of the Romioi, as the Christianized Roman Empire civilizationally orientated towards the Hellenistic East, played a crucial and an irreplaceable role in the transmission of the “Christianized East Mediterranean Synthesis” the essence of which is still being manifested by the Eastern Orthodox Catholic Church.

Key words: “Byzantium”, “Byzantine”, Romioi, Empire of the Romioi, Hellenistic East, Christianized East Mediterranean synthesis, Christianized Roman Empire, Eastern Orthodox Catholic Church, medieval stereotypes, Roman Church, western humanists, western enlighteners, “general state of amnesia”.

О ОСНИВАЧИМА ПРОСЈАЧКИХ РЕДОВА

мр Мирослав М. Поповић
Стихијендиста
Министарства за науку
и технолошки развој
Републике Србије

Апстракт: Живот и рад оснивача просјачких редова, Св. Франциска и Св. Доминика, кључни су за разумевање духовности, црквеног живота и друштвеног развоја западне Европе у 13. веку. Важно је осветлити њихове личности и постојања са научне становишта. Рад представља краћи биографски пресек живота и делатности оснивача францисканске и доминиканске реда, са освртом на историјске изворе и културне посвећене њима, као и став науке према личностима које су кључне за разумевање Европе 13. века.

Кључне речи: Св. Франциско, Св. Доминик, култ, историјски извори, став науке, францисканско поштовање

Посленик апостолског сиромаштва

Свети Франциско рођен је у Асизију 1181. или 1182. године. Његов отац Пјетро Бернадоне био је богати трговац тканинама. Мада је био повезан са очевим послом, није имао жеље за трговачком каријером. Био је широке руке и широка срца, пун амбиција надахнуте младости, имао харизматичну личност, којом је касније многе људе привукао себи. Рано је постао вођа младих људи Асизија.¹

Његова прва жеља била је да буде војник. У једној од малих чарки између супарничких градова Асизија и Перуђе био је заробљен и болест коју је добио у затвору Перуђе окренула је његове мисли у другом правцу. Коначно преобраћење догодило се за време његовог сусрета са губавцем, док је жао преко умбријске равнице. Од тог дана до краја живота, брига о губавцима постала је његова света дужност. Касније, док се молио пред распећем у оронулој капели Светог Дамијана, чуо је глас који је рекао: «Франциско, иди и оправи моју кућу, која видиш да се претвара у рушевину».²

Тумачећи заповест буквално, Франциско је узео нешто робе из радње свога оца, продао коња и робу у Фолињу и понудио новац свештеницима Св. Дамијана. То је довело до коначног раскида са оцем и напуштања дома.³

1 *The Cambridge Medieval History, Volume VI*, Cambridge 1929, 727.

2 Thomas of Celano, *Two Lives of St. Francis*, <http://www.fordham.edu/halsall/source/stfran-lives.html>.

3 *The Cambridge Medieval History VI*, 728.

Неко време оправљао је сопственим рукама напуштене капеле око Асизија (Св. Дамијана, Св. Петра, Св. Марије од Анђела) и Партиункуле. Заузео је место просјака и без сумње мислио да води живот усамљеника, који га је увек привлачио. У цркви у Партиункули, вероватно 24. фебруара 1208. године, открио му се његов прави позив у речима Јеванђеља за тај дан (Матеја 10): „А ходећи проповиједајте и казујте да се приближило царство небеско. Болесне исцјељујте, губаве чистите, мртве дижите, ђаволе изгоните; забадава сте добили, забадава и дајите. Не носите злата ни сребра ни мједи у појасима својијем. Ни торбе на пут, ни двије хаљине ни обуће ни штапа; јер је посленик достојан свога јела“.⁴ Франциско је пратио упуте Јеванђеља одмах и буквално, ишао је бос и проповедао одрицање.⁵

Са језиком и идеалима Јеванђеља у мислима и животу Св. Франциска били су испреплитани језик и идеали витештва. Св. Франциско био је учтив према свима подједнако, чак и према лоповима и пљачкашима. Никад се није осећао супериорнијим од других. Тома Ђелано је рекао: „Више него светац међу свецима, био је међу грешницима као један од њих“. Иста саосећајност ујединила га је са целом природом и дала му моћ над зверима и птицама. Осећај сродства са свим постојећим стварима је доживео највећи изражај у *Похвалама Створењима* или *Песми Сунцу*, коју је написао на крају свог живота.⁶ Нарочито је волео ватру због њене лепоте и снаге; топлоту јер је представљала љубав Христову.

Народ Асизија је у почетку Франциска сматрао лудаком. Ускоро су почели да га поштују, а други да прате његов пример. Прво му се придружио богати Бернард од Квинтавале, који је све своје богатство дао сиромашнима. Други је био Петар де Катанео, каноник катедрале. Неколико дана касније придружио им се Жил, који је остао идеал францисканског фратра. Са њим је Франциско кренуо на своје прво мисионарско путовање у Анкону и проповедао одрицање. Када се број фратара повећао на једанаест, Франциско је написао једноставно правило живота,⁷ које се очигледно састојало од неколико одељака из Јеванђеља који су

4 Библија *Сћарої и Нової завјѣсти*, превод Ђуре Даничића и Вука Караџића, Београд 1997.

5 *The Cambridge Medieval History* VI, 729.

6 St. Francis of Assisi, *Canticle of the Sun*, <http://www.fordham.edu/halsall/source/stfran-canticle.txt>. Превод у Ц. Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, Београд 1999, 300; Др Р. В. Поповић, *Извори за црквену историју*, Београд 2001, 151-152.

7 Текст првобитног Правила које је одобрио Иноћентије III није сачуван, али се на основу савремених извора може одредити да је осим три текста из Јеванђеља оно садржало директиве које су регулисале свакодневни живот и прописе за поштовање три завета – завете сиромаштва, чистоте и послушности. Током првих година реда живот Св. Франциска био је истинско правило. Први фратри били су лутајући проповедници Јеванђеља. Бавили су се било којим занимањем које су знали и прихватили гостољубивост оних који су је нудили. Када нису могли да стекну оно што је неопходно за живот часним радом, просили су. Имали су једноставне проповеди људима у градовима и служили сиромашне и болесне, посебно губаве. С времена на време повлачили су се на скривита места и молили за нову снагу потребну апостолском животу.

Првобитно Правило одговарало је малој групи чији су чланови под личним утицајем оснивача. Ред је растао задивљујућом брзином и јавиле су се нове административне по-

поучавали сиромаштву и „покајници из Асизија“ отпутовали су у Рим, у лето 1210. године, да траже папино одобрење.⁸ Иноћентије III је истакао потешкоће: живот је био сувише тежак, било је немогуће живети без имовине и предложио је да се придруже неком постојећем реду. Иноћентије је схватао ризик од претварања религиозних људи у јеретике. Дао је усмену дозволу за Правило и овластио Франциска и његове сапутнике да проповедају одрицање. Такође је наредио да им се начине свештеничке тонзуре. Фратри – сада звани Мала браћа, имали су своје основно састајалиште прво у старој кући губаваца у Рива Порти, а затим у Портиункули, где су саградили неколико малих колиба од прућа, блата и сламе. Овде су се окупљали сваке године на недељу Духова, када је Франциско нове чланове примав у братство. Ту им се за време поста 1212. године придружила Клара, млада наследница из Асизија, коју је подстакло Францисково проповедање. На његов лични савет, напустила је очеву кућу по мрклој ноћи и посветила се животу у сиромаштву.⁹ Франциско је њој и другима које су јој се придружиле у Св. Дамијану дао кратку „формулу живота“ и успоставио Сиромашне госпе, женски францискански ред.¹⁰ Клара је од Иноћентија III (вероватно 1216. г.) добила овлашћење за себе и сестре, односно Сиромашне госпе Св. Дамијана, да живе без имовине. Спровођење строгих правила које је калуђерицама Св. Дамијана наметнуло Правило Уголина 1219. године знатно је отежало поштовање апсолутног сиромаштва. Стога је Св. Клара у свом манастиру спроводила своје принципе до смрти 1253. године. Ред је до тада већ добио своје приходе.

Године 1217. дошло је до првих покушаја да се организује велико братство и да се прошири његова активност изван Италије.¹¹ Успостављене су провинције и изабрани провинцијски управници. Мисије су кренуле преко Алпа и мора до Сарацина. Жил је отишао у Тунис, а Елијас и други у Сирију. Сам Франциско,

требе. Викари које је Франциско именовао да управљају током његовог пута у Свету Земљу увели су новине које су биле супротне његовом духу. Старешине и учени фратри били су уверени да је ревизија Правила, сагласна потребама велике организације реда, апсолутно неопходна. Правило из 1221. г. било је Францисков покушај да се прилагоди новим потребама реда. У суштини, то је Правило из 1209. у форми која је настала као резултат дванаестогодишњих промена и новина. Двадесет и три поглавља испуњена су са цитатима Светог Писма које је по наређењу Франциска унео Цезарије из Шпајера – да би текст добио додатну снагу. Логички редослед и правна форма нису истакнуте карактеристике овог Правила.

Коначно Правило из 1223. г. у свом је саставу садржало мало од оригиналних францисканских идеала. Кардинал Уголино из Остије, старешине са својим предводником Елијасом из Кортоне и учени фратри учествовали су у стварању Правила. Коначно Правило ипак одише духом оснивача. Представља компромис између онога што је Франциско примио од Господа и мишљења Западне Цркве. Хонорије III је 1223. булом *Solet annuere* (*Bullarium Franciscanum* I, pp. 15-19, ed. U. Hüntemann and J.M.Pou у Marti, 1929.) дао свечано одобрење францисканском Правилу. Ово Правило подељено је на 12 поглавља са 24 прописа који имају обавезујућу снагу и изванредан број савета. Њихова сврха је унапређење поштовања Јеванђеља, што је основа францисканског живота.

8 *The Cambridge Medieval History* VI, 729.

9 J. R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1969, 32-33.

10 *The Cambridge Medieval History* VI, 730.

11 *Ibid.*, 730.

који је већ два пута покушао да дође до муслиманских земаља, одлучио је да оде у Француску.¹² Кардинал Уголино из Остије, који га је срео у Фиренци, забранио му је одлазак и замерио му што је послао своју браћу да умру од глади у далеким земљама. Франциско је остао у Италији и послао у Француску брата Пацифика.

Године 1219. мисије у хришћанске земље иза Алпа организоване су у широком обиму – у Француску, Немачку, Угарску, Шпанију. Албижански крсташки рат је још тињао, а браћа у Француској и Немачкој била су сматрана за јеретике, на које су подсећали по свом начину живота. У Угарској се са њима лоше поступало и тако су у већини земаља прве мисије биле неуспешне и фратри су се вратили у Италију.

У међувремену, Франциско је испунио своју жељу да оде Сараценима. Са Петром де Катанеом се придружио крсташкој војсци пре Дамијате (август 1219.) и проповедао пред султаном, који га је учтиво примио и послао назад у хришћански логор под војном пратњом.¹³ После је Франциско прешао у Палестину, где је примио вести због којих се морао вратити.

Током одсуства његови викари су сазвали сабор „старијих“ (вероватно 29. септембра 1219.) и прописали спровођење строжијег поста код фратара, док је брат Филип прибавио папску булу која га је овлашћивала да екскомуницира њихове непријатеље. Оба ова покрета нису била у складу са ставовима Св. Франциска. Први је тежио да промени слободан луталачки живот фратара као странаца и ходочасника, који немају стално боравиште, живе од милостиње и сопственог рада, у уобичајени живот монашких редова. Други покрет био је противан францисканском духу, који се супротстављао употреби силе и власти закона.¹⁴

Када се вратио у Болоњу, почетком 1220. године, Франциско је затекао даљи напредак, који је био супротан идеалу сиромаштва – кућу браће изграђену за стално становање. Франциско је наредио фратрима да напусте кућу. Осећајући се несигурним да се сам носи са новом ситуацијом, обратио се папи да именује Уголина, кардинала-бискупа Остије, за његовог саветника. Нема сумње да је Уголино био истински поштовалац Св. Франциска и његових идеала. Он је изнад свега био представник Цркве. Желео је да реформише Цркву дајући ауторитет францисканским фратрима. Франциско је желео да преобрази свет снагом љубави и понизности.¹⁵

Уголино је био присутан на општем састанку маја 1220. године и деловао као посредник између Франциска и провинцијских управника. Потоњи су тежили да убеди Франциска да дозволи да га воде савети мудре браће и изнели као моделе правила Св. Бенедикта, Св. Августина и Св. Бернара.¹⁶ Захтевали су уоби-

¹² J. R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, 46.

¹³ *Ibid.*, 49.

¹⁴ *The Cambridge Medieval History* VI, 731.

¹⁵ J. R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, 50-51.

¹⁶ Правило Св. Бенедикта садржи принципе за све области манастирског живота и потреба једног монаха. Према његовој замисли, монах је тих, миран, послушан опату и манастирској хијерархији, а све је прилагођено његовој природи и могућностима. Он не

чајено устројство и миран начин живота. Франциско је одбио да се одвоји од пута понизности и једноставности. Устројство је било неопходно, јер ред би тешко могао да преживи смрт оснивача уједињен само његовом личношћу. Франциско је предао управу Петру де Катанеу, који умире 1221. године, па је Франциско за наследника именовао брата Елијаса.¹⁷ У августу 1224. се повукао у Ла Верну да пости и медитира о мукама Господњим. Током саживљавања приказала му се визија анђела, након чега се на његовом телу појавила стигмата или пет Христових рана.¹⁸

Тома Архиђакон је оставио сведочанство о Светом Франциску са почетка двадесетих година 13. века:

„Те године (1222), на дан Успења Пресвете Богородице (15/28. август), док сам био у Болоњи на универзитету, видео сам Светог Франциска како проповеда на тргу пред општинском палатом, где се скоро цео град сакупио. Почетак његовог говора био је: анђели, људи, демони. Ота три разумна духа тако је лепо и разборито излагао, да је многим учењацима, који су били присутни, био не мало задивљујући говор човека незналице. Није говорио као проповедник, већ скоро као беседник који људе покреће. Сва садржина његових речи тицала се стишавања непријатељстава и склапања мира. Нечиста му је била риза, спољашњост за презир и лице нелепо. Али, такву је Бог дао снагу његовим речима да су многи племићки редови, међу којима је силан бес старих непријатељстава пустошио многим проливеном крвљу, били наведени да се помире. Тако је велико било поштовање према њему и оданост да су

поседује ништа, а све његове потребе су подмирене, претеривање у аскези је искључено. Дан му испуњава молитва, затим читање светих списа и физички рад, који је такође значајан за спасење јер сузбија грех. После једногодишњег искушеништва, да би био примљен у братство одређеног манастира, искушеник мора да да усмено обећање и напише молбу за пријем. Монаштво на Западу је било бенедиктинско до 11. или 12. века, јер је Правило Св. Бенедикта било прихваћено и у другим манастирима. Правило Св. Бенедикта одиграло је цивилизацијску улогу у процесу покрштавања варвара.

Св. Бернар (1090-1153) био је снага која је означила почетак епохе импресивног узлета цистерцитског реда. Цистерцити су тежили да монашка правила живота ослободе од допуна које су начињене од каролиншког периода и да живе према слову Бенедиктовог правила. Одбацили су бенедиктинску праксу примања деце. Цистерцитски монаси су следили прилагођенији дневни распоред молитви који је прописивало Бенедиктово Правило и обављали физичке послове, како би се издржавали сопственим радом. Имали су више времена за личну верску преданост и медитацију. Вратили су се слову Бенедиктовог Правила и у спровођењу свакодневног живота, протумаченог у складу са савременим идеалом апостолског сиромаштва. Тежили су да сведу на најмању меру додире са лаицима.

Правило Св. Августина било је флексибилније од Бенедиктовог и могло је задовољити потребе повучених заједница и оних који су радили међу људима као проповедници или неговатељи. Они каноници који су пристали да живе по Правилу Св. Августина звали су се регуларни или августински каноници. Покрет је био најуспешнији у јужној Француској и Италији. Разлике међу регуларним каноникима биле су веома велике.

17 J. R. N. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, 51.

18 *The Cambridge Medieval History* VI, 732.

мушкарци и жене у групама на њега наилазили желећи да додирну његову влас или да узму нешто од тканина на њему.¹⁹

Дошло је до промене у карактеру братства булом Хонорија III (22. септембра 1220. г.),²⁰ која је наметнула једногодишње искушавање фратара и забранила им да напусте ред након ступања у њега. Овај декрет је унет у Правило на састанку 1221. г., заједно са другим правилима која су дефинисала устројство општег састанка и моћ представника. На овом састанку брат Елијас је именован за старешину реда, вероватно на предлог Уголина, након смрти Петра де Катанеа. Успешне мисије фратри су послали у Немачку и друге делове Европе.²¹ Пре смрти Св. Франциска формирано је тринаест провинција, последња је била Енглеска, основана 1224. г. Овај број ће се повећати на 32, а пре 1272. г. на 34 провинције. Састанак из 1221. је последњи од великих и масовних, коме су присуствовале хиљаде фратара. Отада су се састанци одржавали сваке три године и чинили су их провинцијски представници, сваки са својим сарадницима. Политика Римске курије да охрабрује просјачке редове да имају своје цркве и да их штите од локалне опозиције неизбежно је водила до њиховог сукоба са секуларним свештенством. Фратри су постали ривали уместо помоћници парохиских свештеника.²²

Свети Франциско је умро у Портиункули 3. октобра 1226, а 16. јула 1228. канонизовао га је папа Григорије IX, који је 1230. одбацио Правило и прогласио Завет који није имао обавезујући снагу. Папа је прилагодио Правило и дозволио фратрима да запосле агенте да примају и троше новац за њихове непосредне потребе.²³ Прво житије Св. Франциска је по налогу папе Григорија написао Тома Ђелано, а затим је настала легенда тројице његових другова и пријатеља Лава, Ангела и Руфина (око 1240) и житије које је написао Св. Бонавентура 1266. Ово житије садржи велики број чудеса везаних за Св. Франциска.²⁴

Светац проповедник

Доминик је рођен у Калеруеги у Старој Кастиљи 1170. године. Његови родитељи били су високог порекла, али нема доказа на основу којих би се могло закључити да је било ко од њих припадао племићкој породици Гузман.²⁵ Прво образовање стекао је у дому свог ујака, архијереја Гумиела де Изана. Са четрнаест година послали су га у школе Паленције, где је студирао слободне вештине и теологију десет година. Године 1191. је, током глади, продао сву своју имовину, укључујући и књиге, да би нахранио гладне. Пошто је завршио студије постао је каноник Осме, где је бискуп Мартин де Базан реформисао свој колегијум у

19 Др Р. В. Поповић, *Извори за црквену историју*, 152.

20 *Bullarium Franciscanum*, vol. I, p.6.

21 *The Cambridge Medieval History* VI, 732.

22 *Ibid.*, 733.

23 *Que elongati*, <http://www.intratextcom/x/ESLO240.HTM>.

24 Р. В. Поповић, *Појмовник Црквене историје*, Београд 2004, 173-174.

25 *The Cambridge Medieval History* VI, 737.

складу са августињским Правилу уз помоћ Дијега де Азеведа. Дијега је поставио Доминика за помоћника када је изабран за бискупа 1201. године. Пошто су га послали у краљевску мисију, повео је помоћника са собом и у Тулузу се Доминик први пут сусрео са албижанским јеретичима. У Монпељеу је Дијега саветовао папине легате и цистерцитске монахе који су дошли ради преобраћења јеретика да се одрекну луксуза и опонашају једноставан живот својих супарника. Доминик је усвојио живот у добровољном сиромаштву. Открио је да су ћерке из сиромашних племићких породица родитељи поверили јеретичима на бригу и образовање. Године 1206. је уз помоћ Фулка, бискупа Тулуза, основао кућу у Прујилу, где су се слале овакве девојке. Ова институција је постепено мењала карактер и постала први манастир доминиканских калуђерица.²⁶

Доминик је остао у земљи десет година (1206-1216), до смрти Симона де Монфора, често у личној опасности након избијања Албижанског крсташког рата 1208. године. Добио је од папиног изасланика овлашћење да помири са Црквом преобраћене јеретике. Није јасно да ли је ова служба подразумевала и право да предаје упорне јеретике секуларним властима. Доминик се само једном јасно спомиње као присутан на спаљивању јеретика и тада је, према Теодорику из Аполдије, спасао једну од жртава од ломаче.

Доминик је постепено окупио око себе малу групу проповедника, међу првима Петра Ђеланија, богатог грађанина Тулуза, који је 1215. године дао своју кућу Доминику. Од Симона де Монфора примио је замак Касанел. Бискуп Фулк је 1215. г. формално признао брата Доминика и његове сапутнике и прикупио за њихово издржавање једну шестину од десетине дијацезе, заједно са неколико цркава. Те године је Доминик отпратио Фулка на Латерански концил и изнео пред Иноћентија III свој план о оснивању реда проповедника који не би требало да буду потчињени ниједној дијацези, њихово поље деловања би требало да обухвати цео свет, а они потчињени директно папи.²⁷ Концил је донео декрет који је забрањивао оснивање нових редова. Папа је одобрио Домиников план, али му је препоручио да усвоји једно од постојећих правила.²⁸ Уз саветовање са својим следбеницима, којих је било шеснаест, Доминик је изабрао Правило Св. Августина. Правилу су одмах додали тело консуетудина и регулисали аскетски живот братара. Доминиканци су званично били Августинови каноничи, у стварности су били ред проповедника, нису били везани ни за једну одређену кућу ни за завет постојаности и дуговали су послушност само старешини реда и папи.²⁹

Овако се описује сусрет Св. Доминика и Св. Франциска на Латеранском концилу у *Животима браће Рега проповедника* 1206-1259, поглавље I:

«Један од Мале браће, дуго сапутник Светог Франциска, рекао је неколицини сабраће... да је наш Отац, Св. Доминик, боравећи у Риму, присуствовао Латеранском концилу, поднео молбу пред Господа и папу за

²⁶ *Ibid.*, 737.

²⁷ *Ibid.*, 738.

²⁸ *Documents Illustrative of the History of the Church III*, ed. B.J. Kidd, London 1941, 153-156.

²⁹ *The Cambridge Medieval History VI*, 738.

признање свог реда, и, кад се молио једне ноћи – по свом обичају – у цркви, угледао је нашег Господа Исуса Христа како стоји поред свога престола на сред неба и држи три копља која само што није хитно према земљи. У истом тренутку Девица Марија, павши на колена, молила га је да има милости према онима које је искупио и да спроводи своју правду са милошћу... Тада је славна Госпа, узевши Доминика за руку, њега одвела до нашег Господа Исуса Христа, који је, са осмехом одобравања, рекао: „Правилно и одважно он ће испунити оно што је рекао“. Тада је она довела Св. Франциска, кога је наш Господ једнако хвалио. Благословени Доминик је озбиљно посматрао одлике свог сапутника док је трајала визија. Ујутру га је препознао у благословеном Франциску, мада му је овај дотад био странац, потрчао и нежно га загрлио уз пољубац, и од тог часа они су постали само једно срце и душа пред Господом и њихови синови усвојили су овај братски дух до краја времена».³⁰

Хонорије III је децембра 1216. г. свечано потврдио и узео под своју управу и заштиту ред Доминика и Браће проповедника, са свим његовим поседима и имовином. Фратри су ограничили своје активности на албижанску земљу и њихов једини манастир био је у Тулузу. Доминик је сад распршио своју малу групу, шаљући неке у Париз, неке у Шпанију, док се он сам вратио у Италију. Опозиција бискупа према новим проповедницима сусрела се са папском булом (од 11. фебруара 1218. г.), која је наређивала свим прелатима да им помогну. Седам фратара је стигло у Париз септембра 1217. г. под Матејом Француским. Исте године фратри су се населили у Болоњи и брзо напредовали захваљујући Региналду Орлеанском. Доминик је желео да његови синови немају имовину, већ да живе од милостиње и ту одлуку је са извесним оклевањем прихватио први свеопшти колегијум у Болоњи, маја 1220. године. Овај колегијум је дао нацрт устројству које је регулисало организацију реда.

Тада новооснована заједница добила је печат правне установе. Рад на законима обавља посебно одељење дефинитора, којим председава Доминик. Правила која су се спроводила као обичаји добила су снагу закона. Начело реда је отвореност за стални развој, за промене које траже различити и нови видови апостолата, да би се савладале тешкоће које време доноси. Прихвата се начело диспензе (опроста) од општих литургијских обавеза, кад делотворност апостолата то захтева, што је било непознато до Доминика. Даје се наглашено значење просјачком сиромаштву, које искључује поседе и скупљање новца. Назив ове повеље је „Повеља проповедања“. На Скупштини се одлучило да се покуша оснивање нових заједница у скандинавским земљама, почне с мисијама у Угарској и да се појачају поједине куће. Скупштина од 1221. у Болоњи, на дан Духова, под председавањем Доминика, ближе је одредила основно устројство реда (приор провинције, скупштина провинције) и појачало мисионарску делатност

³⁰ Dominican Order: *The Lives of the Brethren of the Order of Preachers 1206-1259*, <http://www.op.org/domcentral/trad/brethren/breth01.html>.

према истоку, у Угарско-хрватском краљевству, Немачкој, према неким чак и у Грчкој, према северу у Данској, Норвешкој и нарочито у Енглеској.³¹ Доминик је претходно упознао Франциска и био под утицајем примера францисканског реда у усвајању завета апсолутног сиромаштва. Док је сиромаштво Франциску било основно за личну светост, Доминик га је усвојио као средство за повећање утицаја проповедника.

Доминик је умро у Болоњи 6. августа 1221. године, а канонизован је 1234. године.³² Нема премца његовој храбрости, самопоуздању, завету на спасење душе. Био је спреман да учи од непријатеља – институција сиромашних проповедника и калуђерица преузета је од примера јеретика. Имао је велики утицај над женама и разумевао њихове тешкоће. Учинио је доминиканске калуђерице саставним делом реда Проповедника. У Институцијама које је саставио за њих углавном се позивао на Правило Св. Сикста, одредио да се најмање шесторо фратара мора придружити сваком женском самостану, као духовни управитељи и администратори.

Култ, иконографија, став науке

Шеснаестог јула 1228. г. Франциска је канонизовао Григорије IX, који је 17. поставио камен темељац цркве (касније ју је изградио Елијас из Кортоне), која ће чувати Францискове посмртне остатке. Тома Ђелано је задужен да напише светитељеву биографију и завршио ју је најкасније до почетка јануара 1229. године. Године 1230. доња црква Светог Франциска била је толико близу завршетка, да су Францискови остаци свечано унети 25. маја. Због страха да би реликвије могле бити украдене, место гроба је чувано у тајности. После многих покушаја гроб је пронађен 1818. године. Црква обележава Францискову смрт 4. октобра и слави Стигмату 17. септембра. Ред прославља прво одобравање Правила 16. априла и пренос моштију 25. маја, канонизацију 15. јула и откривање гроба 12. децембра. Године 1916. Франциско је проглашен заштитником Католичке акције, а 1939. заштитником Италије. После Асизија највеће седиште ходочасника је Канинде у источном Бразилу. Франциско се сматра духовним оцем три гране Првог реда (францисканци, францискански конвентуалци и капуцини), огранака Другог реда сиромашне Кларе, Регуларног францисканског Трећег реда, око 30 мушких конгрегација, преко 400 провинција францисканских сестара, и Трећег секуларног реда. Славе га не само католици, већ, нарочито од 19. века, и протестанти; постоји и протестантски Трећи ред Светог Франциска.³³

У данашње време Францискова љубав према природи узета је као његова типична карактеристика и обично се представља окружен животињама. Аутентичан изглед свеца је изгубљен, мада је од најранијих времена било покушаја да се његове карактеристике осликају најреалистичније могуће. Опис свеца у пр-

31 G. Bedouelle, *Dominik ili dar riječi*, Zagreb 1990, 57-58.

32 *The Cambridge Medieval History* VI, 739.

33 *The New Catholic Encyclopedia* II, Washigton 1967, 29-30.

вој биографији који је начинио Ђелано није био најутицајнији, мада је он само идална слика у стилу тог периода. Не зна се која од будућих представа најближе описује Франциска: фреска у Сасро Спесо у Субијаку, без стигмата, представа у S. Maria degli Angeli у Асизију, насликана око 1270, на месту на коме је лежао на самрти, мања представа коју је начинио Маргаритоне у Арцу или зидна слика Чимабуа у S. Francesco у Асизију. Портрет Б. Берлингијерија, настао у Пеши (Pescia) 1235. године, који садржи шест индивидуалних сцена из живота Св. Франциска, сматра се најстаријим. Велике фреске Ђота и његових ученика на горњој цркви Св. Франциска у Асизију (1290-1300) представљају свеца како тежи да имитира Христа. Типови за све касније представе, нарочито стигматизација, могу се видети у Ђотовом раду. Његов приказ стигматизације је можда најважнији у историји францисканске уметности.³⁴

Гроб Св. Доминика од почетка је постао место јавног обожавања. Након што га је Григорије IX канонизовао 3. јула 1234, Никола Пизано је подигао нови споменик, који је завршио Николо д' Антонио са детаљима које је додао Микеланђело. Братства Св. Доминика организују се од 1244. надаље. Развој поштовања крунице и братства крунице су крајем 15. века унапредили његов култ.

Нема аутентичног портрета Св. Доминика. Слике из 13. века су симболичне и инспирисане византијским стилем. Постоји његов опис сестре Сесиле, која га је видела 1221. г. Научно истраживање реликвија 1943. г. омогућило је проверу тачности овог описа и тачну анатомску представу. Иконографски симболи, који потичу из његовог рада или из легенди о њему, су књига конституција, пас који трчи са запаљеном бакљом у устима, звезда на његовом челу и лиљани и круница. Сликан је како носи црно-бели хабит Проповедника и често са кратком брадом.³⁵

Францисканско питање

Историјски проблем Франциска укључује тачну процену бројних извора о његовом животу, циљу и делу. Поред Правила, списи Св. Франциска обухватају молитве, речи дивљења које су важне за његову духовност, Службу Мукама и Завет. *Песма Сунцу* је први израз италијанске националне књижевности. Такозвани *Te Deum*, са благословом брата Лава и писмо Лаву су изгубљени у светитељевом рукопису. Колекције његових списа постоје од друге половине 13. века. Лука Вадинг (1623) уредио је његова дела и издао све што је било приписано Св. Франциску. Чак и данас постоји недостатак јасноће о свим детаљима његових дела.³⁶

³⁴ *Ibid.*, 30.

³⁵ *The New Catholic Encyclopedia* I, 965.

³⁶ Списе Св. Франциска издали су под насловом *Opuscula sancti patris Francisci Asssisensis* францисканци из Карачија 1904. На енглески их је превео П. Робинсон (Philadelphia, The Dolphin Press, 1906).

Сведочанства о францисканцима

Vitae и *legendae* о Францисковом животу су изузетно бројне. Најважнија су Тома Ђелано,³⁷ *Vita prima* (1228-29), *Vita secunda* (1246-47), *Tractatus de miraculis* (1250-52), *Legenda ad usum chori* (1230); Јулијан из Шпајера, *Officium rhythmicum* S. F. (1231-32), *Vita S. F.* (1232-35); *Legenda trium sociorum*³⁸ (1246, сачувано у фрагментима); Бонавентура,³⁹ *Legenda maior* (1263), *Legenda minor* (1263), и *Speculum perfectionis*⁴⁰ (око 1300, вероватно сложено дело). Од мањег историјског значаја су *Actus b. Francisci et sociorum ejus*⁴¹ (око 1320), изузетно поетски списи из пограничних крајева Анконе. Педесет и три поглавља овог дела чине *Floretum s. Francisci*,⁴² који су прерађени као *Fioretti di San Francesco* (око 1380). *Fioretti* су уживали велику популарност, али су сувише легендарни и романтични да им недостаје историјска вредност.⁴³

Када је Григорије IX посетио Асизи јула 1228. године, ради канонизације Св. Франциска, позвао је једног од браће, Тому Ђелана, да напише званичну биографију оснивача францисканског реда. Ђелано је поседовао велики таленат као писац и стилиста, био је у стању да напише књигу која ће се обраћати не само фратрима, већ свету као целини, стављајући пред људе величину и једноставност свог јунака, човека кога је Бог почаствовао нарочитом милошћу. Намеравао је да свету не остави никакву сумњу у светост Франциска Асиског. Многи догађаји везани за њега упућују на натприродно и на крају књиге постоји дуг део посвећен причама о чудима, од којих су многе сакупљене ради канонизације. *Vita prima*, како се обично назива ово Ђеланово дело, је конвенционална, стереотипна, ауторитативна књига. Не говори о поделама и размимоилажењима у реду. Нема позивања на Правила из 1221. и 1223. г, која су изазвала толико невоља, нити агоније кроз коју је Св. Франциско прошао у својим познијим годинама због постепеног одступања од његових идеала. Изоставља помене Францискових најинтимнијих пријатеља – Лава, Масеа, Анђела, људи који су патили са њим, а даје предност Елијасу, који је, у време кад Ђелано пише, био најутицајнија личност у реду.⁴⁴ Постоје разлози да се сматра да су писане бе-

37 *Vita prima S. Francisci Assisiensis, auctore B. Thoma de Celano, ejus discipulo*, Bollandi Acta sanctorum, t. 46 (Oct. t. 2), стр. 683-723; такође издање Canon Amoni (Рим 1880); *Vita secunda seu appendix ad Vitam primam*, издање Amoni (Рим 1880). Боља издања од Амонијевих су Едуарда д' Аленкона (Рим 1906) и Х. Г. Роздејла (Дент, Лондон 1904).

38 *Legenda trium sociorum* (Leo, Rufinus, Angelus), Bollandi Acta sanctorum, t. 46 (Oct. t. 2), стр. 733-742, такође издао Amoni (Рим 1880). Постоје издања Pulignani (Foligno 1898), затим Marcelino da Civezza и Teophilo Domenicheli (Рим 1899).

39 Bonaventura, *Legenda maior*, Analecta Franciscana, vol. X, fasc. 5, Quarachi 1941.

40 *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima auctore fratre Leone*, ed. Paul Sabatier, Paris 1898.

41 Издање P. Sabatier у *Collection d' études et de documents pour l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge*, IV, Paris 1902.

42 *Floretum S. Francisci Assisiensis: Liber aureus qui italice dicitur I Fioretti di San Francesco*, Paris 1902.

43 *The New Catholic Encyclopedia* II, 30.

44 J. R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, 279-280.

лешке које је Ђелано сакупио 1228. у припреми за писање *Vita prima*, биле, у ствари, сачуване и касније искоришћене од неколико писаца, нарочито од непознатог аутора *Legenda trium sociorum* (Легенда тројице другова).

Легенда је предмет многих расправа и тешко је разгнати маглу која је окружује. Уз Легенду се везује писмо које су написала тројица браће – Лав, Анђело и Руфин, сакупивши се 1246. да саставе колекцију сећања на свеца. Сам поглед на *Legenda trium sociorum* показује да то не може бити колекција која се описује у писму. Представља извор од највеће важности и вредности. Једноставно, живо и драматично описани су младост Св. Франциска, његови снови, постепено преобраћање, сукоб са оцем, коначно одрицање, градња црква, појава првих фратара и њихова рана мисионарска путовања.⁴⁵

Између 1232. и 1235. године, Јулијан из Шпајера написао је *Vita S. Francisci*, које не представља ништа више од сажетка *Vita prima*. На општој скупштини реда у Ђенови 1244, одлучено је да се изда позив свима који су познавали Св. Франциска – да пошаљу свој допринос како би се могао написати нов Живот, додатак Ђелановом *Vita prima*.⁴⁶

Као одговор на овај позив, три Францискова најинтимнија пријатеља, Лав, Анђело и Руфин, окупили су се у малом пустињачком пребивалишту Грекио у долини Риете, с циљем да сакупе колекцију прича из својих живих сећања на славне године када су живели и патили са Св. Франциском. На овој колекцији радили су више од годину дана, највише се бавећи чудима и свакодневним догађајима из Францисковог живота. Више су желели да покажу карактер свеца него његове моћи, његову милосрдност и брижност, интуицију, храброст, веру, посвећеност, понизност, љубав према Богу и људима. Овај драгоцен допринос послат је властима 1246. године. У исто време, многи други фратри су послали своје – углавном кратке – успомене. Када се сав материјал сакупио, поново је позван Ђелано да га преради у Живот Св. Франциска, додатак за *Vita prima*, који је написао пре скоро двадесет година.⁴⁷

Vita secunda састоји се из два дела. Први представља причу о Францисковом обраћању, засновану на материјалу који је свеже приспео или који није коришћен при претходном покушају. Други је студија карактера свеца, која не прати хронолошки редослед, већ је организована под неколико наслова. Други део је Ђелано очигледно великим делом засновао на материјалу који су послала тројица пријатеља, примарном извору велике важности. Ђелано пише у име реда, који је у великој мери био подељен по питању тога шта је Св. Франциско хтео да од њега постане. Није се могао надати да ће задовољити обе стране. Ђеланове симпатије биле су на строжијој страни реда. У *Vita prima* писао је за свет као целину, а сада за фратре, и осећа се обавезним да каже ствари које не би било паметно рећи седамнаест година раније. У предговору исказује намеру да прикаже шта су биле праве намере Св. Франциска и бави се многим најконтраверзним питањима, као што су интерпретација „апсолутног сиромаштва“, развој

⁴⁵ *Ibid.*, 281.

⁴⁶ *Ibid.*, 282.

⁴⁷ *Ibid.*, 282.

студија, изградња манастира, ауторитет Завета Св. Франциска, писање Правила, питање привилегија и односа између фратара и секуларног свештенства. Није оклевао да покаже колико је Св. Франциско одбијао промене које су почеле да се одигравају за његовог живота и колико агоније су му проузроковале. Елементи чуда су остали у позадини, па је Ђелано неколико година касније позван да дело допуни. То је и учинио око 1253.г. са *Tractatus de Miraculis*, колекцијом прича о чудима, од којих су нека поновљена из *Vita prima* са додацима или из Ђелановог искуства или из материјала који су послали фратри.⁴⁸

Најважнији документ који се заснива на оригиналној *Legenda trium sociorum*, материјалу који су 1246. послали Лав, Анђело и Руфин, је *Speculum perfectionis*, који постоји у две верзије. Краћа се налази у рукопису Св. Исидора, а преписе дуже је Сабатје открио у Фиренци и на другим местима.⁴⁹ Пол Сабатје је сматрао све *vitae* и *legendae* тенденциозним делима писаним да величају или да пркосе делу *Speculum perfectionis*, које је сматрао делом појединца и приписао га брату Лаву. Као потпуно необјективна одбацио је дела Томе Ђелана и Бонавентуре. Мада је његово датовање *Speculum*-а на 1228. годину доказано као погрешно (право време настанка је 1318. година), сматрао је да он представља основу свих *vita* Св. Франциска. Критичка литература до око 1945. године била је за или против Сабатјеове тезе. Шездесетих година 20. века научници су се сложили да је *Vita antiqua*, која се често спомињала у средњем веку и коју су касније тражили многи научници, вероватно дело Томе Ђелана и да *Speculum perfectionis* није дело појединца, већ само књижевни жанр францисканског порекла, који потиче из поуздане усмене традиције и садржи многе јединствене елементе. Истраживање које је подржало овај поглед водио је Софроније Класен 1964. године.⁵⁰

Касније се показала потреба да се створи слика Св. Франциска која ће задовољити највећи део фратара и у исто време бити препознатљив портрет свеца. Овом задатку је приступио старешина реда, Св. Бонавентура, написавши дело *Legenda maior*. Барем 80% овог дела је само нешто више од преписивања одељака из дела Ђелана. У њима се уочава разлика, покушај да се Франциско прикаже не као херој спиритуалаца, већ као оснивач реда који има много заслуга за западну Цркву. *Legenda maior* је изузетна и лепа књига. Добро је замишљена и елегантно написана. Даје слику светог човека, оснивача великог и племенитог реда, пуног љубави и посвећености Господу и људима. Легенда је требало да буде званични животопис свеца и замени све претходне покушаје. Општи састанак 1266. донео је одлуку да сви претходни рукописи треба да се униште. Остало је опште осећање да званични Живот није потпуно задовољавајући, и Општи састанак у Падови 1276. је ишао чак толико далеко да започне потрагу за даљим информацијама о свецу.⁵¹

На начин о коме практично не знамо ништа, састављена је колекција од стране фратара у граничним областима Анконе. Најважнију колекцију «спиритуалистичког» материјала садржи *Actus beati Francisci* и његова италијанска верзија, позната као *Fioretti*.

48 *Ibid.*, 283.

49 *Ibid.*, 285.

50 *The New Catholic Encyclopedia* II, 30.

51 J. R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, 286-287.

Actus није Живот Св. Франциска, већ велика колекција прича, од којих се неке тичу самог свеца, а неке су везане за другу или чак трећу генерацију његових ученика. У рукопису који је издао Сабатје постоји 50 поглавља очаравајућих и живих прича о првим члановима реда, самом Св. Франциску, Лаву, Бернару, Жилу, Анђелу, Руфину, Масеу (*Masseo*) и Св. Клари. Други извор је повезан са групом фратара који су живели у граничним областима Анконе у позном 13. веку. У овим поглављима нема прича о Св. Франциску и позивања на другу францисканску литературу. Аутор се бави само овом малом групом фратара запажене светости, који су живели у његовом крају. Педесет и три поглавља *Actus*-а преведена су на тоскански дијалект и кружили су као *Fioretti di San Francesco*. Овим поглављима додато је пет *Размаишања о Сцимаишама*, који су један од најдирљивијих од свих францисканских извора.⁵²

Францисканци су рано почели да бележе своју историју. Прва општа историја реда је дело познато као *Dialogus de Vitiis sanctorum fratrum minorum*.⁵³ То је колекција биографија деветнаест фратара, од којих је сваки био познат по светости свог живота. *Dialogus* је књига чуда. Почине са описом Св. Антонија из Падове, па се наставља колекцијом прича о чудима које су повезане са фратром Бенвенутом из Губија, а затим причама Амброзија из Месине.⁵⁴

Следеће од општих хроника су серије живота старешина реда. Постоји више њих, као што су *Generalium ministrorum* (која је изгледа првобитно ишла до 1304),⁵⁵ *Chronica XIV vel XV Generalium*⁵⁶ и *Chronica XXIV Generalium*, која је каснијег датума.⁵⁷ Око 1304. г. брат Перегрино из Болоње написао је кратку хронику у облику писма генералном управитељу, Гонсалву из Валбоа.

Од много већег значаја су „локалне“ хронике. Прву од њих написао је енглески фратар, брат Томас Еклстон, око 1258. године.⁵⁸ Пет година након што је Еклстон завршио своје дело, настала је слична хроника Ђордана из Ђиана.⁵⁹ Ђордано је био италијански фратар, који је већи део своје службе провео у Немачкој.⁶⁰

Од личних хроника најважнија је она чији је аутор Салимбене из Парме,⁶¹ књига која је с правом названа „најизузетнијом аутобиографијом средњег века“. Написао је хронику око 1284. године, а посвећена је делом пословима реда, делом локалној политици, јавним догађајима и војним дешавањима у северној Италији. Повремено се осврће на понашање и карактер Фридриха II, на крсташки рат Св. Луја, верске покрете који су обележили „годину алелује“. Његов

⁵² *Ibid.*, 289.

⁵³ Издање L. Lemmens, Quarachi 1902, F. M. Delorme, Quarachi 1923.

⁵⁴ J. R. H. Moorman, *History of the Franciscan Order*, 291-292.

⁵⁵ *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptores, XXXII, 657-674.

⁵⁶ *Analecta Franciscana*, III, 693-707.

⁵⁷ У питању је извор од највећег значаја, настао око 1369. године, штампан у *An. Franc.* III, 1-575.

⁵⁸ *Fratris Thomae Tractatus de Adventu Fratrum Minorum in Angliam*, ed. A.G. Little 1951.

⁵⁹ Издање H. Boehmer у *Collection d' études et de documents pour l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge*, 1908.

⁶⁰ J. R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, 293.

⁶¹ *Mon. Ger. Hist.*, Scriptores, XXXII.

главни интерес везан је за успон и активност спиритуалаца, јоакимистичку струју итд. Салимбен се првенствено занима за народ, има редак дар за описивање мање важних ликова, опскурних, али интересантних људи које сусрећемо на његовим путовањима. Он их са изванредном живошћу за тренутак поставља на историјску позорницу. Салимбенова Хроника даје нам жив опис о томе какав је био живот у реду средином 13. века, са његовим хероизмом, племенитошћу и једноставношћу.⁶²

У историографији се расправљало и о питању Францисковог првобитног циља. Сабатје је тврдио како је Римска курија погрешно представила Францискове идеале, одстранила га од реда и да је у свом Завету Франциско узалуд покушао да протестује против овог скретања. Резултат је била трагедија последњих година његовог живота. Ово мишљење, које се углавном заснива на идејама францисканаца спиритуалаца, још утиче на већину биографија овог свеца.

Од године 1950. немачки францискански научници Кајетан Есер,⁶³ Софро-није Класен и Лотар Хардик применили су нови прилаз. Дали су главну пажњу Францисковим личним списима, који у прошлости нису били довољно иско-ришћени. Према овим научницима, Франциско није имао велики план за ред, али га јесте пројектовао и према сопственим способностима допринео његовом формирању. Такође се слагао са развојем реда од првих почетака до његовог законског успостављања. Значајно је његово непоколебљиво посвећење Исусу, нарочито у поређењу са савременим јеретичким сектама, катарима и валден-зима. Јако је подржавао евхаристијску духовност инспирисану декретима IV Латеранског концила.

Стандард живота за његов ред било је Свето Јеванђеље изражено у прак-тичном слеђењу Исуса. Основа његовог духовног живота налази се у комплет-ном сиромаштву духа, у смислу порицања права на својину, материјалну или духовну.⁶⁴

На тумачење значаја овог свеца јако је утицала његова стигматизација. На њега се гледало као на „Анђела шестог печата“ и „другог Мојсија“. Преузео је вођство верских покрета свога времена и проширио их у оквиру постојеће цр-квене сфере. Са социолошке тачке гледишта, његове идеје о братском добро-чинству и потпуном сиромаштву биле су од највећег значаја.

Сведочанства о Доминику

Од Доминикових списа сачувано је неколико одломака из његових писама. Два одломка су обрасци измирења кривовераца или сведочанство о њиховом обраћењу у римокатоличку веру, из 1208. и 1215. године.⁶⁵ Треће писмо доноси савете и захтеве упућене доминиканским калуђерицама у Мадриду, чији је ма-настир основан 1218. године, а писмо је вероватно настало 1220.

62 J. R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order*, 294.

63 Преведено је дело K. Esser, *Pregled povijesti Franjevačkog reda*, Sarajevo 1972.

64 *The New Catholic Encyclopedia* II, 31.

65 V. Koudelka, *Monumenta diplomatica S. Dominici*, Monumenta Ordinis praedicatorum historica (MOPH) 25, Roma 1966.

Основни извештај је *Књижица* (Libellus), коју је саставио Јордан из Саксоније, наследник Св. Доминика на челу Браће проповедника, с циљем да се прикаже слика о почецима реда.⁶⁶ Књижица приказује Доминика као утемељитеља, учитеља и брата Реда проповедника. То није хагиографско дело у правом смислу, без обзира на привлачност и заводљивост оснивачеву, већ историја на граници између хронологије и личног сведочанства, јер је Јордан познавао Доминика и овај га је изабрао за свог наследника.⁶⁷

Важне су литургијске „легенде“, пре свега *Лејенга о Светом Доминику*, коју је саставио шпански доминиканац Петар Феранд између 1237. и 1242. године. Преузео је више од две трећине *Књижице* и додао још нека предања настала у Шпанији, нарочито о младости Св. Доминика. Константина де Медичија, будућег бискупа Орвијета, изабрала је Врховна скупштина од 1242. године да побољша текст Петра Феранда. Он жели да докаже Доминикову светост, па у извештај уврштава многа чудеса која су се догодила на подручју Тулуза за живота и после смрти Св. Доминика. Коначни литургијски облик легенда добија у време Хумберта из Романсе.⁶⁸

Жерар Фраше написао је доминиканске *Цветиће*. Ови *Живојојиси браће* (Vitae Fratrum) састоје се од пет поглавља, од којих је друго посвећено искључиво личности Св. Доминика. Писац није био у додиру са усменом предајом и без велике критичности описује животе прве браће и прикупља успомене које су до њега случајно дошле, нарочито о манастирима у Сеговији и Болоњи. Хумберт из Романсе, разочаран, наредио је 1260. године да текст сме кружити само унутар реда.⁶⁹

Године 1298, Дитрих из Аполде, немачки доминиканац, објавио је *Књижицу о живоју, смрти и чудесима Св. Доминика* *ше о Реду који је он основао*, а оригиналан је само распоред грађе.⁷⁰ Грађа о Св. Доминику повећава се средином 13. века, а то се види код *Живојојиса Св. Доминика* Бартола из Тридента (око 1245. г.) и Родрига де Ђерата (око 1275. г.), а још више код збирке *Примера за проповедање* (Exempla).⁷¹ Доминиканац Стефан из Бурбона, делом *Расправа о проповедању* са три хиљаде примера и Тома из Кантимпреа у својим *Мисличним ичелицама*, проширили су анегдоте чудеса и велика дела оснивача доминиканског реда.

Легенде, примери и „цветићи“ доносе хагиографску, а не научну и историјску истину, говоре о хришћанском идеалу, дубоким жељама у машти верника, те су значајна за проучавање народног менталитета.⁷²

66 Jordan Saksonac, *Libellus de pricipiis ordinis praedicatorum*, izdanje H. C. Scheeben, MOPH (16), Roma 1935.

67 G. Bedouelle, *Dominik ili dar riječi*, 25-27.

68 Три су текста објављена у MOPH 16.

69 Критичко издање *Vitae fratrum ordinis praedicatorum*, MOPH 1, Louvain 1896.

70 *Acta sanctorum Augusti*, Bruxelles 1967, 558-628.

71 Пример је често сликовита прича која илуструје верско учење, да би се олакшало његово разумевање или примена. У средњем веку та литерарна врста значи развој библијских морално-васпитних тумачења код калуђера који медитирају на темељу библијских текстова. Пример је посебан начин народног проповедања, основа је често библијска, а често и хагиографска, уз настојање да се не разочара народ жељан чудесних догађаја.

72 G. Bedouelle, *Dominik ili dar riječi*, 28-31.

Одабрана библиографија:

Извори:

- Библија или Свето писмо Старога и Новог завета, превод Ђ. Даничића и В. Карацића, Београд 1997.
- *Documents Illustrative of the History of the Church*, vol. III, ca. 500-1500, ed. by B. J. Kidd, London 1941.
- *Medieval Sourcebook*: <http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html>.
- Thomas of Celano, *Two Lives of St. Francis*, <http://www.fordham.edu/halsall/source/stfran-lives.html>.
- St. Francis, *Canticle of the Sun*, <http://www.fordham.edu/halsall/source/stfran-canticle.txt>.
- St. Francis, *Testament*, <http://www.Fordham.edu/halsall/source/stfran-test.html>.
- Dominican Order: *The Lives of the Brethren of the Order of Preachers 1206-1259*, <http://www.op.org/domcentral/trad/brethren/default.htm>.
- Р. В. Поповић, *Извори за црквену историју*, Београд 2001.

Литература:

- G. Bedouelle, *Dominik ili dar riječi*, Zagreb 1990.
- J. R. H. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1969.
- *The Cambridge Medieval History*, Vol. VI, Cambridge 1929.
- *The New Catholic Encyclopedia*, Vol. I-II, Washington 1967.
- Р. В. Поповић, *Појмовник црквене историје*, Београд 2004.
- С. Пеинтер, *Историја средњег века (284-1500)*, Београд 1997.
- Ц. Х. Линч, *Историја средњовековне цркве*, Београд 1999.

FOUNDERS OF THE MENDICANT ORDERS

Miroslav M. Popović

*Scholar of Ministry of Science and
Technological Development of the
Republic of Serbia*

Summary: *The same deep religious feelings that moved men to become heretics played a decisive role in the development of the two monastic orders that contributed most to the fight against heresies and strengthening of the organization of the Western Church. Life and work of the two founders of mendicant orders, St. Francis and St. Dominic, are crucial for the understanding of spirituality, church life and social development of the western world of the 13th century. It is important to lighten up their characters and achievement from the scientific standpoint.*

Key words: *Saint Francis, Saint Dominic, cult, historical sources, scientific attitude, Franciscan question*

СВЕТИТЕЉИ И СВЕТОСТ У ГРАЂАНСКОЈ ПОЕЗИЈИ

др Чedomир Ребић
научни савјешник

Апстракт: У раду се открива учешће светитеља у живој српској народа, њихова мучеништва и страдања којим су учврстили хришћанску вјеру и створили чврсту везу Цркве и народа. Ту је приказан живот оних Божијих угодника који су свој живот посветили јеванђељској истини; што је духовна традиција српског народа сачувала у свој древности и истинитости.

На темама и мотивима о светости и врлинском животу створене су поетске конкретизације које побуђују мисли од чулно спознатљивој према узвишеном и лијепом; које подстичу наше духовно ревновање. Христово присуство на овоме свијету, Његово крсно страдање и мучеништво, побједа над смрћу, над тријехом и ђаволом, и друге такве јеванђељске истине, уводи у исходиште поетских тема и мотива српских pjesника. На тим темама и мотивима сагледава се духовна дубина поезије и кретање духа pjesника.

Кључне ријечи: Светитељи и светост, духовно наслеђе, помјерени културни центри, српска грађанска поезија, повезаност Цркве и народа.

„Него по Светоме који вас је позвао,
будите и сами свети у свему живљењу“
(1. Пт. 1, 15)

Непосредно учешће Светитеља у Христовом животу, њихова страдања и мучеништва, учвршћивали су хришћанску вјеру и водили путем спасења. Поука Светог Апостола Павла — „угледајте се на мене, као и ја на Христа“ (1. Кор. 11, 1) — развијала је схватање зашто хришћани свој живот посвећују јеванђељском истином. Бесмртност и вјечност, светост и божанска савршеност, којој су тежили Светитељи, ушло је у Свето Предање; свети људи су свој благодатни живот проводили по том обрасцу, и њихов живот је постао узор врлинског живота.

Српска грађанска поезија XVIII и с почетка XIX стољећа испуњена је и темама и мотивима о светости и врлинском животу светитеља. Кроз поетске конкретизације о јеванђељском животу Божијих угодника, pjesници су жељели да поучавају у мудрости. Поетичне представе побуђивале су на јеванђељско добро; јака осјећања водила су од чулно спознатљивог према духовно узвишеном. *Песн*

свјатим архистратијом („*Предел сеј војинствени*“)¹ казује о „војводама војске Господње“ (Инав. 5, 14), о арханђелима од којих су најпознатији Михаил и Гаврил. Свети Архангел Гаврил је благовјесник Божији који је Захарију јавио о рођењу Претече и о себи овако рекао: „Ја сам Гаврило који стојим пред Богом, и послан сам да ти говорим и да ти ово благовјестим“ (Лк. 1, 19). Свети Оци мисле да Гаврил „принадлежи првом и највишем чину небесних сила, тј. чину серафимском, пошто серафими стоје најближе Богу“ и да је Гаврилова служба „благовешће спасења људског“.²

Свети Архангел Михаило, у Књизи пророка Данила сусреће се неколика пута. На једном мјесту он се назива „велики кнез“ — „а у то ће се вријеме подигнути Михаило велики кнез, који брани твој народ“ (Дан. 12, 1), на другом се мјесту спомиње као „један од првих кнезова“ — „гле, Михаило један од првих кнезова дође ми у помоћ“ (Дан. 10, 13), а Свети Апостол Јуда Михаила назива Арханђелом: „А Михаило Арханђел, када препирући се са ђаволом говораше о Мојсијевом тијелу, не усуди се изрећи хулнога суда, него рече: Господ нека ти запријети!“ (Јуд. 9). У Откривењу Светог Јована Богослова казује се како Архангел Михаил са својим ангелима ратује против аждаје, и у тој бици ангели су збацили демоне и аждаја је бачена на земљу: „И наста рат на небу; Михаил и анђели његови завојштише на аждају, и ратова аждаја и анђели његови; и неодољеше, нити им се више нађе мјеста на небу. И збачена би аждаја велика, стара змија, која се зове ђаво и сатана, која заводи сву васељену“ (Откр. 12, 7-9). Због неправде, гордости и насиља којим се испунио изнутра ђаво је збачен с горе Божије, казује пророк Језекиљ (Јез. 28, 16).

Христово присуство на овоме свијету, Његово крсно страдање осигурало је људима побједу над смрћу, гријехом и ђаволом. Ваво је својим грехољубљем и страстољубљем прогонио све што је божанско у овоме свијету. У Христовим рјечима: „Сад је суд овоме свијету; сад ће кнез овога свијета бити избачен напоље“ (Јн. 12, 31) — најављен је крај свакој тиранији, крај владавине грехољубља, страстољубља и ђавољубља.

Ово казивање о анђелима и арханђелима и њиховој борби са ђаволом, који клеветом, кушањем и отпадништвом одваја људе од Бога, показује да је ово веома значајна тема у хришћанском учењу. Сама чињеница да је пјесник осјетио потребу да о овој теми поетски казује, открива нам његове духовне хоризонте. Пјесник је, без сумње, био добро образован: познавао је и јеванђељско учење и одређене законитости поетике; поетске форме и стандарде у које је ове значајне мотиве уткивао.

Главни мотив пјесника да поетски проговори о Светом Арханђелу Михаилу и Светом Арханђелу Гаврилу одредио је организацију цијеле пјесме. Ситнији мотиви прешли су из једног сижејног склопа у други и њихова значења су тематски повезана и емоционално интензивирани у рефрену.

¹ *Песн свјатим архистратијом*, у дјелу: *Српска траћанска поезија XVIII и с почетка XIX столећа*, II, приредио Боровоје Маринковић, Просвета, Београд, 1966, стр. 99-100.

² Епископ Николај, *Охридски њролот*, Српска патријаршија, Ваљево, 1991, стр. 229.

„Предел сеј војинствени
Славно призивај,
Архангели и ангели,
Патронов' славјај,
Михаила и Гаврила,
Архистратиги,
Божија служитељи,
Ангелов начальники.“

Рефрен „Михаила и Гаврила, /Архистратиги,/ Божија служитељи,/ Ангелов начальники/“ — организује све оно што се говори о светитељима, и уводи у ове координате рефрена. Ово понављање даје цјеловитој пјесми семантичку и мисаону обојеност, и омогућава непосредну повезаност претходне и сљедеће строфе. Синтаксичка и семантичка издвојеност рефрена у овој пјесми наводе на констатацију да је пјесма умјетнички уређена, и преко тог рефрена проводи се акт умјетничке комуникације читаоца и дјела.

Док су у првој строфи уткани мотиви којим се славно призивају, архангели и ангели, и њихова војинства, с јаким нагласком на борбу са демонима коју су водили архистратиги Михаило и Гаврило као Божији служитељи и начелници ангела, у другој строфи потпуније се рашчлањују духовне компоненте којим се исказују суштинска обиљежја ових Божијих служитеља.

„Војинство земно, војев небесних,
В помошч взивајте,
Человјеки с свешченики
В молбах вницајте,
Михаила и Гаврила,
Архистратиги,
Божија служитељи,
Нашија наставники.“

За откривање дубине мисли у овој пјесми, духовног свијета кроз који се пројављује Божија творачка сила, веома је значајно сагледати промјене у завршном стиху рефрена: умјесто „Ангелов начальники“ налази се „Нашија наставники“. У ријечи „нашија“ исказано је како ови Божији избраници — анђели, својим добром и својом савршеношћу учествују међу људима, и својом светошћу и светлошћу помажу да се људи утврде у истини и добру. Анђели узносе молитву људи; својим силама у земном војинству и небеском војевању извршавају вољу Божију у спасењу човјека. И свака друга промјена у завршном стиху рефрена и сљедећим строфама показује колико је та промјена усклађена са значењем строфе; том промјеном се силе и савршенства анђела сагледавају у духовном контексту у коме су укључене друге духовне одреднице.

Премјештање чињеница у други духовни контекст и њихова повезаност са значењем које намеће промјена у завршном стиху рефрена, открива се у овој строфи:

„Раби верни со христијани,
Оци со отроци,
Дети, деви и људије,
Вси началници,
Михаила и Гаврила,
Архистратиги,
Божја служители,
О, помошч умољајте.“

У дубини пјесникова ума садржана је мисао која га покреће на пут вјечности. Овдје се осјећа једна „радост живљења и умирања за Христа“ (Фил 1); да се живот проводи у страдањима за Христа, као што је Свети Апостол Павле поучавао: „Јер је вама даровано за Христа, не само да вјерујете у Њега, него и да страдате за Њега“ (Фил. 1, 29). Као „раб верни“, „христијанин“, пјесник живот за Христа осјећа као благослов, па сваку тешкоћу сједињује са љубављу, а кроз молитву Божијим служитељима иште помоћ: „О, помошч умољајте.“

Својство Божије љубави је да све сједињује у себи: све житеље, све граѓане, младе и изабране, крепке и убоге, све угоднике и да се тако испуњава јеванђељска заповијест — „љуби ближњег свога као самога себе“ (Мт. 22, 39).

„Жителије со граждани,
Јуноши избрани,
Нишчи, крепки и убоги,
И вси во брани,
Михаила и Гаврила,
Архистратиги,
Божија служители,
Под окриље одавајте с’!“

Ученост писаца српске грађанске поезије привлачи велику пажњу. Они су познавали историјски развитак празновања, богослужења празника према типцима, успомене које чува Црква на свете у години, и својом поезијом су упућивали на житија светих и историју догађаја. Пјесник зна да се празник *Свети Три Јерарха* посвећује васељенским учитељима: Светом Василију Великом, Светом Григорију Богослову и Светом Јовану Златоустом. Свети Василије Велики је био знаменит по својој књижевној мудрости, истицао се бесједама из грчке црквене књижевности и живио животом по јеванђељским светим врлинама. Свети Григорије Богослов је јеванђељским учењем учвршћивао Православну вјеру, а својим светим животом показивао како се стиче спасење и живот у Христу. Јован Златоусти био је веома учен у божанској науци, савршен тумач Светога Писма, изврстан говорник, и био је узор живота по јеванђељској љубави и милости. И када је настао спор који је од ове тројице највећи по светости, јавише се сва три заједно, и то не у сну, но на јави, Јовану епископу и рекоше:

„Ми смо једнаки пред Богом, као што видиш, међу нама нема дељења, нити какве год међусобне противности. Сваки од нас одељено, у своје време, потакнут божаственим Духом, написао је одговарајуће поуке за спасење људи. Оно што смо научили скривено, то смо људима предали јавно. Међу нама нема ни првога ни другога. Ако се ти позиваш на једнога, ту су у том сагласна и остала двојица. Зато заповеди онима који се препиру око нас, да прекину спорове, јер као и у животу, тако се и после смрти ми бринемо о томе, да крајеве васељене приведемо ка миру и једномислености. Имајући ово у виду, сједини у један дан нашу успомену, и како теби приличи састави нам празничку службу и другима предај, да бисмо код Бога имали једнако достојанство. И ми ћемо онима који свршавају нашу успомену бити помоћници ка спасењу, јер се надамо да имамо неку заслугу код Бога.“³

Ово казивање садржи историју настанка празника *Свети Три Јерарха* и чува успомену на ова три Светитеља који су књижевном мудрошћу, богословским учењем и подвижничким животом дали образац правоживља. Вјерски обреди у којима се исказује велико поштовање овим јерарсима одавно су утврђени у српском народу. Још је деспот Стефан Лазаревић подигао цркву у Периволији и посветио је овим великим светитељима (јерарсима). Његов биограф о томе овако казује: „А Стефан начини и цркву од основа у Периволији трима великим светитељима (тј. Трима Јерарсима), за сахрањивање архијереја те цркве“.⁴ И у другим мјестима чува се успомена на ове светитеље. Тако „Типик карловачке Горње цркве (16. век) има ова читања у служби трима јерарсима...“⁵

*Песан Свјатим Трим Јерархом*⁶ написана је под снажним утицајем црквеног пјесништва и садржи и поштовање и похвале за њихова добра дјела којим се откривао пут спасења. Ту се пројављује велика радост, казује пјесник, која се уз Давидове гусле може исказати; све се позива „на песније и на хваљеније“. Они су „ученијем благим равно напајали православно-славенску и латинско-немецку јуност“. Литургички карактер ове пјесме побуђује снажнија осјећања на светитеље, и изазива занос према узвишеном.

Сва се тајна свештенства пројављује кроз испуњавање живе Божије ријечи: „Имајући, дакле, Првосвештеника великога, који је прошао небеса, Исуса Сина Божијега, треба да се држимо чврсто вјере коју исповиједамо“ (Јевр 4, 14). Хиротонисано свештенство испуњава службу Божију тако да се увијек наслађује Божијом љубављу. Архијереј као начелник над свештеницима у Христовој цркви, својим призивањем одозго, својом молитвом, и поуком преноси људима оку-

3 Цитат преузет из дјела: Лазар Мирковић, *Хеоршологија или историјски развишак и бојослужење Празника Православне Источне Цркве*, Београд, 1961, стр. 103.

4 Константин Филозоф, *Живот деспота Стефана Лазаревића*, Старе српске биографије XV и XVII века, превео Лазар Мирковић, Српска књижевна задруга, Београд, 1936, стр. 85-86.

5 Види у дјелу: Лазар Мирковић, *Хеоршологија*, нав. дј., стр. 104.

6 *Песан Свјатим Трим Јерархом*, у дјелу *Српска грађанска поезија XVIII и с почетка XIX стољећа*, II, приредио Боровоје Маринковић, Просвета, Београд, 1966, стр. 101-102.

пљеним у Цркви Христову поруку. У српској грађанској поезији налазимо пјеснике који поетски уздижу људе обдарене духом пастирства. *Песн архијерејска*⁷ („Унскија струји злачни“) казује о епископу Петру који је био испуњен Божијом милошћу у пастирском богослужењу. Уз ту пјесму забиљежена је оваква информација: „Во многоденствије и во благоје поспешеније, во жеже на враги победа, преосвјашчењејшему и високодостојњејшему господину Петру Петровичу, Божијеју милостију православному епископу карлштадскому, костајничкому, Лике же и Горбаве, даже до Звониграда, нам же господину и архипастирју всемилостивејшему многаја лета, многаја лета, на многаја лета владико“.⁸ Тихомир Остојић и Владимир Ђоровић припремили су ову пјесму за издавање, и додали ову забиљешку: „Песма је вероватно у вези с његовим постављањем за епископа 1. новембра 1774“.⁹

Сва је пјесма позив на непрекидно богослужење; гдје се вјечне јеванђељске истине спајају са животом, усавршавају и уводе у благодатни подвиг охристовање. То је препјевано у стихове у којима се пастирско богословље призива и кроз литургијску дјелатност уводи у покајање и јеванђељске врлине.

„Пастирски благословљајет,
И Бога умољајет,
Милостију дивно,
Учен’ми благочино,
Сим словесним ликом,
Малом и великом,
Нам’ животогласно.“

Кроз молитву пастира у цркви у сваком човјеку ријечи Христове претварају се у врлину. Благодатна сила пројављује се из ријечи: „Ријечи које вам ја говорим дух су и живот су“ (Јн. 6, 63). У цркви се земаљско и небеско уједињује; молитва Спаситељу постаје храна за вјечност. Пјесник прославља дјелатност овог свештеника као пастира, који својом духовношћу открива суштински дио богослужења.

„Јемуже вси склоно
Вија приклоњајем,
Пастирскија руки
Смирено лобизајем,
Јего поздрављајем,
Здравија желајем,
Во многија веки.“

⁷ *Песн архијерејска* („Унскија стјури злачни“), у дјелу: *Српска грађанска поезија XVIII и с почетка XIX столећа*, II, приредио Боровоје Маринковић, Просвета, Београд, 1966, стр. 106-107.

⁸ Цитат преузет из нав. дјела, стр. 438.

⁹ Види у нав. дјелу, стр. 438.

Сва је пјесма у духовном смислу један хришћански поглед на свијет; у њој је исказан однос човјека према свијету. У њој се пројављују мисли Светог Апостола Јована Богослова, да се човјек чува од зла и гријеха овога свијета, да схвати да је овај свијет пролазан. У смисао „И свијет пролази и похота његова; а онај који твори вољу Божију остаје вавијек“ (1. Јн. 2, 17) — уводе нас стихови о пастирском богослужењу; у њој се свака човјекова жеља, свака мисао и свако осјећање, кроз молитву, усмјерава према Богу. Све је овдје исказано на једној идеолошкој равни пастирства; све је засновано на духовном; све је издигнуто изнад физичких ствари и материјалног. Сва се филозофија пастирства своди на есхатолошки карактер личности која има свој циљ — живот у Христу.

Поезија која казује о животу светитеља и светости има моћ да просвјетљује ум и да га води у просторе безгрешне чистоте. То је поезија кроз коју се у сваком човјеку сагледава христолика суштина, све оно што је христолико и боголико, што „облачи у љубав, која је свеза савршенства“ (Кол. 3, 14).

Кроз овакву тематику српске грађанске поезије пројављује се духовност једног народа који је своју судбину везао са судбином Цркве; народа који је имао специфично религиозно призвање. На духовној традицији и култу српских светитеља, у помјереним културним центрима и измијењеној географији, овај народ је откривао властите путеве стваралаштва. Сву ту специфичност носи поезија овакве тематике.

У помјереним културним центрима, изван граница старе српске државе, на подручју сремске Деспотовине, и Средњег Подунавља развија се књижевност српског народа у којој се чува ћирилометодијевска традиција, византијска мисао и умјетност, поетске форме и жанрови старе српске књижевности. Јеванђељско учење и црквени живот постају исходиште тема и мотива српске грађанске поезије.

Српски светитељи, који су свој живот утемељили и укорјенили у хришћанској вјери, живот водили по светим јеванђељским тајнама и врлинама, достигли мудрост којом су се откривали путеви спасења и обожења, остали су трајно забиљежени у поетским списима подунавске књижевности. Духовна виђења пјесника обликована су по специфичним законима и техникама умјетничког стварања. Сва се поетска иконографија личности заснива на приказивању духовних вриједности; сва љепота личности исходи из Божије промисли. У таквим виђењима пјесник налази смисао стваралаштва.

У наведеним пјесмама казује се о арханђелима који су били Божији благовјесници о спасењу људском. Ту су пјесме које упућују на житија светих и историју догађаја, пјесме посвећене васељенским учитељима, који су својом мудрошћу, јеванђељским учењем и животом по светим јеванђељским врлинама, својом светошћу, откривали пут у вјечност. Сва се ова поезија може сагледати на духовној равни са које се открива однос душе према Богу. Из тог односа настаје онај саборни карактер личности, испуњене Божијом љубављу, која своја духовна кретања усмјерава према есхатолошкој перспективи. Из поетског описа таквих духовних виђења настају највеће вриједности ових пјесама.

SAINTS AND HOLINESS IN THE SECULAR POETRY

Čedomir Rebić

science advisor

Abstract: *This essay reveals the participation of saints in the life of Serbs, their martyrdoms and passions by which they strengthened the Christian faith and made a strong connection between the Church and the people. The lives of men and women pleasing unto God who dedicated their lives to the truth of the Gospel are portrayed here, the ones that spiritual tradition of Serbian nation kept true since time immemorial.*

Themes and motifs of holiness and virtuous life created poetical concretisations that inspire our thoughts from things perceivable by senses towards the exalted and beautiful; the ones that lead to religious zeal. Christ's presence in this world, His death and martyrdom by cross, victory over death, sin and devil, and other mysteries of evangelical truth, leads to the source of poetical themes and motifs of Serbian poets. Those themes and motifs reflect the spiritual depth of poetry and the spiritual movement of the poet.

Key words: *Saints, holiness, spiritual heritage, Serbian secular poetry, cultural centres, Church and people*

ЕТОС ИКОНЕ И УМЕТНОСТ САВРЕМЕНОГ ДОБА

Ирина Радосављевић
д-р фил. теолог и
теоретичар уметности

Апстракт: Обнова интересовања за православну иконографију догодила се у време раскида уметности са старим идеалима и у време рађања нове, модерне уметности која је донела нова ликовна решења, нова философска питања и покушаје давања нових одговора. У овом раду бавићемо се местом и смислом иконе у том новом окружењу, сличностима и разликама православне иконографије са модерним сликарством, питањем шта су слобода и ауθενичности у иконографији, као и шта је то чиме је икона то што јесте и када она престаје да буде то што јесте.

Кључне речи: икона, савремена уметност, Црква, богословље, ауθενичности, слобода

Увод

Хришћанска уметност, чији корени леже у древној античкој уметности, развијала се у различитим правцима. На Истоку се оформила такозвана византијска уметност чије сликарство својим садржајем, смислом и начином сликања показује да је, пре свега, хришћанско и црквено иако се никада није одрекло свога античког наслеђа. Међутим, то наслеђе је преображено у сасвим нову уметност са потпуно другачијом космологијом и онтологијом. Понекад погрешно разумевано као наивно или примитивно, ово сликарство је било зрело и озбиљно, интелектуално и дубоко осмишљено. Током векова оно се ширило и развијало попримајући утицаје разних епоха и народа, доживљавало своје успоне и падове, па чак, и потпуно неразумеваче и потискивање у корист реалистичног сликарства развијеног у западном свету. На Западу никада није до краја схваћено богословско утемељење иконе па је ранохришћанска уметност поступно прелазила ка натурализму готског стила. У Француској и Фландрији тај натурализам се развијао необуздано и пао у тривијалност док се у Италији под утицајем њеног римског наслеђа развио у уметност ренесансе. Естетика ренесансе, заснована на грчко-римској естетици са својим преданим бављењем анатомијом и перспективом, владала је западним сликарством као једина могућа и исправна скоро све до XX века.

Двадесети век је време ослобађања уметности, и то како црквене тако и световне. За православну уметност то је значило повратак икони као изворном облику сликарства Цркве уз признавање не само њене уметничке вредности (што

је учинила и световна уметност) него и богословског утемељења и садржаја. После дуго времена, икона као богословље успева да потисне религиозну слику као украс цркве. За световну уметност то је време покушаја стварања нове уметности, слободне и аутентичне, често кроз повратак на њене почетке – примитивну и дечију уметност или зараћањем у дубине сопственог бића. Иако је икона своју слободу извојевала управо својим настанком, она је то почетком XX века морала поново да учини, а будући да је то отприлике и време настанка модерне уметности ове две појаве нису без везе једна са другом. Ми се нећемо бавити догматским значајем иконе ни њеним историјским путем будући да су, у вези са иконом, те теме до сада највише обрађиване, већ ћемо покушати да сагледамо икону у контексту уметности савременог доба, уз разматрање појмова које је та уметност наметнула, попут слободе, аутентичности, савремености, експеримента. Да ли ти појмови имају било каквог значаја за икону или су јој непотребни и страни? На који начин их треба разумети и користити? Какав је значај иконе у пост-модерном добу расплутности и бесциљности? Каква би требало да буде икона нашег доба? Покушаћемо да дамо одговоре на ова и слична питања разматрајући најбитније одлике православне иконе.

Простор, време, предмет

Чињеница је да су модерни уметници инспирацију и подстицај тражили у другим ликовним културама и из њих црпили своје идеје, па тако и у православној икони. Анри Матис је боравећи у Москви, одушевљен новооткривеним благом, рекао: „Руси не схватају какво уметничко благо поседују (...). Ваши млади студенти имају овде, код куће, неупоредиво боље уметничке узорне неголи у иностранству. Француски сликари би требало да иду у Русију да уче. И Италија на том пољу пружа мање.“¹ Ослобођење од натуралистичког погледа на свет које је захтевала модерна уметност, икона је извојевала самим својим настанком али, на жалост, њен језик није увек био, и још увек није, довољно вреднован и схваћен. Интересовање за икону и откривање њене вредности код западних сликара догодило се управо у време настанка модерне уметности јер су њене тежње биле да искораче из устаљеног погледа на свет који се наметнуо као једини могући.

Простор

Крајем XIX и почетком XX века уметност западног света је доживела потрес. Модерно сликарство, које се тек рађало, разорило је простор ренесансе. До тада, слика је, конструишући еуклидовску шупљину, била стабилно учвршћена у тродимензионалном простору. За сликара XX века свет није више еуклидовска шупљина која се може видети само из једног угла. Он жели да са спољашње, статичне позиције пређе у унутрашњи простор слике, он не жели да гледа у простор, већ да он сам буде простор.² Ново схватање простора је било у складу са

¹ *Каталог древноруской живописи Третьяковской галерий*, том 1, стр. 21; цитирано из Леонид Успенски, *Теологија иконе*, Манастир Хиландар, 2000, стр. 334.

² Трифуновић Л., *Сликарска уметност 20. века*, Београд, 1994, стр. 16-17.

најновијим научним разматрањима простора и времена које су започели Лобачевски³ и Риман⁴ поставивши темеље неевклидовске геометрије. Уместо апсолутног простора и времена који су одвојени и независни од света, предмета и материје уведени су многобројни просторно-временски системи, односно један закривљени релативни континуум простор-време. Када се сликарство на западу, појавом ренесансе, одвојило од иконе, своју представу простора је засновало на еуклидовској геометрији тј. усредредило се на стварање илузије тродимензионалног простора будући да је вековима после Еуклида владало мишљење да је наш Свет или Универзум у складу са принципима његове геометрије. Николај Лобачевски је први устврдио да она није једина могућа, нити да постоји само једна структура универзума. Модерно сликарство је, стога, одбацило јединствен простор ренесансе како би изградило бројне и различите просторе које карактерише тежња да буду слободни и лични. Међутим, икона је то учинила много раније одбацујући статичан простор антике и образујући један вишедимензионалан божански простор.

У том простору иконе влада слобода. То је слобода од потчињености природним законима, од пропадљивости и смрти. Ту нема природне перспективе нити је светлост зависна од натуралних закона оптике. Све што је на њој представљено поседује пуноћу, подједнако је осветљено, чак приказано тако да се види и оно што се природно не би могло видети нпр. четири стране предмета. На истом простору приказују се догађаји који су се одиграли у различито време што све указује на јединство времена и простора. Тзв. обрнута перспектива чини да се простор иконе отвара према нама, прилази нам, грли нас, ставља у центар свог света, не жели нас само за пуког посматрача, већ за вечно љубљенога који улази у радост тог преображеног света. При томе личности на иконама нису само његов део, фигуре које су у њега постављене и које су му потчињене, микрокосмос у једном макрокосмосу, већ макрокосмос у микрокосмосу, богови по благодати кроз учешће у нествореној светлости Божијој. Свака личност поседује свој лични, егзистенцијални простор дарован љубављу Божијом. Тај простор је само његов, нико га не угрожава, нити он кога угрожава, потпуно је познат, очишћен од свега што би могло бити претња и без скривених места која могу бити извор страха, али није затворен и тесан већ апсолутно отворен ка бескрају и вечној љубави и заједници.

Време

Од Ајнштајнове теорије релативитета време није више апсолутна категорија већ једна димензија простора, па сликари одређених сликарских праваца XX века у своје сликарске просторе уводе и ту нову димензију. Кубиста, тако

3 Николај Иванович Лобачевски (1793-1856), руски математичар, поставио темеље неевклидске геометрије. За живота био непознат и непризнат. Свет је чуо за његово име тек када је после смрти познатог немачког математичара Гауса откривено да је прихватио његове теорије и достигнућа.

4 Георг Фридрих Бернард Риман (1826-1866) немачки математичар који је дао значајан допринос развоју математичке анализе и диференцијалне геометрије чиме је утро пут за развој Опште теорије релативности.

што обилази око предмета сликајући слике које види онако како их открива – једну покрај друге или једну преко друге. Футуриста покрећући предмет, убрзавајући га и пратећи како вибрира, како се умножава и деформише. Уместо форме у простору, ствара се нова форма, форма у простор-времену, а простор ослобађа еуклидовске, равне шупљине и криви у различитим смеровима.⁵ Али кроз покушај да се открије истина о предмету увођењем у слику једне нове димензије – времена, предмет постаје одређен временом и потчињен времену не успевајући да оствари своју целовитост и пуноћу. Са друге стране, на православној икони предмети су заједно са човеком приказани у свом вечном постојању у Будућем Царству. Вечност овде не треба схватити као материјално време које је бесконачно продужено – Откривење Јованово јасно каже: „И анђео којег видјех... закле се Оним који живи у вијекове вијекова... да времена више бити неће“⁶ – него као садашњост („И ноћи више неће бити“⁷) личног односа („Који победи наслиједиће све ово, и бићу му Бог, и он ће ми бити син“⁸), бездимензионални догађај заједнице љубави, начин постојања који успоставља човека и сав свет са њим у пуноћи његове личносне истине, изнад сваке ограничености временом, простором, пропадљивошћу.⁹ „И чух глас громки с неба који говори: Ево Скиније Божије међу људима, и Он ће становати с њима, и они ће бити народ његов, и сам Бог биће с њима; И Бог ће отрти сваку сузу из очију њихових, и смрти неће бити више, ни жалости ни јаука ни бола неће бити више јер прво прође.“¹⁰

Међутим, икона није само илустрација која нам даје информације о једном хришћанском виђењу будућности. Да је тако, она се не би много разликовала од било које друге представе. Оно што је за икону специфично јесте то што, иако приказује стварност Будућег Века, она није без везе са прошлошћу и садашњошћу.

Икона не припада будућности. Њена димензија је садашњост, као што каже Свети Максим Исповедник: „Стари Завет је сенка, Нови икона, а истина је стање Будућег Века“. Ипак се у њој преплићу и прошлост и будућност. Она приказује догађаје из прошлости – рођење Христово, Његово страдање и васкрсење, Педесетницу, животе светих итд. – али на један специфичан начин, из перспективе будућности, као да је све завршено, Осми дан освануо, а ми смо већ у Царству и сећамо се спасоносних догађаја историје. Да је то тако потврђује нам и Света Литургија као икона Будућег Царства на којој свештеник каже: „сећајући се, дакле, ове спасоносне заповести и свега што се нас ради збило: крста, гроба, тридневнога васкрсења, узласка на небеса, седења с десне стране Оца, и другог и славног доласка...“. Икона нам у садашњост доноси стварност Царства кроз благодат Божију присутну у њој. Светитељ на икони је живо присутан па икона постаје место сусрета и односа сада и овде, сусрета човека који јој прилази и светитеља

5 Трифуновић Л., *Сликашки њавци 20. века*, Просвета, Београд, 1994, стр. 18.

6 Откр. 10, 5-6.

7 Откр. 22, 5.

8 Откр. 21, 7.

9 Јанарас Х., „Бог, време, човек“, *Видослов*, Божићни број, година Х-2003, стр. 45.

10 Откр. 21, 3-4.

који собом доноси реалност Будућег Царства кроз благодат Божију коју носи у себи као онај који је у заједници са Богом. Икона је, дакле, пут ка иконизованим личностима и путем употребе бива надиђена,¹¹ остваривањем сусрета и односа, а коначно, биће надиђена у Будућем Царству, када ћемо гледати, не у огледалу и загонетки, већ лицем к лицу.

Како је светитељ присутан у икони? Позваћемо у помоћ Светог старца Силуана, који каже:

„На небу се све креће и живи Духом Светим . Али тај исти Дух је и на земљи. Он живи у нашој Цркви. Он живи у Светим Тајнама. Он је и у Светом Писму, као и у душама оних који верују. Дух Свети нас све сједињује и зато су нам и светитељи блиски. Они нас Духом Светим чују када им се молимо и душа осећа да се и они моле за нас.“¹²

Суштинска делатност Духа Светог је да доноси стварност Царства у историју, пре свега кроз Евхаристију, и тако сједињује све са Христом. Сви ћемо бити једно у Христу Духом Светим, а то предокушамо већ сада и овде.

То што икона светог није само есхатолошки портрет већ и простор сусрета и заједнице, није без утицаја на начин сликања иконе. Светитељ је испуњен Духом Светим и Духом Светим гледа славу Божију и красоту Његову, он је победио пропадаљивост и смрт, он је нови и преображени човек Божијег Царства, али није без везе са овим светом. За овај свет, Царство је догађај будућности. Иако већ присутно у историји оно још није остварено. Свет још увек путује ка њему, још увек искуствује страдања и борбе, бол, патњу, неправду, смрт. У току је велика драма људске слободе, а Господ, и са њим сви свети, састрадава и са дубоком бригом тражи изгубљену овцу и призива у свој тор јер је Он „Бог који теши понижене“¹³ и „јер немамо првосвештеника који не би могао састрадати немоћима нашим“, ¹⁴ а општа радост ће бити тек кад све овце буду на броју. Бог јесте бестрасан, али није равнодушан према животу твари. Он доживљава сву трагедију света, учествује у животу човечанства и сваког човека. „Све ово он чини исто тако бестрасно, као што беспросторно и целосно обухвата у својој вечности све просторе и све развојне процесе тварног бића.“¹⁵

А о светима који су се уподобили Богу, Старац Силуан пише:

„Свети угодници су задобили Царство небеско где гледају славу Господа нашег Исуса Христа. Али, Духом Светим они виде и страдања људи на земљи. Господ им је дао тако велику благодат да они љубављу грле цео свет. Они виде и знају како ми малаксавамо од невоља, како је усахла наша унутрашњост, како униније притисло наше душе, и не престају да

11 Перовић Д., „Проповед Светог Василија о Христу“, *Бојословље*, свеска 1-2, година XLIX(LXIII), Београд, 2004, стр. 16-17.

12 Архимандрит Софроније, *Старац Силуан*, Манастир Хиландар, 1994, стр. 324.

13 2. Кор. 7, 6.

14 Јевр. 5, 15-16.

15 Архимандрит Софроније, *Старац Силуан*, Манастир Хиландар, 1994, стр. 163.

нас заступају пред Богом... Они ни на земљи нису могли без туге да слушају о грешном човеку, већ су у молитвама проливали сузе за њега.¹⁶

Зато су свети на иконама озбиљни, понекад дубоко, али трезвено забринути или чак помало тужни. Они никаквим гестом или покретом не ниподаштавају тугу човека који им прилази, они састрадавају, разумеју, прихватају бреме, тихо, без пијетизма или очаја, истовремено сведочећи непоколебљиво да је победа Христом већ извојевана, да је неопходно проћи Голготу и издржати јер после страдања долази Васкрсење, а да је то истина сведочи читаво њихово иконично изображење које нас гледа из Есхатона где нема ни бола, ни патње ни смрти. Зато окарактерисати атмосферу иконе као „туробну озбиљност уметности без осмеха“,¹⁷ што се често дешава код западних коментатора, представља њено крајње неразумеваше, исто као и прихватање ове примедбе за исправну од стране православних.

Предмет

Уметника XX века не интересује верно представљање предмета јер, како су фовисти тврдили, „тачност није истина“, сматрајући да буквално преношење стварности није истина о стварности.¹⁸ Он наслућује једну дубљу истину и настоји да је открије. Он хоће истину о предмету, у крајњој линији, о свету. У почетку, он проналази његове различите изгледе, визууре, пројекције да би га касније потпуно уништио. Предмет тј. облик, у умореној и превише замућеној води савремене уметности, може се само назрети – поремећен, помућен, стешњен, ометан другим облицима који се такође упињу да се појаве и будући непрестано незадовољан собом у сталном покушају да почне из почетка¹⁹... Предмет се изломио, распршио, расточио и, на крају, нестао. Модерно сликарство разара структуру форме и дематеријализује медијум зато што су они симболи света којим уметник није задовољан.²⁰ Оно нема континуитет једне идеје, али поседује континуитет воље да до краја поруши, разори свет предмета.

Ту је прилика да се икона покаже као огледало у коме свет може да види свој падом изгубљени лик и облик. Она му је неопходна, не само као подсећање на оно што је био, већ и на оно што ће бити вечно и непролазно. Предмети на икони имају своју пуноћу, не заклањају један другог, не прети им сенка нити нестајање у дубини слике, подједнако су важни и постојани. Као и све остало на икони, прожети су нествореним божанским енергијама које им дају вечно постојање и не допуштају да потону у мрак небића и заборавља.

Код појединих уметничких праваца, предмет (облик) постаје средство за исказивање револта против постојећег устројства света (дада, надреализам, герилска и политичка уметност), у страху од постваривања и отуђења. Они користе разноврсне предмете и, што су они и њихов садржај били неприхватљивији

¹⁶ *Ibid.*, стр. 324-327.

¹⁷ Ренак С., *Ајоло*, Београд 1990, стр. 147.

¹⁸ *Ibid.*, стр. 44.

¹⁹ Жид А., *Границе уметности*, Култура, Београд, 1967, стр. 8.

²⁰ Трифуновић Л., *Сликарски њавци 20. века*, Просвета, Београд, 1994, стр. 23.

као уметност, то су били ближи постизању циља: укидању уметности као грађанске активности и претварање свега у уметност – и човека, и друштва, и саме побуне.²¹

У овим уметничким покушајима назиремо један дубок вапај човека да буде аутентичан и непоновљив и тежњу да побегне од небитности, безначајности, коначно, ништавила и смрти. Он свему жели да да непролазну вредност и значај тиме што ће га прогласити уметничким делом или уметношћу. Узети нешто обично и безначајно и уздићи га на ниво уметности значи издићи га из мрака анонимности и ништавности, извући из непостојања и дати му вечно постојање.

С друге стране, кубизам, футуризам, апстрактно сликарство и енформел разарају облик као симбол света, што је на крају довело до његовог потпуног укидања у концептуализму. Почевши са жељом да искаже истину о свету, уметност иде даље и хоће да поруши постојећи и створи нови свет. Иако је нпр. Маљевић²² тврдио да у његовом сликарству нема никакве идеологије, ипак није тако. Његов црни и бели квадрат су супрематички свет, други универзум.²³ Човек је, иначе, једино биће код кога се јавља жеља да створи један свој свет. Тиме што може да одбаци свет који му је дат и пожели да створи други, показује да је слободно биће. И не само то, већ и да носи у себи тенденцију да постане бог. Ове тежње су у модерној уметности јасно и недвосмислено изражене. Чак и кад сликари то нису знали или хтели, иза деструкције су стајали много дубљи мотиви: тежња уметности да себе одбрани од отуђења и постваривања, а можемо рећи и тежња човека да себе сачува од отуђења и постваривања, да покаже да је слободан и аутентичан, да јесте личност, да може да буде Бог. Али све то по цену да уметност уништи сопствени медијум и унутрашњу структуру.

Х. Маркузе²⁴ је писао: „Верујем да данашња аутентична авангарда нису они који очајнички покушавају да произведу одсутност Облика... већ пре они који не узмичу од нужности Облика већ налазе нову реч, слику и звук, који могу „схватити“ стварност као што је једино уметност може схватити и – негирати је“.²⁵ Може ли се можда рећи да је икона, схваћена на прави начин, реч и слика која схвата стварност и негира је (у смислу неприхватања њеног садашњег стања) не укидајући Облик, већ дајући му вечну и непролазну вредност. Икона не уништава овај свет него нуди његово преображење. Човек и предмет иконе нису робови објективног времена, нису одређени друштвеним струјањима, нису трагично побуњени против историјских оквира и околности или природног поретка овога света, већ су апсолутно слободни будући да постоје у заједници љубави Бога, света и човека где је љубав Божија та која даје вечно и аутентично посто-

²¹ *Ibid.*, стр. 22-23.

²² Казимир Маљевић (1878-1935), руски сликар и теоретичар уметности, један од представника руске авангарде, оснивач супрематизма, првог система чисто апстрактне сликовне композиције засноване на геометријским фигурама.

²³ Трифуновић Л., *Сликашки њавци 20. века*, Просвета, Београд, 1994, стр. 22.

²⁴ Херберт Маркузе (1898-1979), немачки политички филозоф и теоретичар друштва, развио облик неомарксизма који се заснивао на Хегелу и Фројду.

²⁵ Трифуновић Л., *Сликашки њавци 20. века*, Просвета, Београд, 1994, стр. 23.

јање слободно од било какве нужности, ограничености и условљености. Павле Евдокимов пише:

„Апстрактна уметност у свом врхунском остварењу поново налази слободу, неопорочену никаквом предвиђеном и академском формом. Спољашња форма, она фигуративна, је разрушена, али приступ унутарњој форми, носитељки тајне поруке, затвара ангео с огњеним мачем. Пут ће се отворити само кроз крштење од Духа Светога, а то је смрт уметности и њено васкрсење, њен препород у епифанијску уметност чији је врховни израз икона.“²⁶

О аутентичности и слободи

Модерна уметност је теологе и иконописце XX века навела да размишљају о томе како би требало да изгледа православна икона данас, колико је уметност иконе отворена и слободна и колико је то била у прошлости. Црква и њено богословље несумњиво потребују органски раст.²⁷ Оне не могу остварити свој циљ ако таворе у непокретном положају. Исто важи и за икону. И теологија и икона морају бити увек нове, живе, иначе им прети опасност од конзервативизма. Али шта је органски раст? Управо стваралачко понављање постојећег, што нам јасно говори историја Цркве. Не копирање, већ креативно усвајање и изражавање Предања у контексту одређене епохе. У иконопису то значи сликање истих светих ликова и догађаја онако како их иконописац одређеног времена доживљава у ехаристијској заједници. Као што је истинско богословље жива реч рођена из искуства познања Бога, реч која се увек наново проживљава и увек је свежа и нова, али никад измењена, тако и икона мора увек наново да се ствара, или боље рећи открива, кроз подвиг и борбу, а да се не одступи од њене суштине. Скретања и оклизнућа су некада једва приметна, али као што је познато, и најмање скретање са правог пута у крајњој линији одводи далеко од циља.

Да тај пут није ни мало једноставан потврђује отац Софроније Сахаров који вели да се „они који су поверовали у Христа налазе у мукама стваралачког усвајања датог откривења“.²⁸ Плод тих мука је аутентично постојање. Шта значи аутентично? Истинито, изворно, веродостојно, непатворено. „Живимо на периферији свога бића“, рекао је један мислилац, у сталном питању ко смо, где је наша суштина, наша истина, какав је смисао нашег постојања. Апостол Павле то објашњава на следећи начин: „У Њему (Христу) нас изабра (Бог) прије постања свијета да будемо свети и непорочни пред Њим, у љубави, предодредивши нас себи на усиновљење кроз Исуса Христа... обзнанивши нам тајну воље своје /.../ да се све састави у Христа, оно што је на небу и што је на земљи...“²⁹ и „да будемо

²⁶ Евдокимов П., *Луда љубав Божија*, Манастир Хиландар, 1993, стр. 89.

²⁷ Еф. 4, 13-16.

²⁸ Архимандрит Сахаров С., „Путеви богословске аскезе“, *Исѣина – часопис Еѣархије далмаѣинске*, 9-11/2004, стр. 200.

²⁹ Еф. 1, 3-14.

истински у љубави да у свему узрастемо у Онога који је глава – Христос“.³⁰ Христос је центар и извор нашег бића и створени смо да бисмо у Њему и кроз Њега остварили вољу Божију тј. своје назначење и циљ, а то је светост наша³¹ која је плод заједнице љубави са Оним који је једини свет.

Човек има слободу да изабере жели ли такво постојање. Начин изједначавања своје воље са Божијом, покрет и труд ка њеном испуњењу, борба за биће и слободу јесте хришћански подвиг. Апостол Павле позива: „Одбацимо свако бреме и грех који нас лако заводи, и са стрпљењем хитајмо у подвиг који нам предстоји“.³² Потребно је до крви борити се против греха,³³ јер грех или страст представљају изопачење човекових снага и моћи које су му дате да би достигао заједнице у Богу тј. обожење. Страсти су човеково удаљење и отуђење од аутентичног битовања,³⁴ оне су те које га држе свезаног и ропски потчињеног на периферији његовог сопственог бића. „Подвиг и подвижнички напор пронађени су не зато да би се стекла врлина, као да је она нешто што је споља доспело у нашу природу, већ напротив, да бисмо из себе помоћу подвига истерали противприродне страсти, које су дошле споља (и тако се вратили врлини).“³⁵

Подвиг није само борба „против“, већ, пре свега, борба „за“ очување и преображење човека и свега што он носи у себи – свог његовог искуства, свих његових односа и доживљаја, па је то уједно и борба за друге и за овај свет. Све са чиме се човек сусреће и са чиме општи је могуће ослободити од греха и преобразити благодаћу Божијом. Тако се човек поново показује као сарадник Божији, као уметник који пресаздава и поново именује. Он може изабрати и другачији пут, али, без Бога, сваки пут води у растакање и разбијање, што нам јасно сведочи модерна уметност. За црквеног уметника, дакле, извор аутентичног стваралаштва је борба за аутентично постојање у заједници тела Христовог. Кроз муку стваралачког усвајања откривења и остварења личности, до краја се проживљава истина о бићу, а сва човекова знања и искуства, пролазећи кроз огањ, очишћују се и обликују рађајући аутентичну уметност.

Зато православни уметник нема разлог да, бежећи у прошлост, копира старе обрасце мислећи да на тај начин чува себе од грешке. Тако чинећи он ствара себи један угодан и комфоран простор у коме је ослобођен сваког труда и муке, сваке одговорности и ризика, простор у коме стваралаштво замире. А тешкоће и препреке су изазов, позив, шанса за остварење онога на шта смо позвани. Свети Исак пише:

„Врлине су повезане са скорбима. Онај ко се удаљује од невоља несумњиво се раздваја и од врлина. Уколико желиш врлине, предај се свакој скорби. Јер, невоље рађају смирење... Они који у себи имају живог Господа уопште не желе да буду у покоју...“³⁶

30 Еф. 4, 15.

31 Еф. 4, 24.

32 Јевр. 12, 1.

33 Јевр. 12, 4.

34 Јеромонах Јевтић А., *Аскеџика*, Београд-Србиње-Ваљево, 2002, стр. 91.

35 *Ibid.*, стр. 88.

36 Свети Исак Сирин, *Доброћолоубље*, том 2, Манастир Хиландар, 2000, стр. 492-493.

Православље није таланат који морамо у страху сачувати закопавши га у земљу већ начин живота који мора бити у дијалогу са сваком епохом и донети два, пет или десет таланата. Свако самозатварање је одсецање од животних сокова и води у труљење и мртвило.

Са друге стране, олако схваћена потреба за аутентичним стваралаштвом, може довести до неозбиљног и површног стварања које недостатак озбиљности, вештине и знања, оправдава слободом, што није ретка појава у савременој уметности. Међутим, стицање праве стваралачке слободе је напорно и захтева зрелост и одговорност. „Сликаство никад није било нити ће бити резултат доколице, случаја, ината и самовоље; оно је увек било и остаће озбиљан, тежак и одговоран посао.“³⁷ Колико више то важи за икону.

Ипак, треба рећи, да само знање, у смислу изучавања различитих епоха и школа иконописа, техника и технологија, које је иконописцу потребно (мада не и неопходно), односно искључиво сабирање информација, размишљање и домишљање не могу створити аутентичну икону, као што не стварају ни аутентично богословље. Извор аутентичног богословља, па тако и иконе, јесте већ поменуто искуство, што значи да ум никако није искључен јер искуство обухвата читаво човеково биће. Интересантан је можда један пример из световног сликарства. Када је сликар А. А. Иванов, после двадесет година размишљања и дописивања са масом филозофа, теолога, историчара, научника, коначно створио своје чувено дело „Христос се јавља народу“, оно је примљено са учтивом равнодушношћу...³⁸

Проблем могу бити и усиљени покушаји остваривања стваралачке слободе, међутим, оно дело чији је циљ да по сваку цену буде „савремено“ и „изражајно“ представља промашај. С. Ренак коментаришући уметничке правце XX века проницљиво закључује: „У манији уметника да се покажу као новатори, као вођи другима, има много самообмане услед сујете“.³⁹ Савременост и изражајност нису нешто што треба постићи, они морају доћи из дубине човековог бића као плод аутентичног личног доживљаја и искуства који се не смеју разумети површно и олако. За иконописца то је, пре свега, искуство крста и васкрсења, подвижничко и светотајинско.

Иконописац би требало да, као добри домаћин, „износи из своје ризнице старо и ново“,⁴⁰ из ризнице у коју је претходно похранио благо разноврсног искуства, на првом месту литургијског живота и личног подвига, а затим универзалног сликарског језика⁴¹ и специфичног језика иконе који су нам као путоказ и смерницу оставили свети иконописци Цркве.⁴²

37 Трифуновић Л., *Сликарски правци 20. века*, Београд, 1994, стр. 150.

38 Др Васић П., *Увод у ликовне уметности*, Београд, 1988, стр. 19-20.

39 Ренак С., *Айоло*, Општа историја ликовних уметности, Београд, 1990, стр. 486.

40 Мт. 13, 52.

41 „За уметника је суштинско да за полазну тачку има потпуно и исцрпно знање и компетентност у „световном“ сликарству. Познато је да су они који су се увежбавали у иконографији пролазили дуго и напорно „изучавање“ композиција пејсажа и портрета, пре него што су се посветили сликању икона. Они су врло добро познавали тајне уметности и сликарства и практиковали су ову уметност са нарочитим усрђем, пре него што су се потчинили правилима иконографије“ – Христо Јанарас, *Слобода морала*, Крагујевац, 2007, стр. 155.

42 Потребно је подредити „самовољно индивидуално просуђивање утврђеном иконографском обрасцу који извире из подвижничког искуства ранијих учитеља уметности у

Уметност XX века, покушавајући да оствари апсолутну слободу, завршава у анархији индивидуализма. Право на слободан израз претворило се у право на самовољан израз, што је довело до стварања херметичког дела које није у стању да успостави комуникацију са својом средином.⁴³ Будући да стварамо икону у овом времену, не треба пренебрегавати могућност таквих утицаја и на црквену уметност. Ова опасност је реална колико и опасност од конзервативизма и неостваривања односа са светом услед страха од било какве промене и слободе.

Слобода према хришћанском схватању јесте слобода од егоцентричне индивидуалности ради остваривања своје личне посебности која је могућа једино кроз љубавни однос са Богом и ближњима.⁴⁴ Иконописац тежи да се ослободи својих самообмана да би у заједници са Богом и браћом могао истинито да изрази искуство Будућег века. Његова одговорност је велика. Као што је аутентично хришћанско живљење неодвојиво од појма слободе тако и црквена уметност непрестано пред човека који је ствара поставља захтев за слободом. То је слобода која се са напором и постепено задобија сразмерно личном освајању унутрашње слободе благодаћу Духа Светога „јер где је Дух Господњи ту је слобода“.⁴⁵ Слобода не сме да се глуми јер је тада лажна и рађа лажно стваралаштво, површно, без дубине, које оставља утисак, али не носи истину.

Устаљено је мишљење да иконописац нема слободу будући да слика по утврђеним правилима, али то никако не би било у складу са самим хришћанским учењем. Оно што је у икони непроменљиво јесте њен ликовни језик који је формирало вековно искуство Цркве, систем знакова и сигнала који су разумљиви и познати оном ко треба да их прими и који изражавају на најбољи начин оно што је потребно изразити. Сваки ликовни правац је имао свој израз, користећи облик и боју на одређени начин да би остварио своју замисао и свој поглед на свет. Колико га је то изражавало толико га је и ограничавало. У крајњој линији уметник је увек ограничен материјалом и простором. Ограничење није сметња слободи него прилика за њено остварење.

Као што су заповести Божије, нама који још лутамо, смерница и путоказ, тако и језик иконе који смо наследили и који поставља извесна ограничења није ништа друго до путоказ, али и шанса да се оствари слобода и дође до истине.

Интересантан је покрет који се крајем XX века јавља у филмској уметности под називом „Догма 95“ који настоји да успостављањем одређених правила и ограничења, који ствараоцу у многе отежавају стварање, дођу до истине о свету и животу сматрајући да та ограничења воде ка уклањању из процеса стварања свега што је лажно и замагљује истину. Али као доказ да та правила нису крајње мерило нити се истина исцрпљује њима показује је и тврдња једног од оснивача покрета да је могуће и прекршити сва правила па опет снимити Догма-филм.⁴⁶

сагласју са општим искуством Цркве“ – Христо Јанарас, *Слобода морала*, Крагујевац, 2007, стр. 154.

43 Др Васић П., *Увод у ликовне уметности*, Београд, 1988, стр. 149.

44 Јанарас Х., „Црквена аскеза и индивидуално усавршавање“, *Лојос*, Православни богословски факултет БУ, Београд, 2005, стр. 78.

45 2. Кор. 2, 17.

46 www.dogme95.dk

Правила која постоје у икони такође не исцрпљују до краја истину о стварности коју приказују и ономе који је видео Бога лицем к лицу могуће је и да их превазиђе, али ипак она су до данас остала најбољи начин да се искаже реалност Будућег Царства. Питање је хоће ли овај постојећи ликовни језик иконе бити превазиђен у овом нашем веку. Иконописци данас имају велику обавезу да у светлости нових богословских разматрања иконе пруже свој допринос ризници црквене уметности, али и одговорност да употребе искуство савремене уметности која је пробудила многе значајне теме избегавајући опасности и странпутице кроз правилно поимање иконе и њеног језика као и значаја и доприноса уметности овог времена.

О трагању и експерименту

Трагање и експеримент су постале врло важне, али и сувише често употребљаване речи у савременој уметности па су делимично изгубиле своју тежину често постајући изговор за неодговорност уметника према уметности, човеку и свету или једноставно параван за унутрашњу испразност и недостатак снажне идеје водиле или умешности да се замишљено оствари. Може ли се говорити о експерименту или трагању у уметности иконе? Експеримент означава поигравање са различитим елементима у покушају остваривања одређеног циља али уз неизвесност хоће ли тај циљ бити остварен. Експеримент никада није довршено дело већ само покушај дела. „Како можете експериментисати у уметности?“ – пита се један чувени руски уметник – „Направити екскурс и видети у шта ће се претворити? Али ако он не проради, онда нема ништа што би се ту могло видети изузев личног неуспеха особе која није остварила намеру“.⁴⁷ За икону ту настаје велики проблем јер, уколико не остварује свој циљ, она лажно проповеда. Експеримент је најчешће везан за ликовни језик или средства и ефекте који изражавају аутора, међутим није добро да се икона усмери ка унутрашњем свету свог аутора или ка самој себи па да уместо еклисијалне и есхатолошке постане психолошка и ликовна чињеница. Она треба да носи печат свог аутора, али мора да превазиђе његов индивидуализам. Она потребује ликовност, али не сме да постане средство за изражавање ликовности. Све то треба да се узведе ка њој да би у њој стекло своје назначење.

Уметничко и лично трагање је потребно уметнику иконописцу, али треба да остане у његовој клијети док не изнедри зрело и одговорно дело које може да понуди Цркви. Свети Оци су дуго водили борбу пре него што би нешто рекли или написали. Богословље не познаје експерименте, само лични напор да се урони у тајну Цркве и из њених дубина изнесе спасоносна и истинита реч. Многи су на тај напор позвани али мало их је који желе да га пригрле. Стварање било које врсте никада није било површно и лако. Црквеној заједници се не могу износити претпоставке и нагађања и проглашавати критеријумом црквене уметности при чему треба поставити и питање ко је, и на који начин, меродаван и у стању да разликује жито од кукоља црквене уметности да не би дошло до забуне. „Лоша

⁴⁷ Тарковски А., *Вајање у времену*, Уметничка дружина Аноним, 1999, стр. 95.

навика погрешног узимања метонима за откриће, метафоре за доказ, гужве речи за веродостојно знање и некога за генија – то је зло које је са нама од када смо рођени“,⁴⁸ саркастично примећује Пол Валери у свом „Уводу у систем Леонарда да Винчија“.

Икона јесте богословље. Свети Оци су богословствујући са огромном пажњом водили рачуна о свакој речи. У богословљу нема ничег случајног или олако изреченог. Кроз историју Цркве видимо да постоји једно апостолско предање које је непроменљиво, али пролази кроз жив органски раст. Сваки хришћанин треба да пролази сличан пут – да кроз живот усваја, разумева и узраста у богопознању. Свети Василије Велики вели : „Оно схватање о Богу које сам добио од моје блажене мајке и бабе ми Макрине, то схватање које је порасло, имао сам и имам у себи. Јер и кад ми се сазнање развијало ја нисам мењао једну мисао за другу него сам само усавршио оне зачетке које су ми оне предале. Јер као што оно што узраста постаје од малог веће, али остаје истоветно себи, јер не мења свој род, него се узрастањем усавршава, тако сматрам да је и у мени оно исто сазнање порасло напредовањем... Све оно што сам говорио о вери сагласно је међусобно и складно, једино што се, као што рекох, може приметити на томе извесни пораст напредовањем, што опет није промена од горег на боље, него допуна онога што је недостајало, кроз додавање знања“ (Писмо 223, 3-5).⁴⁹ Видимо да се у богословљу Светог Василија, по његовим речима не ради о експериментисању и „трагању“, већ о усавршавању и продубљивању онога што је исправном вером и аутентичним црквеним животом похрањено у њега. Прво што је хришћанину иконописцу неопходно је да постави добар темељ на чврстом тлу да оно што гради не би пропало,⁵⁰ а затим да полако и истрајно осваја непрегледне просторе слободе у Духу Светом, чиме ће његово дело имати могућност да буде ново и свеже и допуни богату ризницу црквеног предања. Онај ко жели да богословствује, било речју или сликом, треба да истроши себе тражећи Духа Светога јер, по речима великог аве Антонија, ко добије Духа, откриће му се велике тајне: у њему ће обитавати даноноћно радост небеска, нестаће страха од људи и зверова, и у овом пропадљивом телу биће као онај који се већ налази у Царству Божијем. Из трагања за Духом и за стицањем Духа, које собом обухвата, преображава и усмерава и сва друга трагања, рађа се најаутентичније стваралаштво које може бити мање или више уметност, али је увек на правом путу и има шансу да то постане.

О аскетској димензији иконе

Човек још од пада носи у себи немир ускомешаних страсти и унутрашњих противречности истовремено осећајући празнину која га изједа и нагриза. Плаши га мрак његових сопствених бездана, а други му је претња и пакао. Вид му је замагљен незнањем и маштањем и у недостатку јасног виђења, он нагађа, умишља, конструише, преувеличава, ниподаштава, пројектује, скрива се, бежи, на-

⁴⁸ *Ibid.*, стр. 96.

⁴⁹ Цитирано из Јеромонах Јевтић А., *Патрологија*, друга свеска, Београд, 1984.

⁵⁰ Мт. 7, 24-27.

пада. Он живи у немиру и очајнички му је потребан мир. Модерна уметност у оном облику који је искрено загладан у стање човека, болно је констатовала ову стварност не знајући излаз, не нудећи решење. Човечанство се лагано распада, растаче, стреми ка ништавилу, поручује она својим делима. Можда му је више него икад потребна икона која сабира, саставља, исцељује (чини целовитим), узводи јединству и пуноћи.

Одувек је икона носила један дубок мир и ни данас не сме да га изгуби. То није мир доколице и досаде нити мир коме се жртвује личност услед очајничке потребе за њим. То није мир испуњен samozадовољством и равнодушношћу према судбини света и човека. То је дубок есхатолошки мир прожет огњеном љубављу према човеку и истрајним дуготрпљењем према њему и његовим слабостима јер „Бог се неће раскајати за своје дарове и призивање“.⁵¹ Он стоји на вратима и куца,⁵² пажљиво, ненаметљиво, брижно. Нема ту никакве еуфорије већ тихе и непоколебиве радости која се више не може одузети. Начин сликања иконе је такав да узводи том миру – композиција, миран и јасан ток линије цртежа, складност боја. Нема ту разбијених композиција, линија нервозног и испрекиданог тока, заморног колористичког ватромета. Све је складно и јасно. Иконописац обуздава сопствени немир да га не би унео у слику Царства где влада мир који превазилази сваки ум.⁵³

Икона не носи немир, као ни агонију и очајање. Агоније нема ни на икони Христовог распећа иако је то најтрагичнији догађај у историји, јер га посматрамо из перспективе Васкрсења. Егзистенцијални страх од смрти и самоће, дезоријентисаност и очај, иако су наше искуство, не могу бити део иконе јер су последица палости човека и његове одвојености од Бога. Насликани светитељ је у савршеној заједници љубави са Богом, а савршена љубав изгони страх.⁵⁴ У Будућем Царству смрт је побеђена као и све њене последице – страх, немир, бол. Икона мора бити сведок те победе и не само сведок него и носилац предукуса те победе, благодатних енергија Божијих. Она би требало да поручи човеку да ће доћи дан када страха и бола више бити неће. Есхатон није вечност овога света оваквог какав је, јер би то било „мука духу“. Есхатон је вечност исцељеног и преображеног света кога је Дух Свети ослободио ограничења природе да не би остао затворен у њој.

Сликаство иконе није ни досадно и мртво сликарство. Унутар чврстих композиција и јасних контура које обезбеђују стабилност и непоколебивост преображеног света, указујући да нема више претње смрти, јер се човек сједињен са Богом у Христу никада више неће од њега раздвојити, унутар тог мирног, јасног и стабилног цртежа, ври енергија живота. Хришћански мир није гашење свих животних енергија и њихово утапање у мору ништавила већ „вечно стајајуће кретање“, вечни живот који је плод благодатних енергија божанских. Отуда осветљења или бар завршне акценте на икони, који симболишу ту животворну енергију која прожима човека дајући му вечно постојање у љубави и

⁵¹ Рим. 11, 29.

⁵² Откр. 3, 20.

⁵³ Фил. 4, 7.

⁵⁴ 1. Јн. 4, 18.

радости заједнице са Богом, иконописац слика оштрим, јасним, одлучним потезима који носе асоцијацију мушкости и енергије.⁵⁵ Ти потези не би требало да буду замрљани и недефинисани јер се светлост, односно божанска енергија коју симболишу, не помаља из тварне природе нити се из ње раскрива већ је потпуно онтолошки различита од ње, али је снажно прожима несливено и нераздељиво. Несливено и нераздељиво у смислу да се она од човека неће никада одвојити, да је обожењем постала његова, али да је и даље неизмењено енергија Тројичног Бога.

Посланица Јеврејима нам даје следећи опис Речи Божије: „Ријеч је Божија жива и дјелотворна, оштрија од сваког двосјекла мача и продире све до раздиобе душе и духа...“ (Јевр. 4, 12). Реч Божија је, по речима архимандрита Софронија Сахарова, „нестворена божанствена светлост, енергија Великог Свемогућег Створца Бога“,⁵⁶ па претходни опис можемо применити и на нетварну светлост коју сликамо на икони и потврдити да је она жива, силна и оштра. Ту живост, снагу и оштрину она не би смела да изгуби. Онда када их је губила нестајало је и иконе, а њено место су заузимале религиозне слике.

Оно што икона такође не сме да изгуби је њена аскетска димензија. „Неопходно је да се искуство преображења повеже са искуством крста да не би било схваћено у једном позитивистичком духу попут оног које постоји у источњачким религијама.“⁵⁷ Икона која је лишена аскетског искуства нуди нам привид преображења, као да нема стварног, личног и слободног, учешћа човека у том преображају – јер подвиг јесте човеково „да“ на Божији призив, израз његове слободе – и одаје утисак споља измењеног човека чије су дубине и даље неосветљене и тајновите, и као такве, извор потенцијалне опасности или, да не идемо тако далеко, места неистражена и затворена, неспремна да прихвате благодат Божију па заједница са Богом није потпуна и апсолутно ослобађајућа, свепрожимајућа и истински васпостављајућа, већ површна и непотпуна, а ако није потпуна онда није ни стварна.

Да би икона имала аскетску димензију неопходно је да сам иконописац има искуство црквеног подвига. Сликари слика оно што носи у дубинама свога срца чак и ако то не жели. И поред све добре намере може му се догодити оно што и Бодљикавцу из филма „Сталкер“ Андреја Тарковског, који одлази у Зону да би нашао необичну собу у којој се испуњава најдубља и најјача жеља човекова не би ли вратио у живот брата који је убијен. По повратку кући Бодљикавац схвата да је постао баснословно богат...

55 Проблемом линија бавио се М. Борисављевић који је анализирао њихове различите врсте. Он линијама поред геометријских додаје и асоцијативне особине – водоравна представља мир, одмор, благостање, лако таласаста нежност, благодат, женскост, дубље таласаста јаку емоцију и узбуђеност, испупчена енергију, вољу, отпор итд. Иако је неоспорно да одређени геометријски облици изазивају одређене емоције многи истраживачи сматрају да се не може говорити о строгим класификацијама. – видети Др Васић П., *Увод у ликовне уметности*, Београд, 1988, стр. 47-54.

56 Софроније Сахаров, *Старац Силуан*, манастир Хиландар, 1994, 192-193.

57 Митр. Зизиулас Ј., „Икуменски старац Свети Силуан Атонски“, *Видослов*, Преображењски број, година VIII- 2001, стр. 36.

Свети Оци су добро познавали ову истину о човековом бићу па је њихов подвиг почињао спуштањем у дубине сопствених бездана ради спознаје самога себе јер „онај који је видео свој грех, већи је од оног ко је видео анђеле“⁵⁸ и „Нико не може знати Бога ако најпре није упознао себе“.⁵⁹ Падом, човекове са знајне моћи су замаглене незнањем и маштањем, и потребно им је очишћење и исцељење.⁶⁰ Уколико око срца није чисто, оно што види може бити обмана. Иконописац посебно мора бити тога свестан, као онај који настоји да види и изобрази оно што ће се тек видети, да не би неприметно нудио себе, а не Христа, своју визију раја, а не Будуће Царство. Свети Исак Сиријски вели: „Желиш ли да твоје срце постане стечиште тајни новог света, гледај да се најпре богатиш телесним службама: постом, бдењем, служењем, подвизавањем, стрпљењем, сасецањем узнемирујућих злих помисли... јер овакво деловање и будност про чишћују распаљени ум и чине га боговидним“.⁶¹

Поседујући извештај, али још увек недовољан, духовни опит, иконописац може доћи у искушење да празнине у свом опиту надомести властитим умом и тада пада у маштање. Он почиње да гради своје виђење стварности, више бринући о хармоничности свог дела него о његовој сагласности са стварном истином бића. Може му се догодити да толико заволи своју творевину, идентификује се са њом и учаури у њу да никада не достигне истинско сагледавање.⁶² Сагледавања која се досегну искључиво напором разума нису права, већ умишљена. Корен овог искушења је гордост која доводи човека у стање затворености за дејство Божанске благодати.⁶³ Неопходно је, стога, стицати смирење и чистити ум од маштања помоћу покајања и молитве, поседовати један аскетски етос⁶⁴ који подразумева превазилажење самога себе, сваке безизлазне опсесије, егоцентричности и самодовољности, очишћење⁶⁵ од свега што није љубав, што онемогућава остварење личности у свој њеној посебности и пуноћи. Покајање је, управо, бунт против себе самога и својих самообмана. Свети Дијадок Фотички каже: „Никоме Бог не даје харизму те-

⁵⁸ *Доброшљубље*, том 5, цитирано у П. Евдокимов, *Љубав Божија*, Манастир Хиландар, 1993, стр. 38.

⁵⁹ Свети Исак, *Изреке*, 50, цитирано у П. Евдокимов, *Љубав Божија*, Манастир Хиландар, 1993, стр. 38.

⁶⁰ Мајендорф Ј., „Слободна воља по Светом Максиму Исповеднику“, *Беседа*, књига 2, 1992.

⁶¹ Јанарас Х., „Црквена аскеза и индивидуално усавршавање“, Логос, Православни богословски факултет БУ, Београд, 2005, стр. 83.

⁶² Архимандрит Софроније, *Сшарац Силуан*, Манастир Хиландар, 2004, стр. 144.

⁶³ *Ibid.*, стр. 151.

⁶⁴ „Тај прилаз (праузору) захтева поковање индивидуалних отпора – сентимената, естетских емоција и интелектуалног уздицања индивидуе – како би се ослободио потенцијал за лични однос и учествовање. Обличје иконографског дела нам, у својој почетној тачки, помаже да превазиђемо индивидуални начин посматрања ствари и да учинимо лични прелазак ка ипостаси онога што је описано. Тај прелазак је супротстављен начину на који се (ствари) иначе јављају“ – Христо Јанарас, *Слобода морала*, Крагујевац, 2007, стр. 154.

⁶⁵ „Очистите себе од сваке нечистоте тела и духа, творећи светињу у страху Божијем“ (2. Кор. 7, 1).

ологије“ – а икону можемо сматрати богословљем – „ако човек сам не припреми себе.“⁶⁶

Што је иконописац слободнији од егоизма и индивидуализма (личним аскетским трудом), што је смирености, то је отворенији за примање Духа Светога кроз Литургију и за виђење лика Божијег и истине будућег века, те је његова икона истинитија. У светлости Духа созрцавамо Икону Бога Оца тј. Сина који се оваплотио и који је Земља Живих коју ишчекујемо и изображавамо. Истинско сагледавање је дар Божији и не зависи искључиво од људске воље. Човек је тај који, кроз труд и подвиг, ослобађа и отвара себе за благодат Божију, кроз молитву чезне за њом и тражи је, а Бог је тај који дарује. Тај дар је скупocen и преподобни Исак Сирин каже:

„Уколико пред Богом чиниш добро и он ти да дар, умоли га да ти дарује и умеће да се смириш онолико колико ти приличи, или да ти да стражара над њим или да ти га узме како ти не би био узрок погибљи. Јер није за све корисно да чувају богатство.“⁶⁷

Да ли нека икона представља истинско сагледавање или је далеко од њега је питање које треба прво себи да постави сам иконописац - „А сваки нека испита своје дело...“⁶⁸ – уколико је одговоран према Богу и Цркви, јер његово дело не изражава његову индивидуалну духовност или уметничко замишљање већ ехаристијско искуство Цркве. Стога, то исто искуство Цркве је и огањ кроз који су пролазили свети догмати и кроз који пролази и уметност Цркве, огањ који спаљује све нечисто и лажно. „Свакије ће се дјело огњем испитати какво је“.⁶⁹

Закључак

Јасно је да је аутентична и истинита икона неопходна Цркви и та потреба отвара велико поље истраживања, како богословског тако и ликовног, које захтева вредне посленике који ће га обрађивати, с највећом пажњом и преданошћу, и проналазити не само одговоре на постојећа питања већ и чворове које тек треба развезати избегавајући тако опасност стварања затворених система и отварајући пут ка дубљем схватању и аутентичнијем стварању иконе.

Све оно што смо до сада рекли води нас до закључка да би уметност иконе, данас и у било које друго доба, требало да буде:

Отворена за промене и ушлицаје који је обогаћују и усавршавају јер је неопходно да се, попут богословља, развија и расте будући да је жива и искуствена, слободна и духоносна. То укључује заинтересованост за живот и потребе савременог човека и његове покушаје да разреши проблеме који га притискају, што најбоље показује његова уметност, као и способност да се препознају, приме и преобразе сва вредна искуства која та уметност носи.

66 Свети Дијадок Фотички, *Гносичке главе*, 66.

67 Свети Исак Сирин, *Доброшљубље*, други том, Манастир Хиландар, 2000, стр. 492.

68 Гал. 6, 4.

69 1. Кор. 3, 13.

Веома њажљива према ономе што прима јер је њен циљ да изобрази стварност Будућег века чиме остварује своју пророчку службу и не сме се, стога, показати као лажна. То захтева од иконописца подвижничко-светотајински живот у Цркви да би он стекао духовни вид и расуђивање да разликује духове тј. да расуди шта треба да прима, а шта да одбацује као странпутицу.

Довољно јака и утврђена на чврстим темељима да преобрази те утицаје, а не да она буде њима преображена јер то значи њен нестанак. То подразумева утврђеност у вери, богословско знање и разумевање као плод живог учешћа у животу Цркве и способност стваралачког сабирања и сажимања.

Икона је место сусрета и заједнице, лепота која ће спасити свет, сведок стварности будућег Царства и јасно је да Црква не сме да је изгуби ни по коју цену. Страдања бранитеља икона у време иконоборачке кризе показују колико је она за тадашње хришћане била важна и неопходна. Не смемо дозволити да данас, када нема таквих прогона, икона буде угрожена нашим немаром, незаинтересованошћу или површношћу.

THE ETHOS OF ICON AND MODERN TIMES ART

Irina Radosavljević

Summary: *The renewal of interest for orthodox iconography has happened in the period of breaking up of art with its old ideals, in the time of birth of new, modern art that brought new artistic solutions and new philosophical questions. In this work, our concern will be to perceive the place and meaning of icon in that new environment, to observe similarities and differences of orthodox iconography and modern painting, to discuss issues like freedom and authenticity in iconography, and to ask: what is it that makes an icon to be an icon and when does it cease to be an icon.*

Key words: *orthodox icon, modern art, Church, theology, authenticity, freedom*

ЦРКВА СВЕТОГ НИКОЛАЈА У ЕЧКИ

др Љиљана Фијат
Војвођанска банка а.д.
Нови Сад

Ајсџракић: Српска православна црква у Ечки је један од најстаријих сачуваних сџоменика кулџуре у Банату. Смиџра се да су је изџрадили Срби 1711. године, након велике сеобе и еџзодуса из Србије 1690. године. Црква је посвећена Св. Николају, па је црквена слава 9. маја по старом или 22. маја по новом календару. У ориџиналу је сачуван само двосливни кров од шиндре. Кров звоника је, џакође, покривен шиндром, а урађен је у барокном стиљу, па џредсџавља раритет, јер није уобичајено у црквеној архиџекџури да се нови облици покривају старим материјалима. У цркви се налази део старог иконостаса из 1744. године, рад Негелџка Поџовића Шербана, чијим је делима обележена еџоха сликарског стваралаштва на џериџорији Тамишког Баната. Иконостас је добро очуван и налази се делимично и у Музеју у Зрењанину. У цркви се чува и иконостас у барокној резбарији, који је сликао Теодор Поџовић 1786. године. Црквени дарови поџицу из различитих џериода, а од посебне значаја је неколико старих србуља. С обзиром на велики кулџурно – иџторијски значај, решењем власџи 1948. године црква је стављена под зашџиџћу државе, а 1981. године џроглашена је оџџџенародним добром.

Кључне речи: Ечка, црква, Св. Николај, кулџурно-иџторијски значај, сџомен 1711. године

„Негде мора бити лепшег живота, ведрине, догађаја, што се сливају као чисти и хладни, пријатни, пенушави слапови. Одселити се треба зато, отићи некуда, смирити се негде, на нечем чистом, бистром глатком као што је површина дубоких, горских језера. Живети по својој вољи, без ове страшне збрке, идући за својим животом, за који се беше родио. Идући нечем ванредном, што је, као и небо, осећао да све покрива.“

(Црњански, М.: 2004, *Сеобе*, стр. 187.)

Увод

Због ратних пустошења мало се података сачувало, па је историја насеља Ечка до средњег века оскудна. Сматра се да је село са неколико десетина кућа настало у XII веку, у време турске владавине. Поуздано се зна да је Ечка крајем средњег века била у области Торонталске жупаније. Године 1439. је ушла у састав бечејског властелинства, кад је деспот Ђурађ Бранковић држао Бечкерек и Бечеј. Ечка се као српско насеље у Банату помиње у Крушевском поменику

1660-6. године, и то под именом Хечка. Ово име се задржало до половине XVII века. Декретом цара Карла III из 1718. године, Ечка, заједно са другим околним селима, улази у састав Бечкеречког дистрикта. Године 1781. спахија Лазар Лукач, родом Јерменин, купио је овај посед од Хазбуршког двора за 217.000 форинти и добио уједно племство са предикатом „де Естка“.¹ Срби су, после Словака, били најстарији становници Ечке. До организоване колонизације у Банату,² у Ечки су живели већином Срби придошли у XV веку и за време Велике сеобе 1690. године, под Арсенијем Чарнојевићем, а касније Арсенијем IV Јовановићем-Шакабендом. Сматра се да је овде била српска парохија јер су ечански Срби имали своју цркву и свештеника пре него што је Лазар купио спахилук. Ово се види и по гробовима око цркве, са једва читљивим писмом.

Српска православна црква је посвећена Светом Николају³ и један је од најстаријих сачуваних споменика културе у Банату. Време зидања цркве није тачно утврђено, али се рачуна да је могуће да је богомоља подигнута 1711. година. Овај храм је потресне скромности и сугестивно подсећа на амбијент и атмосферу романа *Сеобе* Милоша Црњанског.

Српска православна црква

Црква Светог Николаја се налази у Београдској улици и најстарији је грађевински објект у селу. Београдска улица је била центар насеља у којем су живели Срби, па се, и до данашњих дана, за њу задржао назив „српски сокак“. Време зидања цркве није тачно утврђено. Претпоставља се да је црква подигнута 1711. године, на основу натписа „Спомен 1711. године“, који се налази на старом иконостасу. Овај иконостас се налазио прикован над Крстионицом све до 1883. године, када је црква реконструисана. Данас се део старог иконостаса Царске двери, са представом Благовести и записом 1744 (године) и Ше(р)бан зуграф Поп(о)в(и)ћ (сликара) налазе у градском музеју у Зрењанину. Недељко Поповић Шербан је својим делима обележио епоху сликарског стваралаштва на територији Тамишког Баната. У Музеју су и део фриза од две плоче са по пет апостола.

Првобитни изглед српске православне цркве је непознат, али се претпоставља да је била нижа и ужа од садашње. Зидана је од набоја и бусења и била је облепљена блатом и споља и изнутра. Могуће је да је грађена по узору на цркве

1 Ђоровић, В. наводи да је породица Лазар добила, у периоду од 1804. до 1815. године, племство и назив „гроф д'Ечка“ на основу заслуга на бојном пољу Михајла, сина Лазара Лукача, који је погинуо у ратовима са Наполеоном [видети 4, стр. 21.].

2 Колонизација Баната је започета у време аустријског цара Карла III и трајала је скоро 140 година. Банат су населили Швабе из Баварске, Немци са Рајне, Мозела, Виртеиберга, Хесена, Румуни из Ердеља, Французи и Хелвечије, Бугари, па чак и Шпанци [Ibid., стр. 18.].

3 Никола Мирликијски (грчки: Νικόλαος, Николаос; рођен око 270. године, умро 6. децембра 343. године), познат и као Свети Никола Чудотворац, је био епископ Мире Ликијске у Малој Азији (данашња Турска). Живео је у 4. веку у граду Мира. У хришћанству се поштује као светитељ и чудотворац. Свети Никола је заштитник морепловаца, трговаца, стрелаца, деце, и студената у Грчкој, Русији, Македонији и Србији.

брвнаре, које су се у то време градиле по Србији. Црква се пружа у правцу исток-запад и архитектонски је врло једноставна. Западна страна цркве одаје утисак барокне, док остале стране здања остављају утисак старе црквене грађевине. Од певнице даље к олтару и на зидовима до олтара црква је од непечене цигле (черпића), што сведочи о каснијем проширивању цркве. На дограђивање цркве указује и несразмерни однос пропорција првог старог иконостаса и икона, које се налазе на зиду женске преграде. Такође, могуће је да су дашчани свод са хором и звоником дело касније интервенције. Изнад западног зида цркве накнадно је подигнут запат, у опеци.



Црква Св. Николе у Ечки (фотографија: Ервин Газдај)

У оригиналу је сачуван само двосливни кров од шиндре. Кров звоника је, такође, покривен шиндром, а урађен је у барокном стилу, па представља раритет, јер није уобичајено у црквеној архитектури да се нови облици покривају старим материјалима. Црква је једнобродна, са петостраном олтарском апсидом и два мала правоугаона певничка простора, који излазе у поље из равни јужног и северног зида цркве. Изнад припрате, у висини зидова, пет хоризонталних греда чине конструкцију дрвеног пода хора и дрвени скелет звоника. На зидове је ослоњен полуобличасти дашчани свод.

Према попису сликарских и вајарских дела [5, стр. 28.] у цркви се налазе:

- Иконе са старог иконостаса: Исус Христос, Богородица Одигитрија, Јован Претеча, Распеће; део фриза Деисиса са апостолима Петром и Павлом.
- Иконостас, који је сликао Теодор Поповић 1786. године;⁴ начинио га је у укусној барокној резбарији.
- Скол: Символи – Надежде; Вере; Воздержанија; Цјеломудрија.

4 Момировић, М. сматра да је нејасно да ли је нови иконостас, сачињен 42 године након Шербановог, начињен из разлога што је тада подигнута нова црква од бољег материјала, или из тежње за савременом, китњастом и сјајном унутрашњом декорацијом [видети: 7, стр. 14.]

- Престоне иконе: Св. Никола; Богородица са Христом; Исус Христос; Св. Јован Крститељ.
- Двери: Благовести (царске).
- Изнад двери: Св. Ђорђе убија аждају; Нерукотворени образ; Св. Димитрије.
- Централна икона: Крунисање Богородице.
- Апостоли: 12 допојасних фигура (у два реда).
- Пророци: 12 допојасних фигура (у два реда).
- Распеће, Богородица, Јован Богослов.
- Архијерејски трон: Св. Никола.

Црквени дарови потичу из различитих периода. Међу старим богослужбеним књигама ту се налази и неколико старих србуља [1, стр. 64]: Празнични минеј: Божицара Вуковића из 1538. године; Октоих - петогласник Божицара Вујовића из 1573. године; Псалтир са часловцем – Божицара Вујовића (1519-1520. године); Требник (молитвеник) – Јеронима Зогуровића, издат 1570. године у Венецији; Рукописни октоих – из 1827. године, писан на руско-словенском језику; Престоно Јеванђеље – штампано у Москви 1741. године, а даровано цркви у Ечки 1744. године. Постоји још одређен број црквених књига штампаних од 1784. до 1854. године.

У порти уз зидове цркве налазе се спомен обележја посвећена свештеницима који су службовали у Ечки: Јефтимију Јовановићу (1772.), Лазару Матејевићу (1772.), Јовану Мишковићу (1799.), Христифору Симеуновићу (1809.) и Дмитру Саран (1767.), за кога се претпоставља да је био сеоски кнез.

Да не би постали Лазарови кметови, многи Срби су напустили своје поседе у Ечки и отишли у Војну границу, понајвише у Ченту 1783/1784. године.⁵ У Ечки је остало 40–50 српских кућа. С обзиром на то да су многе куће остале пуне и земљишта напуштена, спахија насели Румуне из села Мацедонија код Рудне према Темишвару, а касније је насељавао и Немце, из разних села. Срби су примили Румуне у своју цркву. Свештеници су били и Румуни, а богослужење је вршено на оба језика, наизменично, по недељама. Испрва су Срби држали десну певницу, а Румуни леву, а после обрнуто. Изградњом нове православне цркве, 1855. године (1844-1854), Срби и Румуни и даље имају заједничко богослужење у новој цркви, али су се 1874. године Срби оделили од Румуна⁶ и вратили својој старој цркви, где и данас обављају Божију службу. Нова црква постаје власништво Румуна. Године 1877. Ечка је проглашена за самосталну црквену општину.

С обзиром на велики културно – историјски значај, решењем власти 1948. године црква је стављена под заштиту државе,⁷ а 1981. године проглашена је општенародним добром.⁸ Црква је више пута реконструисана. Рађене су поправке

5 Момировић, М. наводи да набавка 12 минеја руског издања из 1784. године сведочи о добром материјалном стању ечанске цркве, па доводи у питање тачност података о масовном исељавању Срба из Ечке у Ченту [*Ibid.*].

6 Приликом поделе Румуни су исплатили Србима 7.248 форината, Србима је остала једна парохијска сесија, а гробље је остало и до данашњих дана заједничко.

7 Решење број 216 од 11. фебруара 1948. године, број регистра 12, Београд.

8 „Службени лист АПВ“, број 28 од 30.12.1991. године.

кровне конструкције, као и конзерваторски радови у унутрашњости цркве. У црквеној порти подигнута је 1994. године спомен чесма са мермерном плочом на којој су уписана имена њених ктитора. На плацу преко пута цркве подигнута је и нова парохијска кућа.

Закључак

Православна црква Св. Николаја у Ечки је културно добро од великог значаја. Ускоро ће се обележити 300 година од изградње овог споменика културе; истовремено, то ће бити и подсећање на Велику сеобу Срба, и то не само на прелазак из једног места у друго, већ на велика људска кретања уопште.

Литература:

1. Антов, А. (1998): *Сеоске и салашарске цркве у Војводини, Едиција културно-историјска баштина Војводине (ИВХ књиџа)*, „Црква Светог Николаја у Ечки“, КИД ПЧЕСА, Нови Сад.
2. Библиотека посебна издања, књига број 20 (1995): *Велики Бечкерек, Петровград и Зрењанин*, Зрењанин.
3. Црњански, М. (2004): *Сеобе*, Школска књига, Нови Сад.
4. Ђоровић, В. (1986): *Монографија Ечке 1711-1986.*, ГРО „Будућност“.
5. Друштво музејских радника Војводине, секција историчара уметности (1981): *Попис сликарских и вајарских дела у друштвеном поседу и приватној својини на подручју Баната*, Нови Сад.
6. Ердељановић, Ј. (1992): *Срби у Банату*, Матица српска „Прометеј“, Нови Сад.
7. Милошевић, М., Момировић, П. (1957): *Грађа за проучавање споменика културе Војводине*, „Црква у Ечки“, Завод за заштиту и научно проучавање споменика културе Аутономне Покрајине Војводине, Нови Сад.
8. Поповић, Ј. Д. (1967): *Срби у Војводини, књиџа прва*, Матица српска, Нови Сад.
9. Шимшић, А. (1998): *Сеоске и салашарске цркве у Војводини, Едиција културно-историјска баштина Војводине (ИВХ књиџа)*, „Историјат градње и рестаурације цркве Светог Николе у Ечки“, КИД ПЧЕСА, Нови Сад.
10. Шимшић, А. (2000): *Сеоске цркве и тробља у Војводини*, „Спомен обележја у порти цркве Свети Никола у Ечки“, КИД ПЧЕСА, Нови Сад.

CHURCH OF SAINT NICHOLAS IN EČKA

Ljiljana Fijat
Ph.D. of Economics,
Vojvodjanska banka Ltd. Novi Sad

Abstract: *Serbian Orthodox Church in Ečka is one of the oldest preserved cultural monuments in Banat. It is considered that it was built in 1711 by Serbs, after a great migration and exodus from Serbia in 1690. The church is dedicated to the Saint Nicholas, and the church's slava is on May 9th according to the old or on May 22nd according to the new calendar. Only the two basin roof of wooden pieces are preserved from the original building. The roof of the belfry is also covered by wooden tiles, and it is done in Baroque style. Therefore it presents a rarity, because it is not common in the church architecture to cover new shapes with old materials. There is a part of the old iconostasis from 1744, the work of Nedeljko Popović Šerban, whose works mark the epoch of painting creation on the territory of Tamiš's Banat. The iconostasis is well preserved and a part of it is in the Museum of Zrenjanin. The iconostasis in Baroque engraving is also kept in the church, and it was painted by Theodor Popović in 1786. The church's gifts originate from different periods, and a few old books are of great importance. Regarding its great cultural and historical significance, the church is under protection of the state according to the Decision of the authorities in 1948, and it is declared as the national estate.*

Key words: *Ečka, church, Saint Nicholas, cultural-historical importance, monument from 1711*

ТЕРАПИЈСКА ПРИМЕНА МАТИЧНИХ ЋЕЛИЈА

Славиша Костић
Вероучишћел
Архиепископије
Београдско-карловачке

***Апстракт:** Циљ овог рада је да укаже на хришћански став у погледу терапијске примене матичних ћелија. Ако је православни став да животи настаје када се оформи зигот, онда је недопустиво клонирање ембрионалних матичних ћелија, коришћење ембриона који никада неће бити усађени у материцу ради циља истраживања, као и стварање хибридних ембриона. На крају рада се указује на дозвољене методе у терапијској примени матичних ћелија.*

***Кључне речи:** матичне ћелије, зигот, клонирање, ембрионалне матичне ћелије, хибридни ембриони*

Када се говори о терапијском коришћењу матичних ћелија, полажу се велике наде у лечење таквих тешких болести попут леукемије, рака, потом тешких облика болести дегенерација мозганог система (нпр. Алцхајмерова болест или Паркинсонова болест), срчаних обољења или дијабетеса... Неки их опет користе у циљу подмлађивања или као врсту допинга. Фармаколошко истраживање које се врши на људским ћелијама се представља као припомоћ терапијској употреби матичних ћелија. Међутим, потребно је да прође читав низ година да би се показали видљиви резултати примене овог метода лечења, јер овај вид терапије још увек представља непознаницу, посебно када до нас пристижу вести о нуспојавама овог лечења.¹ Овде је битно указати на неетички начин коришћења матичних ћелија приликом терапеутског клонирања ембрионалних матичних ћелија, што се коси са темељним начелима хришћанске етике.

Шта су то матичне ћелије?

Придев „матична“ долази од речи матица, што значи средиште, односно извор. Због тога можемо рећи да под матичном ћелијом подразумевамо ћелију која је способна да у непрекинутом току умножавања буде извор ћелија које се

¹ Види званични документ Св. Архиепископског Синода Православне Цркве у Америци: *Embryonic Stem Cell Research in the Perspective of Orthodox Christianity* – The Holy Synod of Bishops, 21 Oct, 2001 <http://www.oca.org/Docs.asp?ID=50&SID=12>, као и текст у дневном листу „Политика“ – *Рак уместо вечне младости*, 4. 03. 2010 (<http://www.politika.rs/rubrike/spektar/Nauka/Rak-umesto-vechite-mladosti.lt.html>).

све више диференцирају и специјализују. Те ћелије имају две карактеристике: способност неограниченог (продуженог) самообнављања, и способност да буду извор родитељских ћелија у прелазним стадијумима, од којих произилазе скупови високодиференцираних ћелија.

Ембрионалне матичне ћелије

Зигот је резултат процеса оплодње и то је матична ћелија у највишем смислу речи. Православно гледиште по питању настанка живота указује да он настаје када се створи зигот.² Он има оригинални генетски састав (генетску јединственост) различиту од генетског састава оца и мајке и садржи све информације које су неопходне да би се изградила нова јединка.³ Зигот представља почетну фазу развоја новог организма на једноћелијском нивоу. Затим се зигот дели (сегментира, бразда, цепа) на две ћелије које се зову бластомере (након 30 сати), а затим на четири (након 40 сати), па осам и тако редом. Ембрионалне ћелије или бластомере су тотипотентне (што значи да су ћелије способне за све оно што је потребно накнадном развоју организма) до отприлике 3 дана након оплођења,⁴ након чега следи плурипотетност која траје до 14 дана након оплодње, када ембрион прелази у стање моруле (око 16 ћелија). Неке од тих ћелија ће створити трофобласт (спољашњи састав ембриона, која ће створити постељицу) и ембриобласт (ембрионална унутрашња ћелијска маса). Из ових ћелија ће произаћи она ткива која су састави одраслог организма. Раздобље плурипотетности је врло ограничено, јер се код ембриобласта примећују знакови диференцираности којом започиње изградња три клицина листића: ендодерме, мезодерме и ектодерме. Они су већ дефинисани у трећој недељи развоја. Ћелије ектодерме основа су за развој средишњег и периферног нервног система, а од ћелије мезодерме настаће ћелије крви, ткива крвих жила, срца, коштаног ткива, мишићи, бубрези и слезина. Од ендодерме настају обложна ткива пробавног и дисајног система,

2 Види званични став Синода Атинске Архиепископије – *Cloning of Embryonic Cells* (Press Release 17.08.2000), <http://www.ecclesia.gr/English/EnHolySynod/committees/bioethics/drastriotites/d0002.html>; званични став Православне Цркве у Америци – *Embryonic Stem Cell Research in the Perspective of Orthodox Christianity* (The Holy Synod of Bishops, 21 Oct, 2001), <http://www.oca.org/Docs.asp?ID=50&SID=12>; Fr. Demetrios Demopoulos, "An Eastern Orthodox View of Embryonic Stem Cell Research," *Ethical Issues in Human Stem Cells Research* (Volume III: Religious Perspectives), Rockville, Maryland, June 2000. – http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/past_commissions/nbac_stemcell3.pdf; John Breck, *Sacred Gift of Life* (St. Vladimir's Seminary Press, 1998), стр. 128; John Breck and Lynn Breck, *Stages of Life's Way* (St. Vladimir's Seminary Press 2005), стр. 84. Такође, ово је и званични став Римокатоличке Цркве, која има истоветни став са Православном Црквом у вези примене терапије матичних ћелија. Види *Declaration on the production and the scientific and therapeutic use of human embryonic stem cells*, Vatican City, August 25, 2000. – http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_doc_20000824_cellule-staminali_en.html.

3 Уп. Пс. 139, 16.

4 Треба још нагласити да тотипотентност представља темељни биолошки квалитет и полазишну основу за наставак ембриогенезе.

јетра, гуштерача и други органи. Ћелије које се налазе у свакој од ова три листића још су матичне али не више плурипотентне и називају се мултипотетнима, како би се назначила њихова улога у уобличавању многих врста ткива, према припадајућој врсти клициних листића, али се то не односи на сва ткива.⁵

Терапијско клонирање ембрионалних матичних ћелија

Терапијско клонирање подразумева стварање ембриона; обично се ради о ембрионима створенима фертилизацијом *in vitro*, код којих се у њиховој раној развојној фази (фази бластоцисте) стварају ембрионалне матичне ћелије које имају својство плурипотетности, тј. које имају способност да се развију у све типове ткива и ћелија у људском телу. Након неколико дана унутарња маса ембриона се посебним прецизним техникама усисава и ставља на хранљиву подлогу где се узгаја линија ембрионалних матичних ћелија, којима се у лабораторији манипулише искључиво за развој различитих типова ћелија, ткива и органа, а не за стварање новог организма. Неупотребљиви део ембриона се одбацује и уништава, што значи да се тиме и убија људско биће.⁶ У вези са овом проблематиком постоји и мишљење по коме је допустиво користити ембрионалне матичне ћелије, ограничавајући се на оне ембрионе који никада неће бити усађени у материцу жене, а које су свесно даровали парови у циљу истраживања,⁷ што подупиरे терапијско клонирање ембрионалних матичних ћелија. Такав начин сагледавања целог проблема везаног за матичне ћелије се такође осуђује, јер се њиме на перфидан начин оправдава манипулисање ембрионима у циљу истраживања.⁸

Атинска Архиепископија је категорички осудила терапијско клонирање ембрионалних матичних ћелија у свом званичном документу речима: „Наша Црква изражава категорично противљење у вршењу експеримента над ембрионалним ћелијама, чиме се омогућава не само уништавање ембрионалних ћелија већ исто тако и људских ембриона“.⁹ Такође се у овом документу исказује противљење у вези става да се људско биће формира у 14 дану након оплођења,¹⁰ што је опет

5 Michele Aramini, *Uvod u bioetiku*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, стр. 161-162.

6 Ivan Kešina, „Etika terapeutskog kloniranja i manipuliranja matičnim stanicama“, *Crkva u svijetu* 40 (2005), br. 4, стр. 491.

7 Comitato nazionale per la bioetica, *Impiego terapeutico della cellule staminali*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 2000.

8 Што на свом излагању пред Биоетичком комисијом конгреса САД јасно указује представник Православне Цркве о. Димитрије Демопулос речима: „По мени је извођење линија ембрионалних матичних ћелија неморално због тога што жртвује људске ембрионе за које се зна да ће постати људске личности. Тако да ембрионе који су донирани у циљу истраживања, који нису усађени и који нису имали прилику довршетка свог развоја, не би требало ниподаштовати чињеницом да неће бити приведени у живот“ – Fr. Demetrios Demopoulos, „An Eastern Orthodox View of Embryonic Stem Cell Research“, *Ethical Issues in Human Stem Cells Research* (Volume III: Religious Perspectives), Rockville, Maryland, June 2000. – http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/past_commissions/nbac_stemcell3.pdf.

9 *Cloning of Embryonic Cells* (Press Release 17.08. 2000.) – <http://www.ecclesia.gr/English/EnHolySynod/committees/bioethics/drastringtotes/d0002.html>.

10 Такав став оправдава експериментисање на људским ембрионима. Први пут је из-

либерални став који представља субјективно и произвољно убеђење, коме се противи Црква и хришћанска савест. Такву перспективу у вези формирања људског живота је Јеладска Црква осудила као исходиште схоластике а не као исходиште озбиљне научне мисли.¹¹ Човек као личност има већу вредност него биолошки живот.

У вези са овим проблемом постављају се три етичка питања:

1) Да ли је морално допуштено употребити живе људске ембрионе ради снабдевања матичних ћелија?

2) Да ли је морално допуштено користити матичне ћелије као и диференциране ћелије које прибављају други истраживачи или оне које се могу набавити на тржишту?

3) Да ли је морално допуштено тзв. „терапијско клонирање“, посредством производње људских ембриона и њиховог накнадног уништења, зарад добијања матичних ћелија?¹²

ражен у Ворноковом извештају из 1985. године (M. Warnock, *A question of life. The Warnock Report on human fertilization embryology*, Basil Blackwell, Oxford 1985), у коме је предложено да се допусти експериментисање на ембрионима до 14. дана од оплодње. Сличан став је изразио представник Уједињене Христове Цркве пред Биоетичком комисијом конгреса САД: "Testimony of Ronald Cole-Turner," A-3, *Ethical Issues in Human Stem Cells Research* (Volume III: Religious Perspectives), Rockville, Maryland, June 2000. – http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/past_commissions/nbac_stemcell3.pdf. Англиканска Црква је подељена по питању овог проблема, као и протестантске цркве у Немачкој – Lori P. Knowles, *Religion and Stem Cells Research* – *Stem Cells Network* (<http://www.stemcellnetwork.ca/uploads/File/whitepapers/Religion-and-Stem-Cell-Research.pdf>). Представници ислама и новојудаизма пред Биоетичком комисијом САД су подржали тезу да се људско биће формира у каснијој етапи развоја ембриона. У вези са исламским гледиштем, видети излагање исламског теолога Абдулазиса Сахедина пред Биоетичком комисијом конгреса САД (премда је он изјавио да код исламских теолога постоје и другачија мишљења у вези са почетком људског живота, која се подударају са православним) – Abdulaziz Sachedina, "Islamic Perspectives on Research on with Human Embryonic Stem Cells," G-5, *Ethical Issues in Human Stem Cells Research* (Volume III: Religious Perspectives), Rockville, Maryland, June 2000. – http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/past_commissions/nbac_stemcell3.pdf. Пред Биоетичком комисијом новојудејство су представљали рабин Елиот Н. Допф, "Stem Cells Research," C-1-5, *Ethical Issues in Human Stem Cells Research* (Volume III: Religious Perspectives), Rockville, Maryland, June 2000. – http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/past_commissions/nbac_stemcell3.pdf, и рабин Моше Довид Тендлер – "Stem Cell Research and Therapy: A Judeo-Biblical Perspective," H-3, *Ethical Issues in Human Stem Cells Research* (Volume III: Religious Perspectives), Rockville, Maryland, June 2000. – http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/past_commissions/nbac_stemcell3.pdf.

¹¹ *Cloning of Embryonic Cells* – <http://www.ecclesia.gr/English/EnHolySynod/committees/bioethics/drastiriotites/d0002.html>.

¹² Pontificia accademia per la vita, *Dischiarazione sulla produzione e sull'a scientific e terapeutico della cellule staminali embrionali umane*, 24. 08.2000. – http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_doc_20000824_cellule-staminali_it.html.

Биоетичари који сматрају да се са ембрионом треба опходити као са људским бићем на сва три постављена питања дају негативан одговор. Ово је посебно битно нагласити с обзиром на чињеницу да живимо у земљи која је у процесу транзиције, која нема јасне биоетичке прописе и где је потенцијално могуће да се врше свакојаке нечасне радње. Као пример могу послужити злоупотребе које су се десиле у вези трговине са фетусима везане за „Институт за криобиологију“ у Харкову у Украјини, где су се матичне ћелије узимале не само од абортираних фетуса него и од двомесечних фетуса код насилно изазваних побачаја, због чега је Савет Европе изразио забринутост.¹³

Међутим, са овим се проблем не решава. И од овога постоји нешто још горе, у шта нас могу уверити дешавања у Великој Британији од 2007. године. Даље компликације везане за проблем ембрионалних матичних ћелија је донела одлука Британске комисије за оплодњу и ембриологију када је дозволила креирање људско-животињских ембриона. Том методом се омогућује узимање животињске јажне ћелије (од краве, овце свиње и зеца) у коју се убацује људска ДНК. Та одлука је дочекана са згражавањем од свих уважених етичара света, јер се у свим законодавствима светских земаља забрањује стварање хибридних људско-животињских ембриона зарад научног истраживања.¹⁴

Дозвољене методе у терапијском коришћењу матичних ћелија

Као могуће алтернативе терапијском клонирању ембрионалних матичних ћелија, могу послужити одрасле матичне ћелије, које такође могу бити плурипотентне, баш као и матичне ћелије из људског ембриона.¹⁵ Допустиво је још преузимање матичних ћелија из пупчане врпце, као и преузимање матичних ћелија од спонтано побачених фетуса, уз информисани пристанак мајке.¹⁶

13 „Рак уместо вечне младости“, *Полиџика* од 4.03.2010. г. (доступно на <http://www.politika.rs/rubrike/spektar/Nauka/Rak-umesto-vechite-mladosti.lt.html>).

14 *Kada se nauka poigra sa prirodom*, Blic online, 29.09. 2007. – <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/12590/Kad-se-nauka-poigra-s-prirodom>, и *Green light for hybrid research*, January 17, 2008. – <http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/7193820.stm>.

15 *Embryonic Stem Cell Research in the Perspective of Orthodox Christianity* – The Holy Synod of Bishops, 21. Oct. 2001. – <http://www.oca.org/Docs.asp?ID=50&SID=12>, и Tonči Matulić, *Bioetički izazovi kloniranja čovjeka* (Glas Koncila, Zagreb 2006), стр. 67.

16 Fr. Demetrios Demopoulos, “An Eastern Orthodox View of Embryonic Stem Cell Research,” B-4, *Ethical Issues in Human Stem Cells Research* (Volume III: Religious Perspectives), Rockville, Maryland, June 2000. – http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/past_commissions/nbac_stemcell3.pdf; Edmund D. Pellegrino, “Testimony to National Bioethics Advisory Commission,” F-2, *Ethical Issues in Human Stem Cells Research* (Volume III: Religious Perspectives), Rockville, Maryland, June 2000. – http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/past_commissions/nbac_stemcell3.pdf; Michele Aramini, *Uvod u bioetiku*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009, стр. 163.

Библиографија:

Примарна литература:

- *Cloning of Embryonic Cells* (Press Release of Ecumenical Patriarchate, 17.08. 2000.), доступно на <http://www.ecclesia.gr/English/EnHolySynod/committees/bioethics/drastiriotes/d0002.html>
- *Embryonic Stem Cell Research in the Perspective of Orthodox Christianity* (The Holy Synod of Bishops, 21 Oct. 2001.), <http://www.oca.org/Docs.asp?ID=50&SID=12>
- *Ethical Issues in Human Stem Cells Research* (Volume III: Religious Perspectives), Rockville, Maryland, June 2000. – http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/past_commissions/nbac_stemcell3.pdf
- *Declaration on the production and the scientific and therapeutic used of human embryonic stemcells*, Vatican City, 25. August 2000. – http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_doc_20000824_cellule-staminali_en.html

Секундарна литература:

- Aramini, Michele, *Uvod u bioetiku*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2009.
- Breck, John, *Sacred Gift of Life*, St. Vladimir's Seminary Press, 1998.
- Breck, John and Breck, Lynn, *Stages of Life's Way*, St Vladimir's Seminary Press, 2005.
- Kešina, Ivan, "Etika terapeutskog kloniranja i manipuliranja matičnim stanicama," *Crkva u svijetu* 40 (2005), br. 4.
- Matulić, Tonči, *Bioetički izazovi kloniranja čovjeka*, Glas Koncila, Zagreb 2006.

THERAPEUTIC USES OF STEM CELLS

Slaviša Kostić

*Orthodox catechist of
Archbishopric of Belgrade and Karlovac*

Summary: *The goal of this article is to expose Orthodox perspective toward therapeutic uses of stem cells. If Orthodox Church supports that life begins when zygote is formed, then it is morally unacceptable to clone human embryonic stem cells, to clone embryos that will never be implanted in uterus for the purposes of scientific research or to create hybrid embryos. In the end of this article author expresses acceptable methods for therapeutic uses of stem cells.*

Key words: *stem cells, zygote, cloning, human embryonic stem cells, hybrid embryos*

КА ЗАЈЕДНИЦИ ИЗНАД РОДНИХ ПОДЕЛА: ПРЕВАЗИЛАЖЕЊЕ РОДА КАО ДЕО ПРЕОБРАЖЕЊСКЕ ЕСХАТОЛОГИЈЕ ГРИГОРИЈА НИСКОГ*

Михаел Наузнер

Апстракт: У овом чланку Наузнер истражује концепт родне трансценденције који изнова формулише у контексту превазилажења рода у теологији Григорија Ниског. Наузнер сматра да таква неуравнотеженост рода нија била ограничена на Свете Тајне, већ присутна кроз хришћански живот у Григоријевој мисли. Григорије је представљен као прелазни пројекат квір теорије у измишљању и без суштинског значаја приказивању рода, ни најмање у особинама његове сопствене мушкост.

Кључне речи: Григорије Ниски, Макарина, род, мушко, женско, есхатологија

Овим чланком¹ желим да се придружим гласовима оних који су током протекле деценије истакли значај опхођења према роду код Григорија Ниског. Нарочито благодарећи напору Верне Харисон, важно место превазилажења рода у Григоријевим списима је разјашњено. Испрва она описује његово разумевање заједнице у Христу као стања „у којем разлика између мушког и женског више не постоји“.² Она тврди да је ово превазилажење рода за Григорија „надилажење ограничења и подела које могу омести сваког мушкарца или жену у задобијању пуноће људског живота и доброте“.³ Харисонова успешно приказује суштински значај превазилажења рода у Григоријевим списима и – као кључну опаску тог превазилажења – духовно рођење, које за људе „изискује одређени родни преокрет“.⁴ Али, изгледа да последице овог изузетно неуравнотеженог концепта она везује за сферу свето-тајинског искуства, нарочито за Евхаристију, промењене друштвене улоге и обес-

* Изворник: Michael Nausner, Toward Community Beyond Gender Binaries: Gregory of Nyssa's Transgendering as Part of his Transformative Eschatology, *Theology and Sexuality* March 2002 8: 55-65.

1 Верзија овог чланка је представљена на скупу за мушке студије током годишњег састанка америчке Религијске академије у новембру 2000. Скуп је превасходно имао везе са књигом Данијела Бојарина *Нехеројско владање: Уздизање хешеросексуалности и изум Јерејина* (Беркли: издање Универзитета у Калифорнији, 1997).

2 Verna Harrison, 'Male and Female in Cappadocian Theology', *Journal of Theological Studies* 41 (1990), pp. 441-71 (442).

3 Verna Harrison, 'Gender, Generation, and Verginity in Cappadocian Theology', *Journal of Theological Studies* 47 (1996), pp. 38-68 (66).

4 Harrison, 'Gender, Generation, and Verginity', p. 68.

пољене идентитете у аскетизму. Из другачијег угла, други теоретичари феминизма су дуго наглашавали подривалачке последице које аскетизам може имати по традиционално разликовање рода, и како може одиграти ослобађајућу улогу – посебно за жене. „Главни пут ка стицању веће слободе за хришћанке у патристичком периоду био је аскетизам“, како то формулуше Елизабета Кларк.⁵

Питање које постављам у овом чланку јесте да ли су потенцијалне последице таквог радикалног концепта превазилажења рода и родног преокрета ограничene на светотајинско искуство и аскетизам? Желим да истакнем како Григоријева дискурзивна родна пренебрегавања носе ширу могућност за родне улоге. Оно што подразумевам под његовом преображењском есхатологијом захтева учешће у божанском и претпоставља реметилачке последице по непроменљиви мушки и женски идентитет. У овој есхатологији реч је о живахном и узајамном превазилажењу, пре него о трансценденцији рода.

Оно што не желим да учиним у овом чланку, и овде усвајам израз Данијела Бојарина, јесте да се залажем за неко „суштинско, непрекидно (хришћанско) супротстављање родова“, ⁶ већ радије за највећма запостављени потенцијал који имају четири карактеристичне расправе Григорија Ниског. Вољан сам да истакнем како Григоријево виђење рода није било у потпуном сагласју са позноантичким православним хришћанством, које „више није било укључено у подривање хијерархија царства, поставши и само царство“. ⁷ Према мом мишљењу, Григорије је на много начина представљао пример оним људима у позној антици о којима Бојарин пише да су „одолели видовима мушкости јасно симболизованим империјалним фалусом“. ⁸ У неким својим списима Григорије сопствену мушкост осликава „као отпор доминирајућем грађанском моделу мужевности“, како то апострофира Вирцинија Бурус. ⁹ У својој интерпретацији Григоријевог *Животоја Мојсијевог*, ¹⁰ она показује како се он, на властити начин и изнад родних подела, слободно поиграва са хомоеротском сликовитошћу – наравно, у време када хетеросексуалност још није била установљена.

Треба да будемо на опрезу при разматрању феминизираниог мушког дискурса. Да ли је „примерена *женствености* док се жене тлаче“? ¹¹ Да ли Григоријево занемаривање рода функционише као „мушка стратегија која брише реалност *грудичијоси* у људском дискурсу“? ¹² Бурус појашњава да оваква тежња постоји код Григорија када

5 Elizabeth Clark, *Women in the Early Church* (Willmington, DE: Glazier, 1983), p. 17.

6 Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. 24.

7 Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. 22-23.

8 Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. 82.

9 Virginia Burrus, *Begotten not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity* (Stanford: Stanford University Press, 2000), p.83. Видети такође Virginia Burrus, 'Queer Father: Gregory of Nyssa and the Subversion of Identity', in Gerard Loughlin (ed.), *Queer Theology: New Perspectives on Sex and Gender* (Oxford: Basil Blackwell, forthcoming).

10 Burrus, *Begotten not Made*, p. 123-30.

11 Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. xix.

12 Rowan Williams, 'Macrina's Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa on Mind and Passion', у L.R. Wicham and C.P. Bammel (eds.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity: Essays in Tribute to George Christopher Stead* (Leiden: E.J. Brill, 1993) pp. 227-46 (244).

пише да „замагљивање родова непоколебљиво иде у корист Григоријевој мушкости“¹³ и да он „непрестано чини себе женственијим како би на крају постао мужевнији“.¹⁴ Узимам ово као легитимно упозорење да се не препушта необузданом дивљењу Григоријевом *намерном* изграђивању заједнице изнад стабилних родних разлика. Али, желим истаћи да постоји потенцијал у том правцу.¹⁵

Желим да предочим, другим речима, да нас Григоријеви списи – намерно или не – даривају грађом „од знатне важности за политику, сексуалну политику“,¹⁶ као што то Рован Вилијамс поставља. Док Вилијамс углавном упућује на питање рукоположења жена, Сара Коукли сугерише да Григорије може бити схваћен у смислу *денатурализовања* пола и рода у стилу Џудит Батлер,¹⁷ и да су за њега родне поделе које постоје у неизбављеном човечанству срушене у есхатолошкој заједници избављених.¹⁸ Она тумачи да се Батлерова придружује Григорију дајући нам виђење „плотских (и учињених родним) преображаја који превазилазе садашњост“.¹⁹ Након изношења ових запањујућих веза, Коукли, на донекле скривен начин, обазриво изнова утврђује границе између „*препходно забрањеног* сексуалног задовољства“ (моје подвлачење) и „аскетизма који стаје не мање од свега“.²⁰

Мени је јасно да Григорије, упркос свом учесталом враћању на родне стереотипе, циља на заједницу која преображава животе у отпору према заједничком животу који је структуриран према утврђеним родним идентитетима и еротским улогама.²¹

Једна од најупечатљивијих и често запажених одлика²² у Григоријевом поимању рода, присутна у његовој раној студији *О стварању човека*, јесте чињеница

13 Burrus, *Beggotten not Made*, p. 84.

14 Burrus, *Beggotten not Made*, p. 187.

15 Чини се да Џон Милбанк не прихвата такав потенцијал. Након што је приметио Григоријев став да „је могуће бити у истом тренутку бити и прималац и давалац“ и описао ову замисао као „активно примане“ (*'The Force of Identity' у The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* [Oxford: Basil Blackwell, 1997], pp. 194-216 [195]), он инсистира на томе да „у Григоријевом случају друштвено и синхронно остају у есхатону“, са изузетком монаштва (p. 206).

16 Williams, 'Macrina's Deathbed Revisited', p.244.

17 Sarah Coakley, 'The Eschatological Body: Gender, Transformation and God', *Modern Theology* 16.1 (2000), pp. 61-73 (65).

18 Coakley, 'The Eschatological Body', p.69.

19 Coakley, 'The Eschatological Body', p.64.

20 Coakley, 'The Eschatological Body', p.70.

21 Слажем се са Френсис Јанг да су Григоријеви текстови добар пример за фукоовско разумевање дискурса као уобличавања светова и да Григоријев дискурс „може уобличити односе на земљи као и на небесима“ (F.Young, 'Sexuality and Devotion: Mystical Reading of the Song of Songs', *Theology & Sexuality* 14[2001], pp.80-96 [96]). Оно што она описује као родне недоследности, међутим, ја ћу касније у овом чланку окарактерисати динамичнијим термином „осцилација“. Али не делим њене наде у проналажење „постфеминистичког“ (стр. 81.) релативизовања рода, узимајући у обзир сјајно дело релативизовања које су урадиле феминисткиње као што је Џудит Батлер.

22 „О стварању човека“ у *Select Writings and Letters* (trans. William Moore and Henry Austin Wilson; repr., 1893, Nicene and Post-Nicene Fathers Vol. 5, 2nd series; Peabody, MA: Hendrickson, 1994; 2nd edn, 1999), pp. 386-427 (404-405). Овде је Григорије зависан од Оригена и на крају и од Филона. За објашњење Филоновог схватања дуалистичког стварања човечанства и његовог значаја за родни дискурс, види Daniel Boyarin, 'Gender', in Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), pp. 117-35 (119-22).

да се према његовом уверењу полна разлика не може наћи у првобитном стварању.²³ Обнова првобитног стварања је оно за шта се он изгледа интересује. Отуда је недвосмислену хијерархију између мушкарца као главног и надмоћног и жене као споредне и потчињене тешко одредити. Иако је полна разлика пролазна, она није одбачена, али, као што Питер Браун пише, „сексуалност и брак су говорили о Божијем благом истрајавању у бризи за људски род која му дарује пуноћу, уколико не крене странпутицом.“²⁴

Чини ми се да Григорије расправу о Макрини (*О души, васкрсењу и живојшћу Макринином*²⁵) пише да би својим читаоцима показао како може да изгледа жељено стање човечанства. Штавише, Григорије види циљ обнављања човечанства изнад родних подела у будућности. Житије Свете Макрине указује на то да божанска заједница има стваран значај за наш свакодневни живот. Ово се налази у вези са телесном реалношћу, како Патриша Кокс Милер примећује. „Макринино тело је обезбедило увид у преображај којему се сви могу надати.“²⁶ Чинило се да је Макрина досегла ову реалност за свог телесног живота, што наговештава могућност заједнице изнад родних подела у овом животу. Григорије, пак, као што је то често радио, не пружа читаоцима мирну пловидбу. Стално их баца напред-назад између наизглед противречних утисака. У једном тренутку стиче се утисак јасне пристрасности мушкоме и истицања идеала мушкости, у другим тренуцима наводи их на уверење да треба тежити женствености. Међутим, спој мушкости и женскости у вишу заједницу се чини као коначни циљ и напушта се андроцентризам захваљујући „битној духовној једнакости између мушког и женског.“²⁷

Григоријева структура рода је овде „јакo препредена и нестабилна“.²⁸ Збуњујућим родним раслојавањима у вези са његовом сестром Макрином, он не само да припрема своје читаоце за рај, већ им заправо даје призоре дивно васпостављеног човечанства које ће се догодити.

Григорије представља своју сестру како дела на начин који је у антици генерално био резервисан за мушкарце. У спису *О души и васкрсењу* он упућује на њу

23 Џон Бер је недавно довео у питање ову претпоставку позивајући се на Григорија: „људска бића нису и никада нису била, нити је икада требало да буду само интелектуална бића, као анђели, већ она прихватају обе димензије стварања, асексуални рационални део и сексуално ирационални“. И касније: „Додатак овог ирационалног и животињског нараштаја није послепадни додатак „кожних хаљина“, већ други од два аспекта Божије првоначалне стваралачке активности.“ (‘The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa’s *De Hominis Opificio*’, *Journal of Early Christian Studies* 7.2 [1999], pp. 219-47 [235, 240]). Бер, међутим, подржава схватање да Григорије одбацује стриктне родне разлике, што је кључно за предмет овог чланка: „Григорије није хтео да они који читају његову расправу изједначавају мушко/женску разлику са оним шта ће људска стварност бити“ (стр. 247).

24 Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Lectures on the History of Religions; New York: Columbia University Press, 1988), p. 296.

25 Gregory of Nyssa, *Ascetical Works* (trans. Virginia Woods Callahan; Washington DC: Fathers of the Church, 1967), pp. 163-272. Следеће примедбе (*anim. et res.* and *V. Macr.*) су из овог извора.

26 Patricia Cox Miller, ‘Dreaming the Body: An Aesthetics of Asceticism’, in Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis (eds.), *Asceticism* (New York: Oxford University Press, 1995), pp. 281-300 (288).

27 Williams, ‘Macrina’s Deathbed Revisited’, p. 243.

28 Burrus, *Beggotten not Made*, p. 120.

готово искључиво као на учитеља (ἡ διδάσκαλος – члан за женски род са мушком именицом) и омогућава јој да покрене дијалог у платонском стилу. На својој смртној постељи она и даље расуђује са истом лакоћом и јасноћом каквом је и Сократ у *Федону* чекао извршење сопствене смртне казне. Упоредива само са мушким философима, она се „уздигла на врхунац људске врлине кроз философију“ (v. *Macr.* 163), обезбедила „управљање ка циљу философије“ (v. *Macr.* 167) за своју мајку и у мушколиком маниру ју је наводила да не „реагује на подао и женствен начин“ поводом Василијеве смрти (v. *Macr.* 170), сама остајући „попут непораженог атлете“ (v. *Macr.* 173). Доцније она постаје не само учитељ, већ и отац млађем брату Петру (v. *Macr.* 171).

Ове мушколике особине Макринине личности, међутим, могу се упоредити са неким женсколиким, што компликује тврдњу да је Григорије као основ њене светости нарочито видео њену мужевност. Док је описују као ону која води своју мајку ка вишем циљу философије, Григорије касније помиње да је марила „за мајчино тело... често правећи хлеб за њу сопственим рукама (v. *Macr.* 167). Такође, називају је мајком млађег брата Петра. Она га је „и сама одгајала и узводила ка вишем васпитању“ (v. *Macr.* 171). Била је и „вешта у раду са вуном“ (v. *Macr.* 165) и посвећена трагању за узвишеном философијом.

Интригантан контраст њеном обитавању у узвишенијој *мушкој* области философије је њена симбиоза са мајком. Макринова мајка је за себе сматрала да је окруживала Макрину „у својој материци у свим временима и свим околностима“ (v. *Macr.* 166). Као „најранији цват мајчине утробе“ (v. *Macr.* 163), чини се да Макрина на неки начин никада није изгубила присност са мајком. У одређеном смислу она понавља оно што Јулија Кристева назива „чудном скалом заборављене телесне везе“ са мајком.²⁹ Ова *шелесна* симбиоза обезбеђује контраст *интелектуалном* значају који је Макрина имала за остатак своје породице.

Одлучно не-мужеван је и опис ње као божанске невесте. Пре „напуштања овог смртног живота“ Григорије описује Макрину као ону која показује „чисту љубав невидљивог Женика коју је тајно неговала у дубинама своје душе“ (v. *Macr.* 179). Овај девичански аспект Макриног идентитета је у затегнутом односу са њеним философским идентитетом и показује како је Григоријево учење о роду превише сложено да би било описано једноставно као маскулинизација Макрине.

Као што је Макринова женственост комплексна, исто тако је и „Григоријева мужевност... јасно искомпликована ствар“.³⁰ Ако у назнакама Макрина може бити виђена као мушкарац у својој сократовској улози и равнодушности према страстима, Григорије себе радије осликава на женствени начин при свом сусрету са Макрином. Кад год се присећао смрти Василијеве, његова душа је била измучена и сузе су лиле из његових очију, док је Макрина одолела искушењу жалости помињавши да је за Василија ово „почетна тачка ка вишој философији“ (v. *Macr.* 175). Призор умируће Макрине је тај који узрокује Григоријево изливање бола (*anim. et res.* 198). После Макринине смрти Григорије је био „умртвљен печалом“ (v. *Macr.* 181) и сметен јецајем девојака „попут изливајућег планинског потока“

29 Burrus, *Begotten not Made*, p. 122 наводећи Јулију Кристеву, *Stabat Mater* у Toril Moi (ed.). *The Kristeva Reader* (пев. Leon S. Roudiez; Oxford: Basil Blackwell, 1986), pp. 160-86 (174).

30 Burrus, *Begotten not Made*, p. 83.

предавши себе „у потпуности туговању“ (v. *Macr.* 182). Иако Григорије себе описује као емотивнијег члана у односу на своју бестраснију сестру, ипак је способан да испуни своје (изричито мушке) дужности као епископ и свештеник, служи чин погребенија (v. *Macr.* 181-82) и ауторитативно уређује „сметено владање“ жалосних девојака „заповеднички“ (v. *Macr.* 183), чак иако је поново „утучен и потиштен“ (v. *Macr.* 188) после тог чина. Штавише, није увек потпуно јасно ко преузима мушку улогу учитеља. Док Макрина током већег дела времена нуди објашњења и параболе, чини се да Григорије при крају њиховог сабрања преузима исту улогу када предлаже начин разумевања телесног васкрсења (*anim. et res.* 261-64). Он се неухватљиво крије иза стилизованог дијалога, можда јер „још није у сагласју са сопственом улогом у тој причи“.³¹ То што Григорије не може да се усагласи са сопственом (родном) улогом је вероватно важан део поруке ове студије.

Григорије описује своју сестру Макрину као некога „ко је превазишао природу жене“ (v. *Macr.* 163). По мом мишљењу, *превазилажење* није толико покушај да се Макрина учини мушкарцем,³² већ пре служи да је опише као некога ко је постао пример обновљеног човечанства, што према Григорију трансцендира род. Григорије описује Макринину родну трансценденцију као *осцилирање* између мушке и женске улоге. Док је описује на такав начин, изгледа да је он сам увучен у сличну врсту нестабилног кретања напред-назад између родних улога.

Ако *осцилација* може бити коришћена као термин да се опишу Макринине „смене“ између родних улога, може такође служити и као наслов Григоријевог *Тумачења Песме над ђесмама*,³³ бар у мојој намери. Велики део тог тумачења схватам као одређивање нагле осцилације између уређених хијерархија и превазилазећих екстаза, чиме се руше устаљени, родом одређени идентитети.

Почетна тачка мога приступа *Тумачењу Песме над ђесмама* је реченица из четврте беседе, у којој Григорије указује да „све треба имати свој правилан и тачан (по) ред(ак) у већој мери, како би било правог поретка у предмету љубави“ (*Cant.* 177). Григорије, дакле, жели да унесе ред у веома неуређени текст и тако поучи уређености војујуће хришћане. Заиста, има много примера Григоријевих уређивачких напора. Најочигледнији је јак нагласак на разлици између духовног и телесног. Призор заљубљеног пара треба разумети као „чист и духовни брак са Богом који нема никакве везе са телом“ (*Cant.* 153). Соломонова велика мудрост је, према Григорију, садржана у сарадњи са целомудреношћу „путем речи за које се чини да предлажу супротно“, али заправо откривају „значање које је неизобличиво“ (*Cant.* 154).

Неколико хијерархијских поредака се јавља из таквог духовног тумачења текста. Сталним интерпретирањем материјалних и телесних слика у духовном маниру, Григорије приписује надмоћ духовности над материјалношћу. То постаје јасно

31 M. B. Pranger, *Narrative Dimensions in Gregory of Nyssa's Life of Macrina* (Studia Patristica, 32; Leuven: Peeters, 1997), pp. 201-207 (204).

32 Цилијан Клоук уврштава Макрину међу оне свете жене позне антике, о којима се може рећи да су биле више мушкарци но жене и које су у суштинском смислу јасно и очигледно биле мушкарци (*This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450* [London: Routledge, 1995], p. 220).

33 *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (Introduction by Jean Danielou; New York: Charles Scribner's Sons, 1971; Crestwood: St Vladimir Seminary Press, 2nd edn, 1995). Упућивања на *Тумачење Песме над ђесмама* која следе су из овог извора.

када пише о одликама душе као „заиста нашим“ и о „телесним и спољашњим“ као о „стварима нама страним“ (*Cant.* 230). Повремено се стиче утисак да је материјални свет у платонском смислу виђен као мање стваран или чак непостојећи у поређењу са духовним.

Оно што одговара овој начелној дихотомији између духовности и материјалности је растојање између душе и природе, за које Григорије види пример у слици љиљана. Љиљан је овде симбол за душу. „Постоји прилична удаљеност између цвета и земље како би... његова лепота могла да остане чиста изнад земље и не буде укаљана додиром са њом“ (*Cant.* 230). Али чак и у наводно чисто духовном царству, где се душа приближава Богу, Григорије прави очите хијерархијске разлике у родном сликовитом изражавању које користи. Опет и опет мушки женик је описан као онај који је „изнад“ женске невесте, која заузврат у благовољењу „упире поглед ка Њему“ (*Cant.* 174). Невеста је она која је „сачувана од сагрешења... снагом Њега који јој заповеда“ (*Cant.* 196). Овај и други пасуси се могу читати као подршка гледишта да „спасење не ослобађа жене од мушке доминације овде на земљи“ и да су „пред Богом сви хришћани попут жена“, ³⁴ као што Розмари Ретфорд Рудер вели.

Највише оспоравани су пасуси у којима Григорије описује душу као експлицитно женског љубавника. Женска душа у свом узлету ка женику пролази кроз неколико климакса у којима она пријемчиво и послушно открива своју женственост. Улазећи у вински подрум Женика, она жели да види како Његово одело постаје црвено и затим буде „предмет милосрђа“ (*Cant.* 176). Сусревши Женика који је сада постао стрелац, „она прославља у рани“ узрокованој љубављу стрелца и „раздирањем стреле отвара... врата у себе“, што преобличава сусрет у „сцену свадбене радости“ (*Cant.* 179). Али и док „душа себе сједињује са Богом... невеста и даље тужи као да је одвојена од циља“ (*Cant.* 200). Још једном она је „отворила своју душу Логосу уклањајући вео са свога срца, то јест, свога тела“. Тако, „она је направила простор за Логоса“ и „када Он уђе, душа Га чини својом одећом“ (*Cant.* 251). Коначно, чак су и чувари, који су је претукли, описани као мушки пенетратори. То што су је напали батином је оправдано објашњењем да Бог „исцељује ударањем“ (*Cant.* 265). Невестин повик „Стражари су ме напали!“ Григорије тумачи као „прослављање у напретку ка небесима“. „Ударац божанског штапа је продро дубоко“ и направио рану на коју је она поносна (*Cant.* 267).

Да ли је тумачење *Песме над ђесмама* пример наметнутог „поретка“ који одражава чисту патријархалну хијерархију и женску потчињеност? Такав закључак се може извући из подробно изабраних, до сада датих примера. Али, испоставља се да је ствар сложенија. Ово тумачење је далеко од тога да је ограничено на уредан и уоквирен поредак. Постоје изливи и трансценденције различитих врста, који доводе до питања како је Григорије у свему томе могао наћи „исправан и одговарајући поредак“ (*Cant.* 177).

Што се дуже чита текст, постаје све теже да се спази јасно ограничен поредак, будући да су метафоре често неодредиве супстанце попут мириса и течности раз-

34 Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption: A Theological History* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), p. 77.

личитих врста. Благоуханије нарда (*Cant.* 164), мира (*Cant.* 167), вина, кипариса (*Cant.* 169) и других, заједно са течностима разних опијајућих особина (вино, млеко, мед, вода и крв) изгледа да доприноси неконтролисаној екстази пре него одговарајућем поретку. Невеста вино понекад пије без уздржавања (*Cant.* 176). Али, далеко изванредније од вина је „млеко које узимамо са божанских груди“ (*Cant.* 157).

Запостављање било које врсте оквира најизраженије је приказано у делу који описује невестину осујећену жељу. „Она жели да њен Љубљени уђе. Он пролази. И она излази, не оставши где је била.“ (*Cant.* 263). Чини се да њено излажење указује на сагрешење о било какав поредак или оквир. Сваки појмљив поредак је узбуркан и помешан њеним екстатичним делањем. Ова екстаза није само описана на апстрактан начин, већ се може наћи у самом тексту. У већ поменутом чулном опису односа између невесте и женика (*Cant.* 179, 198, 251) може се у слојевитости самога текста осетити узбуркана сила еротске привлачности. Губитак разума се ближи. Изгледа да је интелектуално овде „прострељеност жељом“, као што пише Данијел Бојарин.³⁵ У једном тренутку Григорије се толико уноси у сопствени опис да прелази из приповедног начина у прво лице једине и поистовећујући се са екстатичном невестом узвикује: „Понесен сам летом, а опет почивам у наручју свог Господара“ (*Cant.* 180).

Ако је то за шта се залажемо у тексту „непрекидна екстаза“ (*Cant.* 239), што до одређене мере увек представља стално превазилажење поретка, може се довести у питање да ли урођена родна хијерархија може остати нетакнута у свом овом излажењу из уређености. Григорије константно описује невесту у традиционалном потлаченом положају, како прима стрелицу од стрелца љубави. Та слика делује једноставно и помало изненађујуће. Али како читалац треба да разуме напрасан преображај невесте из мете у стрелу? „Сада она саму себе види као стрелу“ (*Cant.* 179). Одједном је невеста та која постаје огњена стрелица која циља у праву мету. Како призор постаје осмишљенији, јасна разлика између мушког и женског постаје све неубедљивија.

А шта је са вечним оцем на врху узлажења? Чак и та слика бива уздрмана када Григорије на крају једног од описа екстатичног узлажења (*Cant.* 197-203) пише да бисмо ми „били у праву када бисмо овде схватили мајку као први Узрок нашег бића“ (*Cant.* 203). На крају се Григорије враћа на божанску мајку,³⁶ мајку голубице, која је дух. Голубичина мајка, закључује, „мора бити она Голубица која се спустила са неба на Јордан, као што Јован сведочи“ (*Cant.* 287). Овде се може уочити двојни женствени приказ у божанско-човечанској вези, ако останемо при слици невесте као метафоре душе.³⁷

³⁵ Boyarin, *Unheroic Conduct*, p. ix.

³⁶ Следећи Karin Bjerre-Aspegren, Ruth Albrecht истиче да је да је Григорије веома смело користио такву женску сликовитост за божанско: „Mit dem Gebrauch des Mutterbildes betrat Gregor ein Gebiet, das nach den ersten Abgrenzungsprozessen der christlichen Gruppierungen gegeneinander den sogenannten Haretikern überlassen worden war“ (*Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Monchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), p. 205.

³⁷ Видети такође Burrus, *Begotten not Made*, p. 130.

Григоријева родна хијерархија је, дакле, далеко од постојане и божанске и људи се поимају и у мушком и у женском виду. С једне стране, Григорије нам пружа бројне поретке на различитим ступњевима. С друге стране, ови пореци су пролазни и требало би да буду трансцендирани у бескомпромисном (еротском) стремљењу ка божанској љубави која поништава постојане родне разлике. *Осцилација* између уређености и екстазе, мушке и женске призорности је та која конституише Григоријеву *преображењску есхатологију*, остављајући нас у динамичном процесу родног превазилажења. И у мери у којој нас је Григорије увукао у свој свет, можда морамо живети са свешћу да наши породњени идентитети, на крају крајева, нису створене норме, већ прилагодљиве улоге које се непрекидно и живахно поново и поново одигравају.

превод са енглеског:
Марија Миловановић и Златко Вујановић

TOWARD COMMUNITY BEYOND GENDER BINARIES: GREGORY OF NYSSA'S TRANSGENDERING AS PART OF HIS TRANSFORMATIVE ESCHATOLOGY

Michael Nausner

***Summary:** In this article Nausner explores the concept of gender transcendence which he rephrases in terms of transgendering in the theology of Gregory of Nyssa. Nausner argues that such destabilizing of gender was not confined to the sacraments but present throughout the Christian life in Gregory's thought. Gregory is presented as prefiguring the project of queer theory in rendering gender slippery and non-essential not least in his performance of his own masculinity.*

***Key words:** Gregory of Nyssa, Macrina, concept of gender, masculinity, femininity, transgendering, transcendence, eschatology*

ОРИГЕН И ГРИГОРИЈЕ НИСКИ О МОЛИТВИ ГОСПОДЊОЈ*

Антони Мередит

Апстракт: И Ориген и Григорије Ниски се баве тумачењем Молишве Господње: први у свом делу *О молишви*, а други у својих пет беседа на исту молишву. Анализом метода оба писца и резултата до којих долазе, жеља ми је да илустријем свако од њихових тумачења истој тексти и тако покажем како је оно што је настало као есхатолошка молитва, током три или четири века постојало нешто сасвим другачије. Главна пошеникоћа са којом су се суочила оба писца била је како разумети долазак Царства када је оно већ ту.

Моја група намера, независно од ове да направим поређење, јесте да проценим какав је утицај, ако га је било, извршио Ориген на Григорија. Одговор до кога се долази је крајње разочаравајући, нарочито за оне који верују у јак утицај Григоријевој прешходника, као на пример преко његове бабе Макрине. Не само да су стилови ове двојице веома различити, него су њихова решења сасвим супротивна.

Кључне речи: Ориген, Григорије Ниски, Молишва Господња, утицај, Царство Божије, илационизам, небеса, хлеб, ἐπιούσιος.

Циљ овог чланка је двојак: прво да понуди поређење схватања Молишве Господње код Оригена и код Григорија Ниског,¹ а потом да на основу овог поређења открије каквог је утицаја имала, ако га је и било, Оригенова студија на Григоријеву. Да ли је Григорије уопште био упознат са њом, и ако јесте, да ли је она утицала на њега? Чини се оправданим да сматрамо да су нека Оригенова дела била позната Григорију и његовој браћи Кападокијцима. Недуго након окончања њихове каријере на Академији у Атини, негде око 356. године, Василије (Вели-

* Изворник: Anthony Meredith, „Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer“, *Heythrop Journal* XLIII (2002), стр. 344–356.

1 Бројеви који означавају поглавља Оригеновог дела *О молишви* јесу стандардни и подударају се са онима који су дати у GCS Volume 2, стр. 297 и даље, као и у ЕТ Рована Гриа (Rowan Greer) у преводу CWS (London 1979). Постоји такође и превод ове студије од Олтона (J. E. L. Oulton) у Library of Christian Classics (Philadelphia, 1954) и од О' Мира (J. J. O' Meara) у Ancient Christian Writers series (Westminster, Maryland, 1954) (За још превода види напомену 5.) Референце ка Григоријевим омилијама су наведене у виду страница и редова у тому VII/1 едиције GNO 1992. Постоји и превод Хилде Греф (Hilda Graef) у Ancient Christian Writers series, 18.

ки) и Григорије Назијанзин су саставили збирку одломака из Оригенове *Филокалије*. Штавише, Василије се у 29. поглављу, у параграфу 72 (или 73 – *прим. прев.*) свога дела *О Духу Светиome* позива на Оригена и цитира део из Књиге 6 његових *Коментара на Јеванђеље по Јовану*.

Јасне референце које Григорије Ниски лично даје на свог познатог претходника су веома ретке² и на основу два одељка се често претпоставља да се он свесно дистанцира од Оригеновог „учења“ о преегзистенцији душа,³ иако нам, као што ћемо видети, неколико одељака у самим његовим списима указују на то да је и он вероватно користио такве идеје. Додуше, на друга два важна питања, природу спасења и место које у том процесу заузима Христова људска душа, по мом мишљењу Ориген и Григорије дају потпуно различите одговоре.⁴

Када је реч о разматрању централне хришћанске молитве свакога од ове двојице, увиђа се пар спољашњих разлика које их већ на самом почетку раздвајају. Главна од њих јесте питање жанра. Ориген се Молитвом Господњом бави у оквиру опширније студије *О молићви*, коју је могуће⁵ датирати на око 236. годину с обзиром на референцу у 23,4 на изгубљене *Коментаре на Посијање*. Дискусија о молитви заузима само поглавља 22-30 овог дела, док се првих двадесет поглавља тичу значајних проблема насталих у вези са прозбеним молитвама.

Ориген се не обраћа некој одређеној групи, већ више, како се примећује од почетка другог поглавља, двома особама, Амвросију, обраћенику а потом и свом патрону (Јевсевије [Памфил], *Црквена историја* VI, xviii и xxiii), адресату његових списа *Против Келса* и *Храбрење на мучеништво*, и Татијани, по свему судећи

2 У читавом корпусу Григоријевих списа налазимо само две јасне референце на Оригена, од којих једну у прологу *Коментара на Песму над ђесмама* у GNO VI, 13/3. Без сумње, као што Херман Лангербек (Herman Langerbeck) наглашава у предговору (р. xxxvi) свом издању *Коментара* из 1960. године, ова тишина може да потиче од нарастајућег неповерења према Оригеновој употреби и одбрани алегориског метода, којег налазимо у *О начелима* IV, у верзији на грчком језику, сачуваној за нас у *Филокалији* Василија и Григорија Назијанзина. Друга референца се јавља у панегирику Оригеновог ученика, Григорија Чудотворца у GNO X, 1, 13/10.

3 У последња два случаја, *О души и васкрсењу*, MPG 46/108BC и 112B и у *О стварању човека* 28, MPG 44 229B, он напада како идеју о преегзистенцији тако и ону о пресељењу (душа), иако не помиње Оригена. Гергеманс (Goergemanns) и Карп (Karpp) су на страни 280 свог издања из 1992. године Оригеновог дела *О начелима* (на крају 1,8) убацили одељак из *О стварању човека* 28 и из *О души и васкрсењу*. Следећи пример Григоријеве одбране „креационистичке“ идеје о истовременом стварању тела и душе, појављује се у седмој омилији његових *Коментара на Песму над ђесмама* (GNO VI, 241/4-6). Па ипак, упркос Григоријевом дистанцирању од оригенистичке позиције, постоји неколико места и у овом, али и у другим списима где он наставља да користи језик, ако не и пуно значење преегзистенције.

4 Иако је Григоријева христологија била предмет бројних критика, и то не увек повољних, понајвише због своје очигледне инкохерентности (уп. нарочито Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa* [London, 1999], стр. 47), чини се јасним да Оригенова христологија и сотириологија више почивају на мисли о активности створене људске душе у покрету вољног сједињења себе са Речју, изнад свега користећи се 1. Кор. 6, 17 (у, на пример, *О начелима* 2,6,3), него што је то случај са Григоријевом мишљу.

5 Eric George Jay, *Origen's Treatise on Prayer* (London: SPCK, 1954).

некој старијој госпођи. Другим речима, Оригеново дело *О молитви* је у суштини једна студија, и није осмишљено тако да служи за популарну употребу. Оно је јасно, академско, и потпуно ослобођено од реторичких трикова. Ориген није био реторичар, чак ни када су у питању дела писана за ширу публику. Јасно, оно је написано за два читаоца високе интелигенције, који су били заинтересовани за проблематику прозбене молитве и њену потребу за истинском идејом божанске природе. Ипак, изненађујуће је за писца који је често и с правом био карактерисан као неко ко је под утицајем Платонових идеја, колико је Платонов магични стил, као другачији од многих његових идеја, мало утицао на Оригена.

С друге стране, Григорије је сав погружен у реторику, а његове беседе, и изнад свега опширни предговори којима започиње сваку, јесу класичне по свом духу и алузији. Његових пет беседа на Молитву Господњу су изговорене вероватно непосредно пред Сабор у Константинопољу у мају 381. године.⁶ У њима се јасно види да су намењене широј публици него што су двојица Оригенових адресата, иако им недостаје Златоустове живости. Ово нам служи да подвуче чињеницу да је Григорије, упркос томе што му је очигледно недостајало формално образовање какво је имао његов брат Василије, био дете Другог софистичког покрета [Second Sophistic Movement], и да је увек реторичар, без обзира на теолошку тему којом се бави. Пет поменутих беседа јесу пре свега показатељ Платоновог утицаја на њега, што постаје јасно увидом у напомене на странама 14, 23, 28, 30, 31, 37, 44, 48, 50 и 60 лајденског (Leiden) текста.⁷ Супротно овоме, напомене у берлинском издању Оригеновог дела *О молитви* – једно знатно опширније дело – набрајају само четири паралелна места код Платона, у 22,3; 27,8; 29,15 и 31,3 – што је упадљива разлика.

У ономе што следи, упоредићу приступе у повезаним темама код ова два аутора, с тим што се нећу упуштати у разматрање обимних увода, којима Григорије отвара све осим прве од својих пет беседа.

Коментари и поређење

Молите се свагда

И Ориген и Григорије се баве проблемом тога како да примене у животу упутство које дају Христос у Лк. 18, 1 и Павле у 1. Сол. 5, 17, у вези са тим да се треба молити свагда. Ориген расправља о првом од ових текстова у три засебне прилике, у 12,2; 22,5 и 25,2. У првом од ових одељака, он узима да је значење ове заповести да је „читав живот светитеља, узет као целина, једна велика молитва,

6 Ово датовање је донекле непрецизно и почива на примедби у трећој омилији (41/16), која јасно упућује на Никеју (Сабор у Никеји – *прим. прев.*) и наводи на закључак да је Константинопољ (Сабор у Константинопољу – *прим. прев.*) тек требало да се догоди.

7 Растућим утицајем класичне реторике на хришћанске писце трећег и четвртог века нарочито се бавио Едуард Норден (Edouard Norden) у *Antike Kunstprose* (Leipzig, 1915). За њега Ориген није био под утицајем препорода интереса за велике класичне писце, нарочито Демостена и Платона, препорода који су описали Филострат у делу *Животи софиста* и Евнапије у делу *Животи философа*. По Норденовом мишљењу, први на коме се показао овај утицај био је Евстатије, епископ антиохијски, велики ревнитељ за никејску веру.

чега је молитва у обичном значењу те речи, само један део“. Ово тумачење он понавља у 22,5.

Григорије овај проблем разматра на другачији начин. Њему поменуто упутство служи да истакне контраст између ентузијазма и времена које обично посвећујемо свакодневним животним пословима, као и немарност и недостатак *σπουδή* са којима приступамо молитви (6/5, 29 и 7/27). Разлог за ово, како нам Григорије сугерише, лежи у чињеници да ми погрешно претпостављамо како се не може извући никаква корист из божанске *συνεργία*. Григорије (у 8/17 и даље) види у молитви одличну заштиту од зала похлепе. Присуство сећања на Бога у души чини нападе противника безопасним. Другим речима, Григорије подвлачи практичне предности молитве будући да нас она штити од разних болести душе. У 8/30 Григорије нуди једну нарочито занимљиву дефиницију молитве као *θεοῦ ὁμιλία*, присност са Богом, која се чини личнијом него што је то код Оригена поједностављенија идеја о усмерености (пажње) на Бога.

Μὴ βατταλογήσατε!

И Ориген и Григорије посвећују доста простора и вештине дискусији о значењу речи *βατταλογία* са упућивањем на Исусове речи у Мт. 6, 7. Као и реч *ἐπιούσιος* у Мт. 6, 11, она се претходно не појављује нигде у јелинској литератури. Ориген (погл. 21) је тумачи у вези са аграфом коју цитира неколико пута (уп. 2,2) у овој студији, као искушење да се моли Богу за земаљске привремене благослове уместо за духовне дарове. „Они не размишљају“, пише он, „о узвишеним и небеским потребама, и све су им молитве за телесне и спољашње ствари.“

Григоријева егзегеза се у некој мери подудара са Оригеновом. За почетак, он поистовећује овај нови израз са потрагом за нечим што је пропадљиво и неречно, *τὰ μάταια* (11/27; 12/13). Насупрот томе, добри се моле за нестанак зла и за избављење од деструктивних емоција (*ἐμπαθής διάθεσις*).⁸

На питање које се природно појављује из овакве поједностављене егзегезе – „За шта се онда *можемо* молити?“ – Григорије нуди двоструки одговор: (а) Бог нас кроз молитву учи да свој поглед упиремо ка Њему и тако учимо за шта да се молимо (18/5,14); и (б) кроз свој неуспех да добијемо привремене благослове за којима погрешно трагамо, можемо се подстаћи да желимо *τὰ ὑψηλότερα* (18/17).

Упркос различитости путева којима долазе до исте теме, становишта Оригена и Григорија су упадљиво слична. Ориген користи реч *ἐπουράνια*, Григорије *ὑψηλότερα*, али мисао је свакако идентична. Једина суштинска разлика лежи у чињеници да док Ориген има ону додатну одредницу, узету из аграфе на коју смо горе указали („и мала или земаљска добра ће вам се придодати“), Григорије делује као да му она није позната. У сваком случају, не користи је. Формулација којом закључује своју беседу говори о томе да је неприкладно молити се вечном Богу за привремене благослове и тражити од Њега, који је вечнотрајући, кратко-

⁸ Израз *ἐμπαθής διάθεσις* појављује се бар три пута у овим омилијама, 16/18; 21/10 и 49/22 и такође у *О души и васкрсењу* MPG 46/156A, *О девствености* 10 (GNO VIII.289/2) и у *Hom. in Eccl.* 3 (GNO V.315/7). Оно што није јасно је да ли стање које је последица *ἀπάθεια* значи искорењеност свих нагона или само неких. Корисну дискусију о овоме види у Morwenna Ludlow, *Universal Salvation* (Oxford, 2000), стр. 56 и даље.

трајну добит. Другим речима, иако Григорије не користи Исусову изреку, идеја коју она садржи се јасно препознаје.

Завет и молитва/обећање и прозба

Пред почетак своје друге беседе (21/25–22/15), након опширног увода (20/3 – 22/14), Григорије подвлачи важну разлику између *εὐχή* (завет) и *προσευχή* (молитва). Ово прво мора да претходи потоњем. Овако нешто смо нашли и раније, у 4. поглављу Оригеновог дела. Он користи 1. Сам. 1, 9–11, где се уочава разлика између Анине молитве и њеног претходног завета. Григорије се, као и Ориген, окреће Писму како би одредио ову дистинкцију, али не причи о Ани, него уместо тога Псалму 65, 13–14 у 21/26 и даље. Он дефинише *εὐχή* као обећање да принесе жртву благодарну, *χαριστήριος δωροφορίας ἐπαγγελία* (22,4). Прозбена молитва не може бити услишена без таквог једног претходног обећања онога који моли.

„Оче!“

Сада долазимо до једног од најзначајнијих одељака и до разлика између два поменута писца – до третмана речи *Πάτερ*. У *О молитви* 22, Ориген даје следећи веома важан коментар. Он тврди да је употреба речи у обраћању Богу нешто својствено хришћанима. Овакву тезу он подупире позивајући се на оне одломке из Старог Завета где се са Богом или расправља или Му се обраћа. „Не мислим“, пише он, „да Бог није био називан Оцем, нити да они који су веровали у Бога нису били називани синовима; али нигде у молитви нисам нашао да се смелост (παρρησία) пројављује у Спаситељевом називању Бога Оцем“.

Занимљиво је да, иако инсистира на датости (= дару – *ἱрим. ἱρεв.*) нашег синовства наводећи Рим. 8, 15 и Јн. 1, 12, он у 22,3 сугерише да би требало да будемо изузетно уздржани у називању Бога Оцем уколико нисмо постали истински (γνήσιοι) синови. То је као да метафизичко или светотајинско синовство, даровано кроз крштење, није само по себи довољно, већ је потребно да буде допуњено моралним животом како би се показало плодношћу.

Григоријев допринос овој теми прилично је другачији. Може бити да у другом делу своје студије (23/23 и даље) он следи Оригена када инсистира на важности добрих избора и добром животу оних који се обраћају Богу у молитви, и могуће је да пише: „Бог који је по природи добар не може бити Отац злог избора (ποῦρος).“ Опет (у 24/17), он цитира 2. Кор. 6, 14: „Какву заједницу има светлост са тамом?“ Оно што је од значаја јесте да код Григорија етички елементи превладавају у односу на онтолошке. У том погледу он иде даље од Оригена, који се макар позива на оне одломке у Новом Завету који инсистирају на власти датој нам да се обраћамо Богу тако блиско. Ово је добро илустровано чињеницом да се поједини Павлови одељци, на пример, Гал. 4, 1–4 и Рим. 8, 15, појављују у Оригеновој егзегези (22,2), али их Григорије овде и било где другде у својих пет беседа занемарује.

Григоријев приступ је под јаким утицајем платонистичког језика, ако не и платонистичке философије. Он трага за крилима којима би могао да узлети и докучи тајну – језиком који има уједно и библијске (Пс. 54, 7) и платонистичке (*Федар* 245Е) претходнице (што, зачудо, уредник није приметио). Он изражава чуђење да се непроменљивој природи и непоколебљивој моћи Божијој, која вла-

да и уређује све што постоји, и још много чему у истом смислу, треба обраћати као Оцу (уп. 23/11 и даље).

Ова идеја о невероватној смелости (παρρησία 23/12) коју наговештава молитва чини се да одражава мисао и језик Оригена у 22,1, цитиран у горњем тексту („Нигде у молитви нисам нашао да Спаситељ пројављује смелост када Бога зове Оцем”). И Ориген и Григорије би могли да укажу на делове у Новом Завету који оправдавају такву смелост у приступању и обраћању Богу, као што је случај у Еф. 3, 12.

„На небесима“

У Оригеновом и Григоријевом схватању израза „на небесима“ видимо значајну разлику у самом приступу. У 23. поглављу Ориген инсистира на томе да те речи ни на који начин не указују на просторну локацију Бога. Трећи параграф овог поглавља нарочито критикује материјалистичку идеју Бога коју су неки усвојили, вероватно стоици. Он жели, како каже, „да побије скромну представу о Богу какву имају они који верују да се Бог налази на некаквом материјалном месту, јер би то даље значило да је и Он сам материјалан“. Ориген у четвртном параграфу сугерише да све што је о Богу у Постању речено експлицитно материјалистичким језиком, мора бити схваћено као нешто што се односи на морални карактер оних који својим животом показују да су Га достојни или да нису, и у којима, стога се може рећи да (Бог) пребива или не пребива. Дакле, пребивање се увек мора разумевати етички, никада просторно, и оно не зависи ни од каквог божанског кретања, већ од људског понашања.

Григорије наставља расправу (26/20) о значењу израза „Отац на небесима“ својом необично неоригенистичком и у исто време јединствено лепом применом на параболу О блудном сину из Лк. 15, коју у сваком случају Ориген није користио нити у свом делу *О молићви*, нити у *О начелима*, као ни у преосталим деловима својих *Омилија на Луку*. Григоријева студија такође поставља и занимљиву могућност – да је упркос томе што је на другим местима то порицао, он можда веровао у преегзистенцију душа (у вези са овим види фусноту 3).

Ове речи се односе на, како он тврди, отаџбину од које смо отпали (ἡς ἐκπεπτώκαμεν) и из које смо избачени. Из овога следи да смо једном већ живели у небеском рају – Еден се не помиње – и да смо га напустили ради свињског живота овог света. Наша истинска домовина је рај, у који ћемо се, надамо се, једном вратити (27/4,10).

„Да се свети име Твоје“

Ова прозба Оригену задаје доста потешкоћа. У 24,1 он поставља логично питање: „Да ли то мисао ове молитве имплицира да Божије име претходно није било свето?“ Природно, ово је апсурд који Оригена наводи на истраживање значења речи „име“ и „освећење“. Одговор дат у 24,4 је сасвим у складу са његовим општим приступом. У ствари, он расуђује да се име Божије свети од оних и у онима који су својим животом кроз благодат Божију надвладали моћ греха. Када достигнемо у стање истинског и узвишеног знања (γνώσις) Бога, тада ћемо Га истински величати. Другим речима, оно за шта се молимо јесте промена у нама самима, а не у Богу.

„Да дође Царство Твоје“

Ориген разматра стих „да дође Царство Твоје“ у 25. поглављу своје студије. Одједном он идентификује Царство са унутарњим, о чему нам се по свему судећи говори у Лк. 17, 20-21. Он даје једно веома духовно објашњење свог схватања Царства Божијег као различитог од Царства Христовог. Прво представља „благословено стање владајућег ума и правилно управљање мудрих помисли“. Царство Христово се насупрот томе односи на начин на који власт Божија треба да се успостави уз помоћ „речи које излазе“ – по свој прилици проповедањем и последицама ових речи у смислу „дела праведности и осталих врлина“. На крају другог параграфа, Ориген каже како треба да се молимо стално (1. Сол. 5, 17) са расположењем обоженим божанском Речју (διαθέσει θεολοιουμένην). Ово је за Оригена основно значење ових двеју прозби – „да се свети име Твоје“ и „да дође Царство Твоје“. Ово тешко да је есхатолошка молитва каква би требало да буде. Уместо тога, Царство Божије се схвата као праведност оних који се моле, у којима нема сенке таме, „јер какве заједнице има светлост са тамом“ (2. Кор. 6, 14).

Григорије почиње своју трећу омилију уобичајено врхунски разрађеним предговором, позивајући онога који се моли да се припреми за улазак у однос са Светим. Потом разматра два члана, „да се свети име Твоје“ и „да дође Царство Твоје“ заједно (33/23-39/14), да би одатле прешао на најважнији део беседе (од 39/15 до краја), који се тиче читања текста који је он имао пред собом – текста који се по свему судећи не може наћи сачуваним нигде другде осим можда код Маркиона. Уместо „да дође Царство Твоје“ Григоријев текст Јеванђеља по Луки имао је „нека Свети Дух дође на нас и очисти нас“.

Занимљиво је да Григорије разматра значење ова два члана заједно и у оба случаја инсистира на важности божанских *συνμαχία* (34/8,12; 35/2) и *συνεργία* (36/25) које треба да нам дају снаге да надвладамо зло и чинимо добро. Оба ова израза нам откривају оно што је код Григорија било звано синергизмом, што би требало разлучити од знатно робуснијег приступа о божанској помоћи заступљеног код Августина.⁹ Осим ако се специфични Оригенов израз у 24,4 (*ἀπορροή θεότητος*) не схвати као божанска асистенција, он овде не говори ништа о питању наше потребе за Божијом помоћи. Григорије сматра да ће се кроз божанску асистенцију зло искоренити из наших живота, и да ћемо ми захваљујући управо тој чињеници славити и величати Бога (Мт. 5, 16 у 36/2-3). За Григорија, слављење Бога и потпуно потчињавање Његовој вољи јесу практично идентични.

„Да дође Царство Твоје“ Григорије третира на специфичан начин у 37/8 – 39/14. Како, пита он, можемо да молимо за нешто да дође, кад је оно већ овде? Или још, како можемо да молимо за продужење власти цара, који је непроменљиво присутан? Најузвишеније добро од свих, како Григорије истиче, јесте потпуно поковавање животодавној сили (37/22). Оно, дакле, за шта треба изнад свега да се молимо јесте за слободу од тираније греха. То је оно што је циљ мољења (38/4). То је молитва за ишчезнуће страсти које управљају нама (*τὰ ἐπικρατοῦντα*

9 Питањем тачног смисла израза *συνμαχία* и *συνεργία* код Григорија бавио се Е. Muehlenberg у „Synergism in Gregory of Nyssa“, ZNW 68 (1977), стр. 93-122. Уводне странице Григоријевог трактата *De Instituto Christiano* расветљавају нам и показују оправданим закључак да је Григорије благодат сматрао више за помоћ него за потребно стање моралног живота.

πάθη) и прете да извитопере нашу слободу. То је молитва за ἀφανισμός (38/23) свих страсти. Сва зла која прате људску природу нестаће онда када Царство Божије буде успостављено, и то као плод сједињења наше слободе и божанске силе (37/16). Божија сила не делује на тирански начин – истина на коју Григорије подсећа и овде и у *Oratio Catechetica* 22 (*Великој катихези*) (57/10; 58/1).

Преостали део Григоријеве треће омилије посвећен је, на основу нарочитог тумачења текста из Лк. 11, 2 („нека Свети Дух дође“), апологији божанства Светог Духа од напада такозованих „пневматомаха“ („духобораца“). Да је Сабор у Константинопољу (381. године) већ био одржан у време писања овог текста или пре тога, тешко је поверовати да би Григорије ћутао о томе; нити би овде, нити било где друго (нпр. у својој првој *Беседи о Светиом Стефану* [GNO X.1 део 2, 88,23 и даље]) посветио толико много времена одбрани божанства треће Личности Свете Тројице.

Читаво ово питање о тачној улози Духа Светога у Светој Тројици је било нешто са чим се Ориген никада није суочио. Његова расправа о статусу Тројице у другој књизи *Коментара на Јеванђеље по Јовану* (X, 73 – 75) више указује на то да је потчињавао Духа Сину, иако би требало нагласити да се у Руфиновом латинском преводу *О начелима*, нарочито у 1, 3, 4, он нарочито бави природом треће Личности Тројице.

„Да буде воља Твоја и на земљи као на небу“

Ово ће се, тврди Ориген у 26,1 остварити онда када сви буду творили вољу Божију. Као што смо видели, он је склон да изједначава бивање на небесима са творењем воље Божије. У тзв. небеском простору могу се наћи непослушни духови (под)небесја (уп. Еф. 6, 12), као што је овде, на земљи могуће наћи оне који су истински на небесима услед тога што су они духом једно са Господом – референца на 1. Кор. 6, 17, веома честа код Оригена. Управо, као што и сам закључује на крају 26. поглавља, творење воље Божије јесте еквивалентно „пробивању на небесима“. „Стога, ако се воља Божија твори и на земљи као «на небу», сви ћемо бити «на небу» када творимо вољу Божију“ (26,6). Ово је веома добар пример начина на који Ориген метафизичке и онтолошке исказе интерпретира као моралне.

Григорије се прозбом „да буде воља Твоја и на земљи као на небу“ бави у својој четвртој омилији и то након изврсног увода (44/14 – 45/16), у коме се види понешто од његовог познатог интереса за медицину. Здравље тела последица је *ἰσωνομία τῶν στοιχείων* (45/9), као што је случај и са здрављем душе (45/17 и даље). Одавде Григорије изводи закључак да се воља Божија савршава (довршава, испуњава – *прим. прев.*) у здрављу душе, када ниједан од различитих елемената у тројној подели, коју наслеђује од Платона, није ван контроле. Зато у 46/2 пише: „ὕψις ψυχῆς ἢ τοῦ θεοῦ θελήματος εὐδία“; и обрнуто, отпадање од ње јесте болест. Циљ молитве јесте исправљање (= лечење) душевних болести (ἀρρωστία) и стога истребљење свих непожељних *κίνησις τῆς προαιρέσεως*.

После овога, Григорије се у 48/14 – 50/20 окреће истраживању значења које треба дати овоме „као на небу тако и на земљи“. Чини се да је он мало двосмисленији у ставу по овом питању него Ориген. Он разликује горњи свет (ἡ ἄνω

λῆξις) и ἡ κάτω (48/23; 49/1), од којих је први уједно чист и обиталиште духовних бића, док је земља место на које смо послати због својих грехова. Наша егзистенција овде је, чини се, резултат нашег отпадања од Божије воље (50/10-11). Смисао овога „на небу“ јесте, дакле, молитва да можемо творити вољу Божију као што је она остварена у небеској стварности (50/15,16 – са референцом на Кол. 1, 15 и даље). Григорије се не служи стихом из Еф. 6, 12, који је помогао Оригену да разбије повезаност између места и стања. Оно што није јасно из Григоријевог тумачења јесте да ли смо, када творимо вољу Божију пре него што умremo, у врлини послушности, већ на небу. Ова нејасноћа је делом последица поимања речи λῆξις,¹⁰ чије значење може бити и просторно и морално.

„Хлеб наш свакодневни* дај нам данас“

Значењу ове молбе Ориген посвећује обимно 27. поглавље. Почиње тако што одбацује мисао да тај „свакодневни хлеб“ значи „материјални хлеб“, пошто би се тако довела у питање аграфа на коју се позвао претходно, и која нас поучава да се молимо за веће ствари (27,1). Као што ћемо видети, Григорије се по овом питању не слаже са њим. По Оригену, и сагласно са Јн. 6, 27, треба се молити за духовну храну. Према томе, у четвртом параграфу хлеб треба схватити као хранљиву реч Божију. Овакво тумачење се заступа и у 13. параграфу, где се хлеб за који молимо схвата као нешто што нас храни тако да бисмо могли да будемо обојени (θεοποιοῦμεν) Речју Божијом.

У седмом параграфу 27. поглавља, где такорећи одбацује чисто физички смисао хлеба, Ориген се упушта у разматрање речи ἐπιούσιον и закључује да њен изостанак у грчком језику указује на то да су је измислили јеванђелисти. Он је изводи из οὐσία и примењује на духовни хлеб већ поменут и протумачен у параграфу 10 као хлеб *анђелски*, који се помиње у Пс. 77, 25. Па ипак, он са својим карактеристичним поштовањем и другачијих мишљења, признаје у 13. члану да се ова реч може пре извести из глагола ἵέναι (= доћи) него εἶναι (= бити). Ако би ова сугестија била исправна, онда би она собом подразумевала „хлеб за сутра“. Ориген одбацује овакву идеју помало презриво не понудивши неки јасан разлог, вероватно стога што је мислио да би такво тумачење ишло на руку хилијастима – тумачење појачано напоменом на крају члана 13, где се хиљаду година из 89. Псалма наводи као „чувени миленијум“.

Параграфи 3 и 4 поглавља 27 садрже егзегезу дискурса о „хлебу живота“ из Јн. 6. „Хлебу“ је овде свакако дато духовно значење. Идеја о духовној храни увек има првенство за Оригена. Стихови у Јн. 6, 51-57 су протумачени тако да се односе на Оваплоћење са посебним освртом на Јн. 1, 14. Тако Ориген у параграфу 9 каже да је ἄρτος σωματικός ту да храни тело, а ἄρτος νοητός ради ума и душе и даје се уму (νοῦς) и души (ψυχή). Шта он подразумева под интелектуалном храном јасно је из остатка његових списа.

10 Реч λῆξις се често среће код Григорија као нпр. у *Великој катихези* 6 (GNO III. IV.22/5) и у *Прошлв Евномија* 2,273; 3,3,7 и њено значење варира између места и земље. Сроули (Srawley) у напомени на своје издање, стр. 30, укратко цитира Мелера (Moeller) да се ова реч може односити или на *locus* или на *sors*.

* Енг. 'Give us this day our daily bread' – *нај. ђрев.*

Григоријево евидентно изостављање било чега што би упућивало на Евхаристију у његовој четвртој омилији подсећа нас на Оригена, иако Григорије по том питању не зависи од њега. Али без тога би било тешко наћи већи контраст у вези са тумачењем овог стиха. Григоријево излагање у основи садржи захтев да се значење хлеба ограничи на оно што су животне потребе. Ми имамо заповест да се молимо за хлеб зато што смо заиста гладни, а не ради таштина на које нас побуђују наше жеље (51/25). То мора бити основна *χρεία* за животом која нас води (51/19; 55/14).

На овом месту Григорије додаје снажан акценат на моћ и опасност од задовољства, које он сравњује са змијом чија кожа јој онемогућава да лако изађе однекуда када једном уђе.¹¹ Следећи живи опис луксузног живота и постепеног превладавања вијугавог принципа задовољства, који води у *ἐπιθυμία πλεοναξίας* у 54/11-19 показује нам да је Григорије био свестан луксузног живота у Ниси и околини. Сличан одељак у првој омилији *О блаженствима* можда још и појачава ову тврдњу (85/22 и даље).

Григорије не ограничава домет ове прозбе на хитне захтеве за животне потрепштине. Он инсистира на томе да се треба молити и за плодове нашег поштеност рада (55/22). Ако други и профитирају од похлепе, ми треба да очекујемо награду живота. Ко год је жељан правде прима хлеб од Бога (56/7). Што се тиче речи *σήμερον* којом се прозба завршава, Григорије узима да се њено значење пре односи на наше телесне потребе за данас, а не за сутра, када се молимо да Царство дође (58/12-14).

**„Опрости нам дугове (грехе) наше,
као што и ми опраштамо онима који греше против нас“**

Овом прозбом се Ориген бавио на директан и практичан начин. Првих пет параграфа 28. поглавља говоре о очигледној чињеници да смо ми сами дужни другима, чињеници која је углавном заснована на егзегези Рим. 13, 7-8, „Подајте, дакле, свакоме што сте дужни...“. Параграф 6 почиње на следећи начин: „Ако ми имамо дугове према толико много људи, неизбежно је да има људи који су дужни нама“. Последњи параграфи, 9 и 10, чини се да одбацују идеју да свештеник има власт да опрашта *све* грехе; само Бог то може. Параграф 10 почиње нападом на оне свештенике који се усуђују да себи припишу власт да опраштају прељубу, блуд и идолатрију. Нико нема право да отпусти „грехе на смрт“ (*ἁμαρτία πρὸς θάνατον* – јасна референца на 1. Јн. 5, 16).

Григоријева пета омилија, чак и у разматрању наших различитих дугова од 62/17 надаље, разматрању које уопште не прави очевитну референцу на Рим. 13, 7 и даље, прилично се разликује од Оригенове у бар још два друга аспекта. Почевши од описа пожељног, ако не и заиста реализованог божанског карактера праве молитве (уп. нарочито 59/5, 20) и оног *παρηγορία* на који се овај односи (59/12, 60/23), он потом даје сасвим нову примедбу која каже да ако смо ми

¹¹ Змије се такође појављују у сличној повезаности и у сличној формулацији у *In Eccl. Hom.* 4 (GNO V 349/10 и даље), док је у *Or. Cath.* 30 (GNO III, IV 74/8) тело змије како се увија и након што јој је глава смрскана, дато као Григоријева илустрација ефеката греха након што је Христос обавио своје дело и након што је грех у суштини побеђен.

онакви какви треба да будемо, онда имамо власт наметнути Богу моралну обавезу да нас ослободи наших грехова (61/20-21). Требало би, дакле, да будемо у могућности да кажемо Богу, „Оно што ја учиних, мораш и Ти“ (ὁ ἐγὼ ἐποίησα καὶ σύ ποιῆσον) (61/23).

Друга упечатљива ставка Григоријевог разматрања налази се у његовој анализи приче о царинику и фарисеју из Лк. 18, 10-14. Нико, објашњава он, не може да тврди да је слободан од греха, зато што увек постоје κοινὰ τῆς φύσεως ὀφλήματα (64, 23) у којима сви суделујемо од пада и ондашњег облачења у кожне хаљине. Он затим говори о рају, нашој прапостојбини, одакле смо сви отпали (65/18), што је речник који подсећа на онај из његове друге омилије. Мало касније он указује (66/11-12) да сви ми суделујемо у природи и паду Адама, „Јер, по речима апостола, «сви ми умиремо у Адаму»“ (1. Кор. 15, 22). Ово је изгледа учење о првородном греху.

Објашњењу овог члана Григорије додаје дугачки додатак који он описује и као темељнији и као истинитији (66/19). Први део овог екскурса бави се питањем молбе за милост за телесне грехе, нарочито за оне почињене преко пет чула (62/28-68/8), док се други и дужи део (68/9-72/10) бави духовним гресима. Ово су греси који се јављају услед злобе или нечистоте духа, неспособног да контролише основне страсти и осећања. Закључак овог одељка (69/26-72/10) посвећен је примени Приче о дужнику из Мт. 18, 23 и даље. Огроман дуг који имамо према Богу за његову великодушност је упоређен са безначајним дуговицама других према нама. Главни грех описан у овом одломку састоји се у нашем жалосном недостатку захвалности Богу коме дугујемо тако много.

„Не уведи нас у искушење, но избави нас од зла“*

Последња прозба молитве није, и на томе Ориген инсистира, молба да будемо потпуно изузети од искушења, с обзиром да је то немогуће за наше тренутно стање. То је пре молитва да не будемо „заробљени искушењем“ (29,11). Кључна мисао којом Ориген подупире своја размишљања о овој молитви појављује се у 15. параграфу: „Бог не жели да добро припада било коме по неопходности, већ по слободној вољи“. Људска слобода је, према томе, кључ за разумевање Оригеновог приступа проблему искушења и коначног ослобођења.

Григоријево разматрање овог члана је, с друге стране, и кратко и појединачно. Оно формира завршетак његове пете беседе и протеже се на мање од две стране грчког текста од 72/11 до 74/5. Чини се да за Григорија περαιοῦς значи посве исто што и зло, и ова прозба тражи да се буде изузето од оба. Нема назнаке да је искушење неопходност људског стања и да бити без њега значи бити лишен могућности узрастања у врлини – логични закључак ако прихватимо тврдњу коју налазимо у зрелим аскетским Григоријевим списима да чак и тамо где не постоји могућност пада, духовно узрастање јесте шанса свих разумних бића.

*Аутор последњу прозбу Молитве Господње наводи као *'but deliver us from evil'*, а не као *'from the evil one'*, што би био исправнији превод на енглески са изворног текста молитве на грчком („ἀλλὰ ῥῶσαι ἀπὸ τοῦ πονηροῦ“), који су користили и Ориген и Григорије – *най. ирев.*

Закључак

Горњи сиже Оригеновог и Григоријевог засебног разматрања Молитве Господње указује како на неке очигледне сличности тако и на разлике. За почетак, постоји очигледна разлика у жанру и стилу, на шта је већ скренута пажња. Студија се доста разликује од беседе. Разлика у жанру би могла да објасни одређене особености у појединачним излагањима. На пример, подстицаји на уздржање које налазимо у Григоријевој првој и четвртој беседи су без сумње, прикладни за шире народне масе, али непотребни у студији осмишљеној као инструкција двојци високо интелектуалних читаоца. Даље, реторичко наглашавање Григорију омогућава да користи језик пада из другог стања, а да притом не мисли буквално тако.

Постоје и друге значајне разлике. Структура Оригенове мисли у својој основи зависна је од Платона више него што је то случај са Григоријевом. Ориген је доследнији у својој употреби језика и слика (мада је овог другог веома мало). Затим, у неким аспектима (пре свега у својој анализи речи „Оче“, израза „на небу“ и читавог члана „дај нам данас...“), Ориген је темељнији него Григорије. Он се показује студиознијим него Григорије, који се нити бави необичношћу ословљавања са „Оче“, нити значењем речи ἐπιούσιος. Ипак, Григорију не недостаје оригиналности, нарочито у делу где говори о значењу члана „опрости нам“, и то на начин који је сасвим нов и независан од Оригена; а исто се може рећи и о његовој расправи о божанству Светога Духа на крају треће омилије.

И Ориген и Григорије се боре да ускладе своју убеђеност у божанску свудаприсутност са молитвом да Бог дође, и обојица решавају проблем на сличан начин, а то је пребацивањем акцента са размишљања о долажењу на свест (=освешћеност) коју имамо о Богу, и следственом променом у нашим животима како постајемо, речено Платоновим изразом (*Τεττιετι* 176Б), сличнији Богу. Али чак и овде је Ориген јаснији у свом инсистирању на непросторној природи Божијој, док Григорије својом употребом речи λήξις, оставља отвореном могућност постојања неба у простору.

Закључак овог истраживања јесте да нити у мисли, нити у речнику или коришћењу Писма нема много заједничког код ова два писца. Чак и да је Григорије био упознат са Оригеновим тумачењем Молитве Господње, он га је веома мало користио, а сва је вероватноћа да га је игнорисао. Ако је ово тачно, то је онда још један показатељ у смислу недоумица које постоје у вези са пребрзом сугестијом да о Григорију треба размишљати као о Оригеновом ученику (упркос томе што су његова баба Макрина и Григорије Чудотворац неколико пута порицали ово). Сведочанство ових пет беседа тешко да подупире такву тврдњу.

превод са енглеског:
Перица Обрадовић

ORIGEN AND GREGORY OF NYSSA ON THE LORD'S PRAYER

Anthony Meredith

***Summary:** The aim of this article is twofold. Both Origen and Gregory of Nyssa treat of the Lord's Prayer, the former in his own treatise *On Prayer*, the latter in the course of five sermons on the same prayer. By means of an analysis of the methods of both writers and of the results at which they arrive I hope to illustrate their respective treatments of the same text and so to show how what began life as an eschatological prayer became in the course of three or four centuries something rather different. A major difficulty faced by both writers is how to understand the coming of the kingdom, if it is already there.*

My second intention, beyond that of comparison is to assess what influence, if any, was exercised by Origen on Gregory. The answer arrived at is rather disappointing, above all for those who believe in a strong influence on Gregory of his predecessor, by way of his grandmother, Macrina. Not only are the styles of the two men quite different, but also, apart from a sort of common Platonism, their answers are often quite distinct.

Key words: Origen, Gregory of Nyssa, Lord's Prayer, influence, Kingdom of God, Platonism, Heaven, bread, ἐπιούσιος.

АЛЕКСАНДРИЈА И МИТ О МУЛТИКУЛТУРАЛИЗМУ*

Гај Г. Стромса

Апстракт: Од свој настанка, Александрија је била место сусретања различитих култура и религија. Још пре настанка хришћанства, у Александрији су се догодили многи кључни ујмицаји на јудаизам. Под јелинистичким ујмицајем Јевреји су научили да читају и проучавају Тору: пре тога није било верских школа, а није било ни читања Торе у Храму. У чланку који доносимо у преводу на српски, проф. Стромса се осврће на мултикултуролошке прилике у Александрији које су претходиле Ориеновом времену.

Кључне речи: култура, међурелијски и међуетнички односи, Александрија, Библиотека

Desde el primer Adán que vio la noche
Y el día y la figura de su mano,
Fabularon los hombres y fijaron
En piedra o en metal o en pergamino
Cuanto cine la tierra o plasma el sueño.
Aquí está su labor: la Biblioteca.
(J. L. Borges, *Alejandro, A.D. 641*)

[„...Од првога Адама, који виде
И дан и ноћ и облик своје руке,
Причаху људи и обликоваху
У камену, ковини, пергаменту.
Све што садржи земља ил' сан носи,
Овде је њихов труд: Библиотека...“
(Х. Л. Борхес, *Александрија, 641. н. е.*)]

Један од највећих просветитеља под писанским небом, Арналдо Момиљано [Arnaldo Momigliano], једном је приликом написао: „Пробудио сам се једног зимског јутра и запитао се: ‘Шта ја знам о томе у шта су људи у Атини, Риму и Јерусалиму веровали у првом веку пре Христа?’“ Момиљанов одговор на ово питање је био да он (а и сви остали људи) заправо зна јако мало. Ако је избегао да спомене Александрију, то је можда учинио због тога што би тада одговор био

* Изворник: G. G. Stroumsa, “Alexandria and the Myth of Multiculturalism”, у *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition / Origene e la tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001, Volume 1* (Edited by L. Perrone in collaboration with P. Bernardino and D. Marchini), Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 164A and B, Leuven: Leuven University Press and Peeters, 2003, 23-29.

много сложенији, јер су веровања у различитим сегментима александријске популације долазила из Тебе, Атине и Јерусалима.

Налик било којој другој метрополи у Средоземљу, Александрија је створила сопствени мит. Овај мит се није толико односио на моћ, веру или разум, већ на знање и систематично неговање културног сећања човечанства. То је мит мултикултурализма, за који стваралачки сусрет култура потиче од заједничког живота различитих заједница. За овај мит се подразумева двострука тврдња – да је сапостојање различитих етничких, верских и културних заједница мирно и да оно са собом повлачи снажну комуникацију и размену као и узајамно корисне утицаје. Уистину је Библиотјека [Bibliothékê] њеног Мусеиона [Museion], посвећена култу књига, оно што је до дана данашњег остало главни символ Александрије и разлог њене славе, славе која ускоро треба да се поново васпостави, надамо се, посвећивањем нове александријске библиотеке.

Климент Александријски је, крајем другог века после Христа, живео у граду који је још увек био богат, узбудљив и огроман, са можда око милион становника, иако је његово време можда већ пролазило.¹ Када он свет пореди са симфонијом, може се претпоставити да је његов град, са својим утврђеним урбаним планом и различитим заједницама које заједно у њему живе, могао само да охрабри такву метафору. Ако се поиграмо са познатом Атанасијевом фразом о „граду-пустињи“, за Александрију би се тада могло рећи да читав космос уноси у један град.

Од свог настанка, Александрија је заиста била место окупљања различитих култура и религија: Грци (и Македонци), Египћани и Јевреји чинили су већину популације Александрије током њеног процвата у јелинистичко доба. Нису све ове етничке групе, да се разумемо, у потпуности уживале сва грађанска права, а Јевреји су пример тога. Јавни обреди града су били од највећег значаја, укључујући игре и поворке, и били су повезани са многим религијским култовима. Зевс, Дионис, Афродита, Изиде, богиња пловидбе, Серапис, првобитно династичко божанство, Анупис, као и обожавани чланови владајућих породица, сви су били присутни ту, као што је то већ био и безимени Бог Јевреја. А Библиотјека је, пре него Серапеум – храм знања, пре него Божији храм – била стварно срце овог града.

Чињеница да су ове различите етничке и религијске заједнице живеле заједно, односно раме уз раме, у пет градских области, па чак и чињеница да су сви они убрзо почели да користе исти језик (да не заборавимо да се *Alexandrea ad Aegyptum* у древним временима посматра као нешто прилично споредно у односу на Египат), не значи да су они скупа живели складно и да су развили различите облике културног додира. Не може се говорити о рађању и развијању једног одређеног александријског идентитета. Све упућује на чињеницу да је, у древној Александрији као и у средњовековној Шпанији, говорење о *convivencia**

¹ За општи преглед историје града, види на пример А. К. Bowman, *Egypt after the Pharaohs: 332 BC - AD 642, from Alexander to the Arab Conquest*, Berkeley – Los Angeles – London 1989, 203-233

* *La Convivencia* – шпан. *саживош*, *заједнички живош* – термин који се користио да опише ситуацију у шпанској историји од умајадског освајања Шпаније 711. године до 1492. године, одн. период у ком су Јевреји, муслимани и римокатолици у Шпанији живели скупа

различитих заједница значило да се речи користе прилично слободно. У историји се много чешће дешавало да суживот буде испуњен немирима него што је то био супротан случај. Колико знамо, ове заједнице су живеље у непрекидно напетом ситуацији и честим изливима мржње и насиља. Но, културна достигнућа Александрије се ипак не могу довести у питање. Међутим, како ћемо онда објаснити неслагање између друштвеног међусобног утицаја и културолошких (или религиозних) додирова? Боље разумевање граница културолошке симбиозе би требало да баца светло на миље у којем је Ориген одрастао и у којем је обликовао своју мисао.

Било би примамљиво потражити корене ове противречности у разлици између „узвишеније културе“ и популарних идентитета, и религиозних и етничких. Али би то довело до заблуде с обзиром на то да је оваква двослојна класификација религије и културе проблематична, и овде као и другде. Није случај да би елите овде уживале међусобне плодноне додире и оплођивање, док би *hoi polloi* [грч. „маса“, „већина“ – *џрим. џрев.*] као у свакој заједници остала дијаметрално супротстављена и у спору. У Александрији, као и другде, интелектуални слој је тај који показује (или одражава, или охрабрује) најнасилније етничке или религиозне предрасуде, док је логично да народни слој становништва често учествује у тим обрасцима веровања и понашања – што је феномен који се често назива „синкретизмом“. Најбољи случај што се тиче овога може бити магија, која је, без сумње, пре него Декартов разум, „la chose du monde la mieux partagée“ [фр. „најбоље распоређена ствар на свету“ – *џрим. џрев.*], и ту се најбоље може пратити културни континуитет од египатских традиција до грчких и јеврејских трендова.²

Географски положај је условио да Александрија, чак и као метропола, у неком смислу остане забачена: релативно далеко и од Атине и од Рима, а прилично близу Јерусалима, или, ако желите, близу Оријенту. Не знамо сигурно из ког разлога је Птоломеј I наредио изградњу Библиотеке. Али се са сигурношћу може претпоставити да је његова намера била да она служи и као средство његове славе (има и других примера таквог понашања, а који су ближи нама) и како би учврстио своју моћ на Истоку. Према јеленистичкој легенди коју су испричали Плиније Старији, Светоније, Ауло Гелије и на крају Исидор Севиљски, он је мислио на атинску Библиотеку, коју је установио Пизистрат, коју је Ксеркс пренео у Иран и коју је Селеук вратио назад након Александрових освајања.³

Како би потврдио културни континуитет између нове престонице свога царства и грчке науке и књижевности, цар је прво желео да његова библиотека поста-

у релативном миру. Фраза се користи за означавање узајамне интеракције културних идеја између три групе, и идеја религиозне толеранције – *нај. џрев.*

2 О међусобном утицају религиозних предања у римском Египту, види важно дело Д. Франкфуртера [D. Frankfurter], *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton/NJ 1998, као и “The Consequences of Hellenism in Late Antique Egypt: Religious Worlds and Actors,” у *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2000) 162-194, од истог аутора.

3 Види, на пример, Исидор Севиљски, *Etymologies*, VI, 3, 3. Порекло ове легенде је можда Вароново изгубљено дело *De bibliothecis*. Уопштено о теми, види Л. Касон [L. Casson], *Libraries in the Ancient World*, New Haven – London 2001. Касон се слаже са *communis opinio*, да је Александријска библиотека била прва своје врсте. Њена претходница, збирка коју је Аристотел саставио, сигурно није била истог типа. Касон не помиње легенду о Атинској библиотеци.

не светски центар знања, највећи чувар научног предања. Уз помоћ својих веома посвећених и надарених библиотекара (којима је дао сва неопходна средства), Димитрија из Фалерона, Зенодота из Ефеса и Ератостена из Кирина, и њихових наследника, он је у потпуности испунио овај задатак, као што знамо, а Библиотека је установила и корпус научног знања и створила је класичну филологију.

Грци нису изучавали стране језике: то је можда био њихов најозбиљнији интелектуални недостатак, као што је Момигљано истакао у свом делу *Alien Wisdom* [*Мудрост странаца*]. Али су схватили да без познавања мудрости источних народа које су покорили њихово владање њима неће дуго потрајати. Раме уз раме са разним покушајима у антропологији, идући Херодотовим стопама (као што су Мегастенова писанија о Индији, или списи Хакатеја Абдерског о Египту), одлучили су да преведу књиге у којима је забележена њихова мудрост.⁴ У неком смислу, у томе се може препознати стварни настанак оријентализма, у чудној мешавини интелектуалне *curiositas* [лат. „радозналости“ – *џрим. џрев.*] и империјалистичких мотива који су такође присутни и у савременом отелотворењу истог. Грчки преводи књига сваке нације – а преводиоци су били учени људи – испунили су полице Библиотеке (дословно *bibliothēkai*).⁵ Демокрит преводи најпознатије мудросне списе из арамејског света, *Ahiqar*. Превод и индексирање текстова који су приписани Заратустри, према Плинију, чинило је више од два милиона редова стихова.⁶ Међутим, постоје одређене сумње у вези са стварним димензијама овог пројекта. Касније сведочанство, *Дијалоџ Јована Филојона*, сачувано у Ибн Ал-Кифтијевом [Ibn Al-Kifti] делу *Ta'rikh al-Nukata*, бележи да када је једном приликом Димитрије рекао Птоломеју како још увек има много књига које нису у библиотеци, из Индије, Персије, Грузије и Јерменије, Вавилона, на то цар одговорио: „Онда мораш наставити да их потражуваш“.⁷ Овај импресивни корпус превода такође је имао и своју мрачну страну; за јелинистички свет, чинило се као да је читава интелектуална творевина људског рода написана на грчком језику. Већини онога што се може назвати грчком антрополошком литературом морају се наравно додати „домородачки“ јелинизатори, попут Бероса из Вавилоније и Манетона из Египта, који су културно сећање својих култура представили на грчком језику и у складу са грчким обрасцима историографије.

Аристев је лепо испричао (можда и сувише лепо) причу о најзначајнијим међу овим преводилачким пројектима. Јеврејске књиге закона су припадале овим „свештеним књигама Истока“. Јероним заиста и посведочава чињеницу да је Птоломеј II Филадельф сакупио „не само литературу паганских народа, већ и њихове свештене текстове“.⁸ Цар и његови дворски интелектуалци су чули за њих, али вероватно не више од овога. Проглас који је упутио Димитрије из Фалерона, се-

4 Види D. J. Wasserstein, “Why Did Arabic Succeed Where Greek Failed? Language Change in the Near East after Muhammad,” *Scripta Classica Israelica* 22 (2003) 257-272.

5 Tzetzes, *de comoedia*, ed. Koster, стр. 43.

6 *Naturalis historia*, XXX.4, које цитира, као и претходни текст, L. Canfora, *The Vanishing Library*, London 1989 (прво издање на италијанском језику 1987), 24.

7 Што цитира Canfora, *op. cit.*, 88.

8 Што цитира R. Klibansky, “Regagner Athènes à partir d’Alexandrie?,” у C. Jacob and F. de Polignac (eds.), *Alexandrie, III^e siècle av. J.-C.*, Paris 1992, 231-245, види стр. 232. Читав овај том је изузетан.

дамдесет и двојици мудраца који су послати из Јерусалима, временом ће се показати као најзначајнији пројекат постигнут у Александрији.⁹ Наравно, у Аристетевој причи има много тога што је легенда, али остаје чињеница да су за мање од два века све књиге јеврејске Библије биле преведене (последња књига, Књига о Јестир, постојала је на грчком језику 77. године пре Христа).¹⁰ Јевреји су заиста били поносни због овог достигнућа, и не само да су читали Септуагинту већ су је и у својим синагогама користили у обредном контексту.

Библиотека је на крају изгорела (иако вероватно не по наређењу Калифа Омара, као што то легенда каже), али је кроз Септуагинту хришћанство могло да буде откривено и да се шири. Рејмонд Клибански [Raymond Klibansky] је предложио да „се вратимо до Атине кроз Александрију“. Ја предлагам да, са историјске тачке гледишта, Александрија буде веза између Атине и Јерусалима. Као што то Момиљано, опет, каже, Александрија је место у којем је Грчка стигла до хришћанства – кроз јудаизам а не кроз оријенталне религије, као што је то Дројзен [Droysen] сматрао.¹¹ Још је са првом генерацијом јеврејских хришћана било снажних додира између Јерусалима и Александрије.¹²

Међутим, много пре настанка хришћанства, у Александрији су се догодили многи кључни утицаји на јудаизам. Елијас Бикерман [Elias Bickerman] нас на пример подсећа да су тек под јелинистичким утицајем Јевреји научили да читају и проучавају Тору: пре тога није било верских школа, а није било ни читања Торе у Храму.¹³ Тек су у Александрији Јевреји научили, од Грка, да проучавају своју Тору, коју су Грци на крају назвали *philosophia barbaros*, страна мудрост (односно, она која није написана на грчком језику). Још један траг александријског интелектуалног предања може да се пронађе у самој класификацији књига Библије: као што је Бернхард Ланг [Bernhard Lang] тврдио, заиста, Списи, *ketubim*, могу да буду одраз александријског канона, нека врста јеврејског књижевног канона, који за интелектуалне александријске Јевреје представља врхунац њихове националне књижевности.¹⁴

Дакле – а овде треба бити највише опрезан – драматични значај, како за Египћане тако и за Јевреје и Грке (и касније за хришћане) ових културолошких

9 За недавну поновну процену различитих ставова везаних за порекло и сврху Септуагинте, види A. van der Koou, "The Origin and Purpose of Bible Translations in Ancient Judaism: Some Comments," у *Archiv für Religionswissenschaft* 1 (1999) 204-214.

10 Види A. Momigliano, "Ebrei e Greci," у *RSIt* 88 (1976) 425-443, поново штампано у Id., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo classico*, II, Rome 1980, 527-549, посебно стр. 531-532.

11 Id., "J. G. Droysen between Greeks and Jews," у *History and Theory* 9 (1970) 139-153, поново штампано у његовом делу *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo classico*, I, Rome 1975, 109-126, посебно стр. 113.

12 Види, на пример, C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London 1979, 26-48.

13 Види E. J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge/Ma. - London 1988, 288-289.

14 B. Lang, «The "Writings": A Hellenistic Literary Canon in the Hebrew Bible», у A. van der Koou – K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization*, Leiden – Boston – Köln 1998, 41-65.

додира, и употреба *lingua franca* [„међународног језика“ – *џрим. џрев.*] нису нужно подразумевали суживот (*convivencia*) међу заједницама. Напротив, од самог настанка града, многа сведочанства указују на веома затегнуте односе међу њима.

Написано у другом веку пре Христа, *Грничарево џророчансџво* [*Oracle of the Potter*] које за себе каже да је грчки превод са египатског оригинала, говори о пророчанству упућеном фараону Аменхотепу. *Пророчансџво*, које претпоставља постојање Александрије и култа Сераписовог, приказује снажан антагонизам грчке владавине над Египтом, и нада се да ће јој доћи крај. Римским Египтом су кружила бар још два текста у којима је изражавано супротстављање странцима: *Пророчансџво јатњетџово* [*Lamb's Oracle*] и *Асклејџе* [*Asclepius*].¹⁵

Снажна египатска национална осећања и ксенофобија би такође могла бити уперена против Римљана и Јевреја, као што је посведочено *Делима џајанских мученика* [*Acts of the Pagan Martyrs*], а што је израз „аристократске александријске културе и родољубља првог и другог века после Христа – уз постојан антисемитизам и широко распрострањена (али не толико постојана) антиримска осећања“.¹⁶

Антисемитизам је, наравно, већ дуго постојао у Александрији. Египатски свештеник Манетон, који се повезује са Птоломејевим увођењем Сераписовог култа у трећем веку, и који је у свом спису *Еџиџџика* [*Aegyptiaca*] на грчком језику описао своју земљу, такође је и први аутор који је приказао дубоко укоренењу антијеврејску полемику у Александрији, у свом омаловажавајућем опису јеврејске историје. У првом веку пре Христа, од александријских Грка је кренула гласина да бог Јевреја има облик магарета. Ову ће гласину убрзо разрадити Апион, александријски граматичар који је представљао антијеврејску странку у Риму 40. године после Христа.¹⁷

Већ у раном другом веку може се разазнати преображај александријске мржње према Јеврејима уз њихов прелазак у хришћанство. Василид, који је без сумње први хришћански философ, изражава ову нову врсту „метафизичког“ антисемитизма, који одбацује Јевреје и њиховог нижег бога, иако, још увек, не упућује на „богоубиство“ [*Deicide*]. Овакви радикални ставови против Јевреја би тешко могли да нађу уточиште у другачијој, мирнијој клими. Током другог и трећег века, док је хришћанска заједница тежила да себе дефинише, бивајући растрзана између јеврејских хришћана и гностика, тензије међу Јеврејима, хришћанима и Грцима су и даље биле снажне.¹⁸ Поводом два јеврејска рата у

15 Види А. Momigliano, «Some Preliminary Remarks on the “Religious Opposition” to the Roman Empire», у његовом делу *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown/Conn. 1987, 120-141, посебно стр. 128.

16 Id., “The Disadvantages of Monotheism for a Universal State,” у *On Pagans, Jews and Christians*, 147.

17 О овој гласини, види А. Jacoby, “Der angebliche Eselkult der Juden und Christen,” у *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927) 265-282, и E. Bickerman, “Ritualmord und Eselkult,” у *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 71 (1927) 171-187, 255-264, поново штампано у његовом делу *Studies in Jewish and Christian History. Part Two*, Leiden 1980, 225-255.

18 Види А. М. Ritter, «Das frühchristliche Alexandrien im Spannungsfeld zwischen Judentum und Christentum. “Frühkatholizismus” und Gnosis – zur Ortsbestimmung clementinisch-alexandrinischer Theologie», у његовом делу *Charisma und Caritas*, Göttingen 1993, 117-136. О прису-

Палестини, јеврејска заједница у Александрији се побунила и гушење тих побуна је довело до знатног осипања ове заједнице. Арналдо Момиљано ми је једном рекао (а то још увек нисам нашао у његовим списима) како је убеђен да је претња хришћанства које се развија оно што је јеврејски јелинизам довело до краја, јер су Јевреји решили да се, такорећи, лингвистички „повуку“ у арамејски језик.

Друштвене и религиозне тензије се ни на који начин нису смириле након Оригеновог времена. Током целог четвртог века, када је Амијан Марцелин Александрију могао да назове *vertex omnium civitatum*, врхунцем свих градова,¹⁹ ове су тензије достигле нове висине, подстакнуте последицама константиновске револуције. Како су египатски култови и даље одражавали постојећу снагу политеизма, охрабрени хришћани су имали све мање стрпљења за оно што су сматрали непрекидним провокацијама. Срушила се претходна јако осетљива равнотежа, односно размена међу следбеницима различитих култова. Етничко и религиозно ривалство је постајало све силовитије, непријатељске групе су покушавале да за себе осигурају политичку подршку. Није изненађујуће откриће да су често хришћани били ти који су по овом питању били у предности. Теодосије I је едиктом из 391. забранио политеистичке култове, што је створило непосредну залеђину за добро познато уништење Серапеума (391-392), под патријархом Теофилом.²⁰ Након овог катаклизмичног догађаја, ниједан пагански аутор се није могао шалити са тиме да су епископи Христови посвећени Серапиону, као што су то раније чинили.²¹ Теофилов рођак Кирило, који је изабран 412. године за епархију Светог Марка, подстицао је погроме Јевреја, док на крају није успео да већину њих протера из града. Неколико година касније, 415. године, исти тај Кирило је потпиривао убиство славног философа Хипатије, ћерке математичара Теона (убиство су вероватно спровели параволани, патријархови „чувари“).²² Ово убиство је у античко време снажно одјекнуло, а у данашње време је изнедрило стварни мит о Хипатији, „la vierge assassinée“ [фр. „убијеној девици“ – *џрим. џрев.*], како ју је Маурис Барес [Maurice Barrès] назвао.²³

Ови последњи догађаји, који су се збили око петог века, симболишу почетак краја Александрије као метрополе и дома различитих религија и култура које су могле да развију, у несигурном *modus vivendi* [лат. *начину животоа* – *џрим. џрев.*], неку врсту културне синергије. Од тада ће једино православни (овде православ-

ству јеврејско-хришћанске заједнице, види, на пример G. Dorival, „Le regard d'Origène sur les judéo-chrétiens,” у S. C. Mimouni (ed.), *Le Judéo-Christianisme dans tous ses états*, Paris 2001, 257-288, посебно стр. 287. За општи преглед у вези са почецима хришћанства у Александрији, види J. J. Fernandez Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca 1994.

19 Што цитира G. W. Bowersock, „Late Antique Alexandria,” у *Alexandria and Alexandrianism*, Malibu/Ca. 1996, 263-272; види стр. 265. Даље, види C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, Baltimore 1997. За херметизам у Александрији, види G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton/NJ 1993 (друго издање), 161-178.

20 О уништавању Серапеума, позадини и последицама тога, види F. Thélamon, *Paiens et chrétiens au IV^e siècle: l'apport de l' "Histoire ecclesiastique" de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981, 157-179.

21 Види упућивање на апокрифно писмо приписано Хадријану у A. Momigliano, *Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians* (Studies in Church History 8), Cambridge 1971, 1-18, поново штампано у његовом делу *Quinto contributo*, I, 73-92, посебно стр. 78-79.

22 Види M. Dzielska, *Hypatia of Alexandria*, Princeton/NJ 1995, 46.

23 *Ibid.*, 1-26.

ни значи монофизити) хришћани моћи да истрају, док су све остале групе, као што су аријанци или мелетијанци, биле осуђене на пропаст. Под исламом, биће оформљен нови вид друштвеног заједничког живота и интелектуалног међусобног утицаја међу заједницама, али то се у Александрији неће десити. То се неће десити бар до деветнаестог века, када су се појавили савремени покушаји да се поново успостави, такорећи, александријски мултикултурализам. Муслимани, Копти, грчки хришћани и Јевреји, живели су заједно и до неке мере су се мешали. Овај покушај ће се на бруталан начин завршити 1956. године, када су Грци и Јевреји и други „странци“ морали да напусте град.

Пре две године, када сам био у Александрији, посетио сам музеј Кавафис [Kavafis museum], где ме је чувар с подозрењем упитао: „Јеси ли ти Грк?“ Одатле сам отишао до оближње синагоге, да би ми војник на капији одсечно рекао да је улаз забрањен, осим за Јевреје. У данашњој Александрији, где се не може очекивати да наиђеш на Јевреје који говоре грчким језиком, незамисливо је премостити културне и религиозне границе.

Данас – када говоримо о глобалном селу а не о мултикултуралним градовима – знамо да заједнички живот културолошких или религиозних заједница, чак и када је плононосан за све, никада није са собом носио истински суживот [*convivencia*]. Током историје су људи и жене који припадају различитим религиозним групама показали велику способност да једни друге мрзе, док у исто време уче да опште и размењују културне обрасце. Ова противречност, у неком смислу, изгледа да је у исто време и загонетка и покретач историје. Мултикултурализам, ако са собом повлачи и благе културолошке размене и мирне друштвене односе, може исто тако да буде и мит. Али то је један од оних снажних митова у којима су силни, племенити и надарени појединци, кроз векове, могли да сањају о узвишенијој стварности. Ориген је био један од њих.

превод са енглеског:
Маријана Петровић

ALEXANDRIA AND THE MYTH OF MULTICULTURALISM

G. G. Stroumsa

Summary: Since its beginning, Alexandria was always a meeting point of different cultures and religions: the cultural tradition of Alexandria had many components – Hellenistic, Jewish, Egyptian, Gnostic and Christian. In this article prof. Stromsa comments on the cultural tendencies in Alexandria before the time of Origen.

Keywords: culture, interreligious and interethnic relations, Library of Alexandria, Septuagint.

СЛУЖБА СВЕШТЕНСТВА У СВЕТООТАЧКОЈ ЛИТЕРАТУРИ*

Жан Данијелу

Апстракт: Аутор износи гледиште грчких отаца по питању природе службе свештенства. У свом раду се базира на брижљивој анализи светоотачке мисли, осврће се на разне аспекте свештеничке службе, да би на крају дошао до исправног гледишта теологије свештеничке службе. С једне стране свештеник је преносиољ Светих Тајни, а с друге сарадник у божанском домостроју спасења.

Кључне речи: свештенство, мистерија, харизматска јерархија, црквена јерархија, разделилац тајни, Божији сарадник

Од саме појаве хришћанства наилазимо на присуство класе (ταξίς – *ordo*) људи која је, задобивши благодат преко рукоположења (χειροτονία), посвећена за вршење сакралних функција. Климент Римски нам сведочи да су апостоли „опробавши Духом, постављали првенце своје за епископе (ἐπισκόπους) и ђаконе од оних који су поверовали“ (1. Кор. 42,4). Међутим, када узмемо у обзир то да је цео проблем црквене јерархије веома неуједначен, постављају се два питања: прво је питање шта је природа ове службе, а друго: који су њени различити аспекти? Покушаћемо да дамо одговоре на ова питања посредством мисли грчких Отаца.

Уобичајена је грешка у методу, када говоримо о јерархијској служби, да то чинимо тако што ћемо приступити једном од одређених аспеката и онда тражити подударност у осталим. Тако, ако узмемо нпр. у обзир да је црквени служитељ окарактерисан као ἱερεὺς због своје функције приносиоца, онда бивамо укључени у тешка питања о његовој сличности са паганским или јеврејским свештенством. Ипак, приношење је само један аспект свештенства. С друге стране, ако исто питање посматрамо са позиције служитеља при локалној заједници, опис који ћемо му дати је πρεσβύτερος, пошто он предстојава евхаристијским сабрањем. Међутим, улога презвитера не може се у потпуности исцрпети речју служитељ, те се тако не може рећи да је важнија од улоге приношења. Исто се дешава ако његову повезаност са апостолатом одредимо као службу коју ћемо дефинисати у оквиру теологије речи, и служитеља као мисионара. Овај аспект нам не омогућује да у потпуности искажемо праву суштину путем речи.

Очигледно је да су све ове дефиниције делимичне и непотпуне, и да су од мале помоћи приликом покушаја да разумемо праву природу јерархијске службе. У ствари, треба да применимо другачији метод и да се прво запитамо шта

* Изворник: Jean Daniélou, "The Priestly Ministry in the Greek Fathers", у *The Sacrament of Holy Orders* (The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1962), стр. 116-129.

је сврха ове службе у хришћанској Цркви? Сада одговор на такво постављено питање изгледа јасан. То је домострој спасења, који је двострук: откривање (λόγος) и делање (ἔργον). То је дело Божанске силе (δύναμις). Њена сврха је просвећење народа Божијег. Свештеници су служитељи овог домостроја; они су по речима Св. ап. Павла – које дају најбољу дефиницију њихових радњи – „разделиоци“ (οἰκονόμοι) тајни (μυστήρια) Божијих (1.Кор. 4, 1).¹ Таква дефиниција службе је суштински везана за историју спасења.

Црквена јерархија, дакле, треба да буде дефинисана у терминима светотајинског богословља. Али, прво да расветлимо извесну конфузију која нам се јавља по том питању. Дом Касел сматра да је доктрина мистерије код грчких Отаца – а посебно код Св. Јована Златоустог – уобичајена како за њихову мисао тако и за хеленске религије, и да се она у суштини односи на култ. По том виђењу, повезивање свештенства са мистеријом би се могло дефинисати у оквиру ритуалног аспекта, и то чини хришћанског служитеља неком врстом ἱερέως-а. Међутим, Фитко [Fittkau] је коначно доказао да у ономе о чему Св. Јован Златоусти говори по том питању² не постоји темељ за такво тумачење, и да ако хришћанска јерархија има сличност са мистеријама (тајнама), то је у Павловом смислу речи „тајна“ домостроја спасења која је испуњена у Христу кроз Свету Тајну. Описати служитеља као ‘разделиоца тајни’ у том контексту значи описати га као служитеља домостроја спасења.

Желимо да укажемо како је ово заиста мисао Отаца. Код Григорија Богослова ћемо пронаћи најбитнији текст који ће нам растумачити овај сегмент. Он каже да сврха Божије творевине јесте обнова Божије иконе у човеку: „То је зато што је Закон учитељ (παιδαγωγός), пророци су посредници између Закона и Христа, а сам Христос је циљ и крај духовног закона коме сви тежимо. То је зато што је Бог унизио себе (κενωθεὶς) и узео тело. Због тога имамо Божић и Дјеву, јасле и Витлејем; Дјеву због жене, јасле због раја, Витлејем због Едемског врта, Божић због творевине. Сви ови догађаји преко којих нас је Бог руководио, подижу старог Адама одакле је пао и омогућују му приступ ка дрвету живота.“ (P.G. 35, 432 В-433 В).

У овом исцељењу човечанства, које је испуњење све Божије творевине, ми смо сада и овде „служитељи (ὑπηρέται) и сарадници (συνεργοί); и управљамо (προκαθεζόμεθα) над другима“ (436 Α). Штавише, „циљ (свештенства) је да да крила души да је приближи Богу. То се састоји од одбране иконе Божије у човеку, у ојачавању – ако је она постала ослабљена, у обнови – ако је она прекривена. Циљ је да се Христос усели у људска срца кроз Духа, и да обожи оног који има удела у небеском блаженству, који припада рајском граду“ (432 В).

У овим одломцима, две одлике су од посебне важности. Прво, свештенство се бави божанским стварима. „Медицина се бави са телом и крхком материјом“, али „наша брига и старање допиру до скривених делова људских срца“ (429 С). У ствари, свештеник је инструмент дела које може бити само божанско, јер је његов циљ обожење човека: „Он обнавља творевину. Он открива икону. Он дела ради рајског света и, највише од свега, он је бог који ствара богове (θεοποίησόντα)“

¹ О питању ‘домостроја’ у јеванђелским параболама и њиховој повезаности са службама у Цркви, види А. Feuillet, *La synthese eschatologique de St. Mathieu*, R.B., 1950, 66-71.

² *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953. Уп. R.S.R., 1954, 502-605.

(481 A-B). Он је разделилац божанске енергије, присутне у Цркви „кроз реч и тајне“ (λόγος καὶ ἔργον) (432 A).

Друго, свештеник је сарадник у том божанском делу, које има континуитет унутар Цркве, *mirabilia Dei* у Старом и Новом Завету. То је ἔργον (дело) које је од Бога. Бог је увек активан и дела и међу нама. И у овом ἔργον, свештеник је συνεργός (сарадник).

Реч је такође од великог значаја. Долазимо до спознаје, као што нас је Јегер недавно подсетио,³ у вези са њеним местом у источној духовности у којој она означава сарадњу човека приликом његовог освећења. Сада овде имамо паралелни метод, који означава сарадњу свештеника у изграђивању Цркве. Овим се наглашава суштински значај теологије свештенства, која је тако погрешно схваћена код протестаната, и тиме се указује на чињеницу да је сам Бог у нераскидивој вези са својом невестом – Црквом – преко својих сила чији прејемници су свештеници.

Да је ова двострука тема обожења и сарадње једна од суштинских елемената грчке теологије свештенства, показује нам чињеница да је она нађена баш у мисли Григорија Богослова. Овде ћу такође цитирати псеудо-Дионисија: „Сваки је јерарх, по својој природи, положају и реду, упућен у божанске ствари, тако да он мора пружити свето обожење (θεολοίησις) онима који га следе“ (372D). На другом месту каже: „Савршенство сваког ко је примио чинове (ιεραρχίαν) је у Божијем подражавању. Сада, највећа од свих ових божанских ствари је бити сарадник (συνεργός) Божији“ (165 B-C).

Сада смо у срцу теологије свештенства. С једне стране, свештеник је само инструмент: једино сам Бог врши (ἐνεργεῖ) дело обожења. Св. Јован Златоуст енергично ово изражава у својим коментарима на другу посланицу Тимотеју: „Да ли знате шта је свештеник (ιερέυς)? Он је анђео Господњи. Да ли су његове речи, његова својина? Ако одбијете њега, не одбијате њега, него Бога који га је посветио (ἐχρητόνῃσεν). Ако Бог не дела (ἐνεργεῖ) кроз њега, онда не постоји крштење, нити причешће Тајнама, нити благослови; и ми више нисмо хришћани“ (P.G. 62, 610).

Свештеник, чак иако је недостојан, остаје разделилац Тајни, јер оно што он раздељује није његово: „Он је недостојан? Како то утиче на ствари? Бог је заиста некад учинио да принос говеда служи за спас његовог народа. Нити свештеников живот, ни његове врлине, не доприносе тој ствари. Све долази од благодати. Свештеник је има кад отвори своја уста. Али то је Бог који дела у свим стварима. Свештеник само савршава символ (σύμβολον). Принос (προσφορά) је исти, било да се приноси из руке првога, или од Петра и Павла. Тако да неко није ништа мањи него остали, јер човек није тај који освећује (ἀγιάζουσι), већ сам Господ дарује освећење“ (P.G. 62,612).

У исто време, ова сила раздељивања тајни је по себи дело божанске моћи, тј. сакрамент. У изванредном одломку Григорија Ниског, у ком он прво доказује да иако за сакраменте користимо уобичајене ствари, као нпр. воду, уље, хлеб и вино, оне су ипак у стању да произведу (ἐνεργεῖν) натприродне резултате, сличан принцип користи за рукоположење: „Иста сила (δύναμις) божанске речи додељује највеће достојанство свештенику (ιερέυς), одељујући га од осталих људи

3 *Two rediscovered works of ancient Christian literature*, 1954, 88.

посвећењем (εὐλογία). До јуче је он био један из гомиле. Он бива назначени наставник, председатељ (πρόεδρος), лекар и мистагог помоћу невидљиве силе и благодати (δυνάμει καὶ χάριτι)“ (P.G. 46, 581D-584A).

Приликом постављања свештеника за разделиоца Тајни, том скривеном богатству које домострој спасења настоји да пружи, рукоположење свештенику даје удео у мистиријском величанству овог домостроја: „Ако осмотримо како је величанствено то што човек начињен од тела и крви може приступити тој блаженој природи, онда можемо видети колико је велика сила Светог Духа која се даје свештеницима. Преко њихових руку се врше Свете Тајне, као и друга неумажена чуда“. ⁴ Свештенство изазива овај страх, овим светим трептајем (φοβερὰ καὶ φρικώδестата) који осваја људе када се суоче са овим божанским делима која испуњавају историју спасења (*ibid.*, 642); то сажима обоје: страх и преношење чуда. ⁵

Сада смо у могућности да изведемо први закључак из претходног поглавља. Свештенство је суштински дефинисано у том односу са историјом спасења. Ова историја спасења је историја *mirabilia Dei*, Божијих чуда, која се у времену наставља кроз Цркву. Свештеник је служитељ и разделитељ уз помоћ божанске силе која је садржана у његовом свештенству. Ово га чини учесником у стварности Тајне, скривеног плана Божјег; и као њен парадокс, ово је збуњујућег и невероватног карактера, што указује на смисао светог.

Пошто смо извели закључак из суштинског аспекта светоотачког поимања црквене јерархије, морамо се осврнути на конкретну реалност. Оно што изазива први утисак су многи називи за свештеничку службу. Помињао сам то на почетку овог чланка, али сам као лош почетни метод оставио то по страни. Сада се враћамо на то. Изрази за црквене служитеље су различити и укључују: ἡγοούμενος (Јован Златоусти, *Comm. In 1 Tim.*, 2; P.G. 62, 609), πρόεδρος, ἱερεὺς, διδάσκαλος, μυσταγωγός (Григорије Ниски, *Hom. Bapt.*; P.G. 46, 581 D). Сви ови изрази добро описују функцију црквених служитеља.

Ако се вратимо ка коренима традиције, још боље ћемо уочити мноштво ових назива. У прву руку то је да харизматска јерархија пророка и учитеља потиче из периода када се та јерархија разликовала од институционалне јерархије епископа и презвитера. Кампенхаузен је на бриљантан начин показао да не постоји основа за ту идеју. ⁶ Не постоји више од једне јерархије. Али исти аутор је указао на то да јерархија представља неке веома различите аспекте традиције. ⁷ У Александрији (као примеру павловске традиције) главни аспект је на служби речи; свештеник је учитељ и мисионар. Ово је нарочито изражено код Оригена. По антиохијској традицији, свештеник је лице које приноси жртву, ἱερεὺς – како то Игнатије Богоносац показује. Коначно, у јудео-хришћанској заједници у Јерусалиму су гледали на црквене служитеље као на старце (πρεσβύτεροι), надзорнике (ἐπίσκοποι), чија је основна функција управљање, што је вероватно последица утицаја есенске заједнице. Овакво виђење ствари може да се нађе и у Римској Цркви, на коју је утицај извршило јудеохришћанство, како је то показао Кулман. ⁸

⁴ Јован Златоусти, *Sacerd.*; P.G.48, 643.

⁵ Уп. Fittkau, *op. cit.*, 133.

⁶ *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten*, 214.

⁷ *Ibid.*, 131.

⁸ *Peter: Disciple - Apostle - Martyr*, S.C.M., 1953.

Но, на разлици не треба инсистирати превише. Јасно је да антиохијска концепција, нпр. у Игнатијевим *Посланицама*, иако инсистира на свештеничкој богослужбеној функцији, такође наглашава његову функцију у управљању. Игнатије указује на председатељство (προκαθημενος) епископа, сабор (συνέδριον) и презвитере (*Маџн.* 6,1). Иако се у јудеохришћанској заједници у Јерусалиму први пут појављује организовано јерархијско управљање, исто тако служба пророка ту добија највеће признање – и обе су у ‘опсегу’ есенизма.

Ово нас води ка слици службе која је суштински једна, али која у исто време поседује разнолике функције. И на крају се ове функције приписују раздвајању тајни преко различитих аспеката. То је као прво тајна, сакривена у Богу и јављена у Христу. Прва функција служитеља је исто тако и законско објављивање или, тачније, Реч Божија која је у склопу мисије Цркве, преобраћења, руковођења, укоравања. Свештеници су *служитељи Речи* (Дап. 6, 2). Из тог угла, служба свештенства у суштини има апостолски карактер. Та мисија је евангелизација, проузношење проповеди (*kerygma*) целоме свету. Не бих волео да настављам са учењем Отаца о служби речи – већ сам рекао доста у претходном раду.⁹

Као прво, наилазимо на прееминентно и чак повлашћено достојанство које је дато овом аспекту службе у целој теолошкој рефлексiji. Ово налазимо већ код апостола Павла: „Јер ме Христос не посла да крштавам, него да проповиједам јеванђеље“ (1. Кор. 1, 17). Ориген је највећи поборник те службе: „Свако може вршити свечане литургијске радње пред људима; али постоји мало људи који су научени у вери, формирани у мудрости, и кадри да уче науку вере“ (*Hom. in Lev.*, 6,6). Ово се понавља и у другим списима. Нпр. Григорије Богослов пише: „Ми долазимо да проузносимо реч, тако да у закључку можемо причати о ономе што је примарно у нашој служби“ (*op. cit.*, 444А).¹⁰

Потом у служби речи наилазимо на свештенички карактер. То није просто питање осведочења људског умовања, већ је то божанска активност Речи. Дакле, свештеник је служитељ ових божанских дејстава, ових мистерија: „Проповед јеванђеља је свештено дело“ (Ориген, *Com. in Rom.* 10,2). То је зато што служба речи има наставак левитског свештенства у Новом Завету: „Када будете видели да свештеници и левити више неће приносити крв овнова и бикова, него ће то бити посредством благодати Духа Светога – Реч Господња, тада ћете рећи да је Исус заменио место Мојсијево“ (Ориген, *Hom. in Jos.*, 2,1).

Међутим, колико год да је велика служба речи, то је само један аспект службе свештенства. Свештеник је исто на један начин *ιερεὺς* због божанске *δύναμις* која је и *ἐργον* и *λόγος*. Божанска дела су под овим присутним домостројем сакраменти, и свештеник је вршилац истих. Ово је, језиком псеудо-Дионисија (429D), теургичка страна ове службе у њеном *теолошком* аспект. То је специфично божански карактер деловања у Светим Тајнама, у којима свештеник саучествује. Људска улога је приближно иста као и у служби речи, само што су за службу речи потребни и људски таленти, док је у Светим Тајнама човек задивљени сведок дела које врши својим рукама.

9 'Parole de Dieu et mission de L'Eglise' у *Le pretre ministre de la parole*, 1955, 41-54.

10 Јован Златоуст, *Sac.*: P.G. 48, 666.

Св. Јован Златоуст је у једном прелепом одељку осликао општи карактер теургичке службе: „Нико не може ући у Небеско Царство, осим ако није обновљен водом и Духом; и ко не једе тело и крв Господњу, неће имати живот вечан. Сада, сигурно је да ми не можемо примити све ове добре ствари, осим ако оне нису освећене од стране свештеничких руку. Свештеници су ти који нам доносе духовну обнову кроз крштење. Свештеници нас одевају у Христа, они нас полагају са њим у гроб, и враћају нас поново у живот са његовим телом. Они нису задужени само да нам исперу наше грехе и да нас обнове водом крштења. Они такође имају моћ да отпусте грехе који су учињени након крштења“ (Sac.; P.G. 48.644).¹¹

Овде се опет свештеник појављује као служитељ и инструмент божанских дела у стварности. Са ове тачке гледишта, то расветљује тешко питање о односу између Христа и свештеничког *sacerdotium*-а. У ствари, Христос је једини Свештеник. У Њему је испуњена и исцрпљена реалност паганског и левитског свештенства. Христос испуњава своју свештеничку активност као глава свог мистичког тела, које је „царско свештенство, свети народ“ (1.Пт. 2, 9). Али свештеник је вршилац ове свештене дужности, пошто посредством њега она постаје делотворна у сакраментима. Он сам приноси жртву, он је слуга тајне у којој Христос, једини Свештеник, у име целог тела приноси жртву.

Преостаје још коначан аспект дела спасења, а то је руковођење светим народом, Телом Христовим. Ово је опет Божије дело. Он руководи и резимира сва свештеничка достојанства. Свештеници су вршиоци Његових правила, као и Његове речи и Његове службе и исто тако Његове дужности руководиоца. Павле помиње „оног који управља“ ὁ προϊστάμενος (Рим. 12, 8). То су функције са којима су термини *епископ* и *презвитер* веома рано повезани. Ту такође имамо бројне еквиваленте: *πρόεδρος*, *ἡγούμενος*, *προκαθήμενος*, *καθηνέμω* (P.G. 46,581D). *Дигаскалија* каже: „Ви сте владари (ἄρχοντες), вође (ἡγούμενοι) и краљеви“ (2,25,7). То видимо у презвитерском телу *sanhedrin* (συνέδριον) и у сенату (βουλή) Цркве (2,28,5).

Овај ауторитет је снажно нагласио Игнатије Богоносац: „А потребно је да ништа без епископа не радите, него да се повинујете и свештенству. Без њих не може нико говорити о Цркви“ (Трал. 2, 2; уп. Маџн. 2, 2). Ово нас подстиче на зависност свих чланова заједнице. „Да бисте, усклађени у једној послушности (ὕποταγή) и повинујући се (ὕποτασσομένοι) епископу и презвитерима, у свему били освећени“ (Еф. 2, 2). Овај аспект је доста наглашен код Св. Климента Римског, само што је у његовом случају то попримио некакво достојанство војног чина: „Нису они епарси, нити су тисућници, ни стотници, ни педесетници и тако даље, него сваки у свом чину извршује оно што цар и војводе заповедају“ (1Кор. 37,3). По Кампенхаузену, то је одлика римске заједнице.

Овај аспект службе још укључује председатељство над хришћанским Сабрањем, ἐκκλησία: „Нека се ништа не чини без епископа, по питању Цркве“ – пише Игнатије. „Она Евхаристија (= Литургија) нека се сматра сигурном која је под епископом, или ако он дозволи. Тамо где се појави епископ, тамо нека буде и мноштво народа. Није дозвољено без епископа ни крштавати, ни αἰταῖε

¹¹ Уп. Теодор Мопсуестијски, *Hom. Catech.*, 16, 14; *Comm. in Psalm.*, 44, 16; *Didaskalia* 7, 20; 8, 5-21.

свршавати“ (Смирн. 8,1). Однос свештеника према Евхаристији се сада појављује у новој светлости – на приносу он је вршилац, у сабрању – он је председатељ.

По Оцима, ова улога председатеља обухвата управљање црквеним добрима. Хришћанска заједница је уствари такође заједница лаичког добротољубља које се брине о сиротињи. Као председатељ те заједнице, свештеник мора показати забринутост за невоље лаиката. То налазимо код Јерме, који слави епископе „који свагда својом службом непрестано покриваху потребите и удовице“ (*Девеџа њрича* 114,2) и то се понавља кроз читаво предање. У *Дигаскалији* пише: „Ви сте назначени добри пастири од стране Бога, који то захтева од ваших руку, што вам се рачуна као старање (οἰκωνοῦν) које вам је поверено... Зато, раздељујте добро ове ствари које су вам предате, као добрим управитељима Божијим; сиротињи, удовицама, потребитима и странцима“ (2,25,2).

Хришћанска јерархијска служба довољно оправдава дефиницију коју смо дали на почетку – ‘разделиоци Тајни’ – и ови различити видови представљају разнолике аспекте ових Тајни. Јерархија не може исто тако бити дефинисана на тај начин што ће бити тумачена као нека посебна врста свештенства или мистерија. Ако желимо наћи претходнике у паганизму и јудаизму, морамо разоткрити који су инструменти божанске активности у појединим периодима историје спасења. У том смислу, то може да се пореди са пророштвом и свештенством у Старом Завету. Али хришћанска јерархија као таква је већа од ових због тога што је она инструмент божанских деловања, која су сама по себи већа од оних у Старом Завету.

Ово прејемство Божијих служитеља је одређено величанственим следом историје спасења. Св. Јован Златоуст то илуструје тако што упућује на пророка Илију и Кармилску гору. Он описује људе у тишини, пророке у молитви, и ватру која пада с небеса: „Све ове ствари су чудесне и величанствене (θαυμάσιά). Међутим, данас су на зачуђујући начин мистерије веће. Свештеник стоји овде, не зато што је узрок ватра, већ Свети Дух који силази. Он се моли на крају, не да ватра падне са висине како би сажегла принос, већ за благодат, која силази од Господа, како би она допрла до људских душа и учинила их светлијим од ватре“ (Sac., P.G. 48,642).

превод са енглеског:
Славиша Костић

THE PRIESTLY MINISTRY IN THE GREEK FATHERS

Jean Daniélou

***Summary:** Author brings a perspective of Greek Fathers of the nature of priesthood. His work is based upon a thoughtful analysis of patristic reflections and therefore on the various aspects of priesthood, and finally concludes with correct view of theology of priesthood. On the one side priest is a dispenser of mysteries but he is also fellow worker in divine work.*

***Key words:** priesthood, mystery, charismatic hierarchy, church hierarchy, dispenser of mysteries, fellow worker in divine work*

ВРАЧАРА ЕНДОРСКА: 1. САМ. 28 У РАБИНСКОЈ И ХРИШЋАНСКОЈ ЕГЗЕГЕЗИ ДО 800. ГОДИНЕ ПОСЛЕ ХРИСТА * **

Клас А. Д. Смелик

Апстракт: Иако се рабинска и хришћанска егзеги́за 1. Сам. 28 углавном разликују, постоје многе сличности у тумачењу. Рабинску егзеги́зу су можда познавали неки хришћански писци, али изгледа да по овом питању јеврејски и хришћански тумачи нису много утицали једни на друге. Међутим, с обзиром на то да им је заједничка већина основних начела тумачења Светој Писма, светоотачка и рабинска егзеги́за су много сличније једна другој него што су сличне рационалистичкој егзеги́зи каснијеј периода.

Кључне речи: 1. Сам., Стари Завети, егзеги́за, Оци Цркве, врачара ендорска, некротанција

Увод

У Смирни, током прогона под императором Децијем Трајаном,¹ свештеник Пионије и са њим други исповедници примили су мученички венац. Опис њиховог страдања, који је настао касније,² садржи и неке беседе. Пионије је требало да те беседе преда својим следбеницима док је био у заточеништву. *Inter alia* [лат. „између осталог“ – прим. прев.] он говори о Јеврејима које сматра опаснима за хришћане, јер су они тврдили (према речима овог мученика) да је Христос васкрсао уз помоћ врачарења и да васкрсење стога није доказ Његовог божанства. Они су упућивали на Прву књигу Самуилову, поглавље 28, на причу о врачари Ендорској.³ На том месту у Светом Писму се каже да је Самуило призван у живот на Саулов захтев; према мишљењу Јевреја, Христос је васкрсао на исти начин. „Пионије“ је покушао да оповргне ово доказујући да се Саулу није јавио Самуило: адски демони су преузели његово обличје и показали се жени врачари и Саулу.

* Изворник: К. А. D. Smelik, “The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A.D.,” *Vigiliae Christianae* Vol. 33, No. 2 (Jun., 1979), стр. 160-179.

** На првом месту, желео бих да се захвалим проф. др М. А. Беку [М. А. Beek], проф. др С. де Буру [S. de Boer] и др Ј. К. Ј. Сандерсу [J. C. J. Sanders] на великодушној помоћи, као и госпођи С. Бек-Хобарт [Mrs. S. Beek-Hobart] за поправљање превода овог чланка на енглески.

1 250. година после Христа. Од Јевсевија Кесаријског (*H.E.* IV,15,46f.) би се могло закључити да се ово мучеништво десило за време владавине Марка Аурелија (161-180. године); то је изгледа нетачно, уп. G. Rauschen у *Bibl.d.Kirchenv.* 14 (Kempten 1913), 7, н. 3.

2 Користио сам верзију на латинском језику коју су издали боландисти у *Acta Sanctorum*, Фебруар I, стр. 45.

3 Назвати је врачаром је анахронизам, али није неподесно.

Тако, према „Пионију“, рабинске и хришћанске егзегете тумаче 1. Сам. 28 на потпуно другачији начин. Међутим, егзегеза неких од њих и није толико различита. У овом чланку желимо да изнесемо преглед најзначајнијих рабинских и хришћанских тумачења 1. Сам. 28 из периода пре 800. године после Христа,⁴ као и да их упоредимо. Циљ нам није да одбранимо било коју од ове две стране.

Врачара ендорска у Старом Завету

У 1. Сам. 28 кулминира Саулов пад који је описан у претходним поглављима. Саула, којег је Господ одабрао да буде први цар Његовом народу, Господ сада приморава да се окрене Његовим непријатељима, истим оним непријатељима које је Саул протерао из свога царства. Прогонитељ свих врачара је сада морао и сам да прибегне врачарењу. У Ендору је Саулу пророк, који га је раније помазао, рекао да ће умрети. Једино је његова бивша супарница, врачара, вољна да покаже благодот према њему.

Иако је општа намера ове приче довољно јасна, у њој се налази доста проблематичних места, када се она посматра са логичке тачке гледишта. Неке од ових места је немогуће решити. Стога је ова перикопа задавала доста невоља тумачима свих времена, али посебно онима из античких времена – када је библијска егзегеза била прецизније одређена догматским и логичким разматрањима.

„Пионије“ је већ поставио значајно питање: да ли је врачара призвала Самуила из мртвих или Свето Писмо треба да схватимо на другачији начин? Немамо разлога да претпоставимо како писац 1. Сам. 28 није желио да верујемо да се у Ендору јавио Самуило лично. Слично томе, аутор 1. Дн. 10, 13f. не доводи ово у сумњу када резимира Саулов живот. У Светом Писму се нигде више не помиње ово врачарење, осим у апокрифној Књизи Проповедниковој. Ту (46, 23) се Самуило велича јер је пророковао и након смрти.⁵ Јосиф Флавије (Ant. VI, 327-39) и *Versiones Antiquae* у свом тумачењу 1. Сам. 28 не показују никакву сумњу нити имају неких примедби; у Септуагинти је чак у преводу 1. Дн. 10, 13 убачено: „и пророк Самуило му одговори“.

Мишљење псеудо-Филона

Псеудо-Филон има другачије мишљење.⁶ Иако он не пориче да се јавио Самуило лично, и уопштено не верује у врачарење, он претпоставља да пророк каже:⁷ „И дакле не величај себе царе, нити ти себе жено. Јер ме ниси ти подигао већ заповест, којом ми је Бог рекао, кад сам био жив, да треба да ти дођем и да ти објавим како си и по други пут несмотрено згрешио према Богу. Тако су после мог последњег даха моје кости узнемирене како бих ти рекао, сада када сам мртав, оно што сам чуо док сам био жив“ (стих 7). Дакле, псеудо-Филон не жели да прихвати да је овај важан пророк био подвргнут сили врачаре и претпоставља да се Самуило јавио по заповести Господњој.

⁴ 800. година после Христа је, међутим, само оквиран датум; у неким случајевима је такође било неопходно да се размотре списи из каснијег периода.

⁵ Уп. такође Pirke de R. Eliezer, погл. 33 (= P.d.R.E).

⁶ Lib. Ant. Bibl. LXIV, 1-9.

⁷ Мој превод је дослован колико је то било могуће.

Мишљење рабинâ

У почетку рабини нису имали исте замерке као и псеудо-Филон. Као што је „Пионије“ приметио, они врачарење сматрају рђавим али могућим⁸ и у складу са њиховим мишљењем у Ендору се јавио Самуило лично. У њиховој егзегези 1. Сам. 28⁹ ово се претпоставља, како се чини из њиховог објашњења необичне чињенице да у дванаестом стиху врачара изненада препознаје Саула:¹⁰ она примећује да је то био сâм цар „јер ни због чега другог већ због тога што (мртав човек) не устаје пред царем (на начин на који то чини) као пред обичним грађанином. Пред обичним грађанином он устаје гледајући доле, док пред царем устаје гледајући горе“. Такође ваља упоредити њихов одговор када се постави следеће питање: „А Саул није знао Самуила?“:¹¹ „Не, али су о ономе који врачарењем призива мртваца речене три ствари: онај који призива, види га, али не чује његов глас; онај којем је мртавац потребан чује његов глас али га не види; и онај коме он није потребан нити га чује нити га види“.

Неки јеретик, који је порицао васкрсење мртвих и рабински став да душе праведних обитавају под престолом Светогâ до Судњег Дана,¹² упитао је раби Абахуа [R. Abbaḥu] (амораја* треће генерације) о 1. Сам. 28.¹³ Како Самуило може да буде призван врачарењем када би требало да буде под Божијим престолом? (Наравно, врачар на том месту нема никакву власт). Р. Абаху му је објаснио да се првих дванаест месеци након смрти душа повремено враћа у тело и да се тек после тог периода, када тело престане да постоји, душа уздиже на небо и више се не враћа. Ово врачарење се одвило пре него што је истекло тих дванаест месеци.

Тако је врачара могла да призове чак и великог Самуила. Међутим, рабини веома нејасно говоре о магији коју је она користила: у Lev. R. 26,7 они врачарење описују на следећи начин: „И учинила је шта је учинила и рекла је шта је рекла и призвала га је“.

8 Уп. L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen* (Budapest 1898), 53. Он тврди да с обзиром на то да су се неки рабини бавили врачарењем, они нису могли да га сматрају злим *in se*. У рабинској литератури се врачарење уопштено разматра у *Мишини*, Sanhedrin 7,7, детаљније у *Вавилонском Талмугу* [Bab. Talm.] (=b.) Sanh. 65a, b. Уп. Такође *Палестински Талмуг* [Pal. Talm.] Sanh. VH,10; ту се помиње 1. Сам. 28,8. Рабин Мана [R. Mana] (или Мани; аморај друге генерације) из овог стиха закључује да је жена „знала речи, многе речи“ (тј. чини). Тако је она врачарењем призвала Самуила. Рабини су прописали строге законе против врачарења у складу са Тором (Лев. 20, 27), али ова врста прорицања није престала да се користи.

9 Уп. *Tosefta*, Sota 11,5; *Палестински Талмуг*, Chagiga 11,1, Sanh. VII,10; *Вавилонски Талмуг*, Berachot 12b, Shabbat 152b (b. Shabb.), Eruvin 53b, Chagiga 4b (b. Chag.), Sanh. 65b; *Midrash Rabba*, Gen. R. 65,8, 95,1, Lev. R. 26,7, Num. R. 11,3, Lam. R. III,29,9, Eccl. R. VII,1,4; *Midrash Samuel* 24,1-6 (M. Sam.); *P.d.R.E.* 33; и *Tanchuma* (ed. Buber), III,81-83.

10 Уп. Lev. R. 26,7 (и упоредна места) и види такође 1. Сам. 28, 14 (LXX), где се каже да је Самуило стајао усправно, вероватно у вези са овом егзегезом.

11 Lev. R. 26,7, што се односи на 1. Сам. 28, 13f.

12 Уп. G. F. Moore, *Judaism* II (Cambridge 1966 [10th ed.]), 389f., али он говори о „ризници“ уместо о „престолу Светогâ“.

* *Амораји* – араб. букв. „беседници“, „преносиоци“ – тумачи и сакупљачи јеврејских предања, који су започели кодификацију усмене традиције. Били су активни од 200. до 500. године, а постојало је осам генерација амораја – *наџ. црев.*

13 Уп. b. Shabb. 152b (codex Munich); *textus receptus* садржи реч *Садукеј* уместо „min“, јеретик.

Промене у ставовима у гаонском периоду

Тек се у гаонском периоду* (строго говорећи, ван оквира овог прегледа) јавља сумња у вези са истинитошћу врачарења уопште и посебно у вези са овим врачарењем.¹⁴ Неке егзегете, као што је то био познати Кимхи [Kimhi],¹⁵ држе се традиционалног мишљења р. Самуила бен Хофнија [R. Samuel ben Hofni] (†1034). Овај гаон је представник групе научника која је више рационалистичка. Он сматра да врачака ендорска није призвала никаквог мртваца, већ да је она била та која је све причала. Ову тврдњу он покушава да докаже позивајући се на пророчанство које наводно износи Самуило. То није било право пророчанство јер се састојало само од чињеница које су сви добро знали, као што је одбацивање Саула због његовог става према Амалику и помазање Давидово. И особа не мора да буде пророк како би предвидела да ће Саул убрзо пропасти. Жена је заправо одмах препознала Саула, приметила је његов страх и схватила је какав ће бити исход битке са Филистејцима. Тако да јој није било тешко да излажира ово пророчанство и успела је у томе.

Трећа група јеврејских егзегета била је доследна мишљењу псеудо-Филона, вероватно и не познајући његово дело: Самуило је устао по заповести Творца на изненађење жене која је видела, по први пут, да су њена злодела била успешна. Стога је гласно узвикнула, као што је записано у стиху 12 (р. Садја).¹⁶ Од гаонског периода ова три става су до дана данашњег заједно опстала у јеврејској егзегези.¹⁷

Преглед хришћанских ставова¹⁸

Без много потешкоћа, мишљења хришћанских егзегета периода до 800. године после Христа могу се свести на три основна става:

* Гаони, или ѿони, духовне вође јеврејског народа, посебно у периоду од краја 6. до почетка 11. века. Центри њихових активности били су градови Сура и Пумбедита у Вавилону. Назив „гаон“ су носили тадашњи учитељи великих јешива у тим градовима. „Гаонски“ период обухвата време деловања ових школа – *нај. ѿрев.*

14 Уп. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia⁵ 1968), VI, 237.

15 Или Радак [Radaq] (око 1160-1235. г.), али према B. Hahn, *Spectrum Endoreum* (Jena 1684), 30, Кимхи је касније променио мишљење.

16 Цитира Кимхи у свом коментару на 1. Сам. 28.

17 Уп. „Divination” у *Encyclopaedia Judaica* VI, 116f., и коментар С. Голдмана [S. Goldman] на књигу Самуилову (Soncino), стр. 169.

18 Већина прегледа ових мишљења нису сасвим детаљни, а ни потпуни; *vide e.g.* Dallaeus, *De usurpatum...* (Geneva 1686), 297; C. Semisch, *Justin der Märtyrer* (Breslau 1842), II, 463, н. 4; E. R. Redepenning, *Origenes* (Bonn 1846) II, 460f.; H. Lesêtre, *Évocation des Morts y Dictionnaire de la Bible*, col. 2129ff. и J. H. Waszink, *Tertulliani de Anima* (Amsterdam 1947), 582f. Постоје два изузетка (колико ја знам): L. Allatius, *De Engastrimytho Syntagma* (Lyon 1629), 413-532 (његово издања Јевстатијевих дела) и цитирано дело Б. Хана [B. Hahn]. Како би доказао да је Јевстатије био у праву када је оповргавао Оригена, Алације у вези са овим питањем разматра списе већине црквених писаца, такође и из каснијих периода, додуше не сиријске (погл. VII-XI и XXII). Због тога што није био заинтересован за рабинску егзегезу (уп. стр. 507), он не разматра рабинске списе. Хан је имао исте побуде као и Алације; међутим, његово разматрање светоотачких тумачења није толико детаљно, али он помиње и став рабина. С обзиром на то да су обојица ових аутора били заинтересовани само за то да докажу тачност свог тумачења, њихово разматрање није сасвим непристрасно, као што то изгледа из коментара као што је: Јевреји „*innumeris fabulis et figmentis historiam hanc conspurcant*“ (Хан). Надам се да сам објективно оценио све групе.

1) Самуила је из мртвих дозвола жена врачара (Јустин Мученик, Ориген, Зенон Веронски, Амвросије Милански, Августин, Сулпиције Север, Драконтије и Анастасије Синаит);¹⁹

2) Или Самуило или демон у његовом облику су се јавили по заповести Божијој (Јован Златоусти, Теодорит Кирски, псеудо-Јустин, Теодор бар Кони [Theodore bar Koni], Ишоада Мервски [Isho'dad of Merv]);²⁰

3) Демон је обмануо Саула и дао му лажно пророчанство (Тертулијан, псеудо-Иполит, „Пионије“, Јевстатије Антиохијски, Јефрем, Григорије Ниски, Евагрије Понтијски, псеудо-Василије, Јероним, Филастрије, Амброзијастер [тј. псеудо-Амвросије – *прим. прев.*], псеудо-Августин;²¹ Кирило Александријски, Прокопије Гаски и Беда се помињу одвојено, јер могу да припадају и другој и трећој групи).²²

19 Јустин Мученик, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 105 (PG 6,721); Ориген, *In librum Regum homilia* 11 (Kleine Texte 83), уп. такође коментар на Јн. 20, 42 (GCS 10,385); Зенон Веронски, *Tractatus* I,xvi,4 (PL 11,376); Амвросије, коментар на Лк. 1, 33 (PL 15,1547); Августин, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 11,3 (CCSL 44,81-6), *De cura gerenda pro mortuis* XV, 18 (CSEL 41,651f), *De octo Dulcitii quaestionibus* VI (PL 40, 162f), *De doctrina Christiana* II,xxiii,35 (CCSL 32.58), уп. такође његову 43. посланицу (CSEL 34/2,105); Сулпиције Север, *Хроника* 1,36 (CSEL 1,37); Драконтије, *Carmen de Deo* II,1,324ff. (PL 60,797); Анастасије Синаит, *154 Quaestiones*, 39 и 112 (PG 89,581ff. и 764). Можда је ово и Еводијев став – уп. његово писмо Августину (CSEL 44, 492).

20 Јован Златоусти, *Тумачење Јеванђеља по Матфеју* VI,3 (PG 57,66), *Тумачење Посланице Титу* 111,2 (PG 62,678); Теодорит Кирски, *Quaest. in I Reg.* 28 (PG 80,590), *Quaest. in I Paral.* – пролог (PG 80,808); псеудо-Јустин, *Quaestiones et Responsiones ad Orthodoxos* 52 (PG 6,1296f. – могуће је да је ово написао Теодорит, уп. Altaner, *Patrologie*, 340); Теодор бар Кони, *Quaestiones* (CSCO 55,222ff.); Ишоада Мервски, коментар на Књиге Самуилове (CSCO 229,81ff.).

21 Тертулијан, *De Anima*, 57,8f. (CCSL 2,866f.) (у кривотвореном делу *Carmen adversus Marcionem* III,126ff. – CCSL 2,1437 – међутим, Самуило је хваљен јер је „задржао пророчка права и након што се упокојио“); псеудо-Иполит, *In Reges fragm.* (GCS 1,123), што није написао Иполит већ непознати аутор, уп. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II,582 и H. Achelis, *Hippolytstudien* (TU 16,4), 122ff.; „Пионије“, уп. н. 2; Јевстатије, *De Pythonissa* (Kl.T.83); Јефрем, коментар на 1. Сам. 28 (у *Opera Omnia*, ed. P. Benedictus, ser. Syr. I [Rome 1737], стр. 387-90) – уп. међутим напомену 3 – *Нисибидјска химна*, 42,6 (CSCO 240,38f.) и 57,15f (CSCO 240,86), *Contra Julianum*, (CSCO 174,86f) и одломак из беседе (CSCO 363,63); Григорије Ниски, *De Pythonissa* (Kl.T.83); Евагрије Понтијски, *Cephaleia Gnostica* VI,61 (Patr. Or. 28, 242f.); псеудо-Василије, коментар на Ис. 8, 19/22 (PG 30,497); Јероним, коментар на Мт. 6, 31 (PL 26,46), коментар на Јез. IV,13,17f. (PL 25,114) – упореди, међутим, његов коментар на Ис. III,7,11 (PL 24,106); Филастрије, *Diversarum Haereson liber* 26,1f. (CCSL 9,226f.); Амброзијастер, *Quaestiones Veteri et Novi Testamenti* 27 (CSEL 50,54ff.) и псеудо-Августин, *De mirabilibus Sacrae Scripturae* II,11 (PL 35,2179).

22 У делу *De adoratione in spiritu et veritate* VI (PG 68,432), Кирило пориче да је Самуило био призван; то је био демон који се лажно представљао као пророк. Али, с друге стране, он сматра да је Бог Саулу објавио његову предстојећу смрт како би погоршао његово страдање (уп. р. 175), иако не каже изричито да је демон пророковао по Божијој заповести. Прокопије (коментар на 1. Сам., PG 87,1116f – уп., међутим, његов коментар на Ис. 7, 10-17 и 8, 19, PG 78^{bis}, 1961 и 1993) и Беда (коментар на 1. Сам., CCSL 119, 256f.) одбацују мишљење прве групе, али не могу да се одлуче да ли исправан став има друга или трећа група. Из тврђења Григорија Назијанзина (*Oratio IV, Contra Julianum* I, 54, PG 35,577) о 1. Сам. 28 не можемо да закључимо какво мишљење он има.

Пошто је трећа група изгледа била најауторитативнија, размотрићемо прво њу.

Некромантија у Ендору је била потпуна обмана

Као што је већ речено, главна замерка дословном тумачењу 1. Сам. 28 је то што треба претпоставити да врачар може да васкрсне најсветијег пророка из мртвих, што је немогуће, јер слуге Сатанине никада не могу бити силније од слугу Божијих: „оно што је потчињено слуша заповести онога што је надређено“ („Пионије“). Светитељи могу да изгнају зле духове, али демони не могу да призивају свете (Јевстатије, поглавље 11). Штавише, зли дуси немају контролу над праведнима за време њиховог живота: да ли ће је имати након смрти? (Прокопије). „Али душе праведника су у руци Божијој, и смрт их никада неће дотаћи“ (Прем. Сол. 3, 1; цитира Филастрије).²³ С обзиром на то да је немогуће да је Самуило васкрснут без своје сагласности, да ли је он слободном вољом следио Сатану? Према речима Амброзијастера, то је бесмислено.²⁴ Поред тога, Бог није желео да одговори Саулу преко живих пророка (уп. стих 6), зашто би онда Он то учинио преко мртвог? (Григорије Ниски и псеудо-Августин).²⁵ Као што Христос изводи закључак из одређења Божијег као „Бога живих“ да Авраам, Исак и Јаков треба да су живи (Мт. 22, 32), тако и побожни Самуило мора да је био жив када се Саул обратио врачари. Стога, када је она призвала некога из мртвих, то није могао да буде Самуило (Евагрије). Тако је схватање 1. Сам. 28 у дословном смислу, према речима ових аутора, безбожно и бесмислено.

С обзиром на то да није неуобичајено да Сатана или његови савезници презму облике праведника (уп. 2. Кор. 11, 14f.: „И никакво чудо; јер се сам сатана претвара у анђела светлости. Није, дакле, ништа велико ако се и слуге његове претварају да су слуге праведности“),²⁶ шта је очевидније него претпоставити да се демон представљао као Самуило како би обмануо Саула? Према томе, Сатана је желео да остави утисак да он има контролу над праведнима након њихове смрти. Стога би било бесмислено живети у страху Божијем, јер након смрти не би било другачије побожнима у односу на грешне, и било би погодније служити Сатани него Богу. У складу са Јевстатијем, који и износи овај аргумент, то је и основна победа Сатанина.

²³ Према латинском преводу који је Филастрије користио. Уп., међутим, мишљења Јустина и Анастасија која су размотрена ниже.

²⁴ Григорије Ниски изводи следећи аргумент из алегорије о богаташу и сиромашном Лазару (Лк. 16, 19ff.), која се често цитира када се разматра 1. Сам. 28. Ту Христос каже да у Аду постоји велика провалија између места где су праведни и места на ком се налазе грешници, провалија коју нико не може да пређе. А пошто врача мртве може да призове једино из Ада (уп. мишљење јеретика, поменуто на стр. 127f.), она није могла да призове Самуила, чак и када би он био вољан да дође из Ада, управо због те провалије. Кирило изводи исти закључак и из Откр. 6, 9. Према његовом мишљењу, ту се тврди да се душе праведних налазе у Царству испод жртвеника, где демони не могу да приђу, тако да је то било немогуће. Он такође подсећа и на обећање које је Христос дао у Јн. 10, 27-29.

²⁵ Уп. међутим мишљења која изнесе Јован Златоусти, Теодорит, псеудо-Јустин и Ишоад Мервски (размотрена ниже).

²⁶ Што цитирају Тертулијан, „Пионије“, Јевстатије, Амброзијастер, Августин (*de div. qu. ad Simpl.* 11,3,2) и псеудо-Августин.

Али зашто се онда јасно каже: „и жена виде Самуила“ (стих 12), а не, на пример: демона у Самуиловом обличју? Према речима писаца из треће групе, ово је само пример библијске праксе да се користе сажети изрази. Они за ово дају много примера, као што је следећи: у причи о Валааму, демон се просто назива „богом“, иако је у њиховим очима очевидно да се не може мислити на израиљског Бога (Григорије Ниски).²⁷ Слично томе, утвара у 1. Сам. 28 се назива „Самуилом“, ради скраћивања. И то није изненађујуће, примећује Августин,²⁸ јер у свакодневном говору и ми чинимо исто: видевши Августина или Симплицијана (да цитирамо његове примере) у сну, не кажемо: видео сам утвару Августина или Симплицијана, већ кажемо: видео сам Августина или Симплицијана.

Још један аргумент, овога пута код Јевстатија (поглавље 9), каже да се у Светом Писму – у Изл. 7, 12 – тврди да су се штапови египатских врачара претметнули у змије – што је наравно нереално тврђење. Међутим, према Јевстатијевим речима, Свето Писмо у овим и сличним примерима претпоставља да ће читалац разумети да је ова магија нестварна, јер је раније речено да се у овој причи ради о враџбинама, а сви знају да су враџбине само демонска обмана. Стога није било неопходно обавестити читаоца 1. Сам. 28 да је ова враџбина превара. Штавише, у Светом Писму се не каже да је врачара васкрсла Самуила, већ само да га је видела (Прокопије).

Али шта је са речима „Саул разуме да је то Самуило“ (стих 14)? Овде би требало да схватимо како цар, којем су демони толико година досађивали, не може да разлучи између стварности и обмане. Самуило је само постојао у Сауловој болесној машти (Јевстатије и Амброзијастер).

Показатељи да је враџбина била обмана

Штавише, ови писци верују да су у 1. Самуиловој пронашли неке трагове који показују како се није јавио Самуило лично, на првом месту у стиху 13. На том месту жена врачара каже да види богове како излазе из земље. Значајно је што је у питању множина. У рабинској литератури ово се уопштено објашњава претпоставком да се у Ендору није јавио само Самуило већ и Мојсије. Јер, кажу они, када је Самуило био призван, он је веровао да је дошло време Страшног Суда и повео је Мојсија са собом да му он буде заступник.²⁹ Овде су они названи „боговима“, јер је у Изл. 7, 1 Мојсије тако назван, а Самуило, за којег се сматра да је истог ранга као и Мојсије,³⁰ такође је назван „богом“.³¹ Али постоји и ово објашњење:³² „Многи праведни људи попут њега (= Самуила) су се појавили са њим тога часа“. Такође, неке хришћанске егзегете, као што је Ориген, реч „бо-

27 Већина писаца упоређује 1. Сам. 28 са причом о Валаму. Понекад они упућују на Пост. 18, где се Аврамови посетиоци, иако анђели, називају „људима“ (нпр. Јефрем, Теодорит, Анастасије (39. питање) и Прокопије). Многе друге примере даје псеудо-Августин.

28 De div. qu. ad Simpl. 11,3,2.

29 Уп. b. Chag.4b. Међутим, таргум преводи на следећи начин: „И жена рече Саулу: Видим анђела Господњег како излази из земље“.

30 Уп. нпр. Пс. 98 [99], 6 и Јер. 15, 1.

31 Уп. такође *Миграш на Псалме*, Пс. 138,§1.

32 P.d.R.E. 33 (уп. Lev. R. 26.7).

гови“ су тумачили као „душе праведних“ (у Септуагинти је очувана множина). Наравно, оваква егзегеза је наишла на снажно супротстављање аутора који припадају трећој групи. Врачара би призвала не само Самуила већ читаву војску праведних (а можда чак и анђеле)?!

Они су сматрали да имају боље решење: ови „богови“ су заправо демони (Јевстатије и Григорије Ниски).³³ Григорије то доказује упућујући на Пс. 95, 5 (LXX): „Јер су сви богови незнабожаца демони“. Пошто је врачарење паганска врста прорицања, у стиху 13 се може радити само о паганским боговима и у складу са овим текстом, пагански богови су демони (општеприхваћен став). Јевстатије (поглавље 10) разјашњава Сатанину намеру: призивајући читаву војску лажних душа праведника, он је покушао да докаже своје божанство и заиста је учинио да му се Саул клања (стих 14).

Штавише, када неко поверује да је био призван Самуило лично, та особа такође треба да верује да се јавило више богова. Али се тиме пориче начело монотеизма, што је богохулно. Стога је дословно тумачење неприхватљиво (Кирило и Прокопије).³⁴

Јефрем износи прилично оштроуман аргумент:³⁵ ако је врачара Самуила лично довела из мртвих, због чега се Саул толико уплашио смрти да се срушио на земљу (стих 20)? Јер не би било тешко да га врачара васкрсне чим погине у бици. Због чега се он брине? Али Саул је можда у том тренутку прозreo демонску обману и због тога се срушио.

Највећи број аргумената се налази у речима наводног Самуила. На првом месту, недостаје Самуилово строго прекоревање Саула. Уместо да изгрди несрећног цара што се обратио врачари (што је забрањено у Лев. 19, 31) и што му се клања (стих 14),³⁶ појава само упита Саула због чега га узнемирава. Дакле, непобожни могу да узнемиравају праведне након њихове смрти (Јевстатије, поглавље 10)? У следећем поглављу, Јевстатије даје нацрт онога што би Самуило изговорио да је он био васкрснут: „Реци ми, ти којег највише од свих треба осудити! (...) Ако те је Бог дакле напустио, не би ли пре требало да се пред Богом покљониш, преклињући, и да са себе спереш грехе за које си окривљен дајући милостињу сиромашнима,

33 Уп. Василије, 189. посланица (PG 32,692), али и Анастасије Синаит, *Viae Dux* 13 (PG 89,237).

34 Према Беди (о.с., CCSL 119,256), у Светом Писму је уобичајено да се један означава множином а више од једног једином, позивајући се на Изл. 32, 4 (Вулгата). Јефрем (у свом коментару) и Ишодад претпостављају да се није јавила утвара Самуилова већ и сам Саул у царској одори, сведочећи своју предстојећу смрт. Видевши ову појаву, жена је изненада препознала Саула (стих 12).

35 Ако је његов; јер је коментар на књиге Самуилове, где овај аргумент можемо наћи, збирка цитата других аутора из Јефремовог егзегетског дела које није сачувано; уп. Bardenhewer, о.с. IV, 353ff.

36 Дозвољавајући ово клањање, Сатана се заправо компромитовао (Амброзијастер). У рабинској литератури овај проблем се решава претпоставком да је Самуило заправо Саулу рекао више него што је записано у Светом Писму (у складу са општом претпоставком у рабинској егзегези). Постоје две верзије тога како је Самуило ту прекорио Саула, једна у Lev. R. 26,7, а друга у P.d.R.E. 33 и та друга је приписана Хилелу [Hillel] (уп. међутим, W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten* I,9f.).

него да прибегнеш врачари која пророкује из стомака?!“, итд., итд. Ово је јасан пример тога како су егзегете одређене догматским разматрањима: овде Јевстатије просуђује да библијски пасус није пророчки, јер оно што је речено није у складу са схватањем тога шта би пророк требало да каже да би био пророк.

У свом пророчанству, Самуило објављује Саулу да ће он и његови синови са њим бити следећег дана (стих 19). Данас овај пасус егзегетама не задаје проблеме: писац жели да каже да ће Саул умрети и да ће наредног дана сићи у доњи свет где Самуило већ борави. Али у времену које разматрамо, егзегете су биле убеђене да након смрти постоји пребивалиште за праведне и друго за грешне, док сви чекају Страшни Суд (уп. *Нечос* 22), и да се тако веровало у старозаветна времена. Тако у рабинској литератури читамо: „са мном“: р. Јоханан бар Нафаха [*R. Jochanan bar Nappacha*] (аморај друге генерације) ово објашњава на следећи начин: „у мом делу“, односно у делу где су праведни а не у оном где су грешни.³⁷ С обзиром на то да Саул није био сасвим безгрешан,³⁸ јавља се велики проблем: како у Светом Писму може да се тврди да ће он бити у делу у којем су праведни? У рабинској егзегези ово се решава претпоставком да су Саулу највероватније греси опроштени.³⁹ Али за хришћанске писце то није било прихватљиво: прогонитељ Давидов након смрти није могао бити у делу у којем су праведници. Стога је било потребно другачије тумачење. Неки предлажу да ово пророчанство не треба да схватамо сувише дословно: „са мном“ само наговештава: под истим околностима као и Самуило, тј. мртав.⁴⁰ Егзегете треће групе верују да су пронашли једноставније решење: када се претпостави да Сатана говори, уопште нема проблема. Саул ће бити са њим наредног дана – у паклу. Заправо, Сатана се разоткрио изговарајући ово.⁴¹

Налик р. Самуилу бен Хофнију, ове егзегете такође коментаришу недостатак оригиналности у пророчанству које изговара утвара. Према речима Григорија Ниског: „И из онога што је било очигледно схватити из онога што се показало, он је рекао (...) приликом прорицања“. Штавише, неки верују да се ово пророчанство није испунило: „Као лекар који не познаје добро своју струку, проглашава смрт када види очајног пацијента, али прави грешку у вези са часом смрти – на тај начин је и демон, знајући за дела Саулова, његов подухват са врачомаром и за гнев Божији, предвидео његов пораз и његову смрт, грешећи о дану умирања“ (псеудо-Иполит). Извели су закључак из чињенице да након приче о врачари ендорској није уследила прича о Сауловој смрти већ прича о Давиду и Амалићанима, да је прошло бар три дана од Сауловог саветовања са врачомаром до његове смрти на Гелвујској гори.

37 Ово тумачење је неколико пута цитирано у рабинској литератури, тако да га можемо сматрати ауторитативном егзегезом.

38 Надам се да сам мишљења о Саулу у рабинској и хришћанској литератури до 800. године после Христа размотрио у засебној монографији: *Saul*, Amsterdam, P.E.T., 1977.

39 За више детаља уп. издање поменуто у напомени 38.

40 Августин (*de div. qu. ad Simpl.* 11,3,3; уп. Јефрем (коментар) и Ишоад). Значајно је то што је у Септуагинти преведено на следећи начин: „Сутра ћете ти и синови твоји страдати“, што је вероватно исправка. Грчки оци Ориген, Јевстатије и Григорије Ниски међутим читају: „бићеш са мном“, као и масоретски текст, као и Пешита, Вулгата и латински и сиријски оци. Једино Теодорит има другачију верзију, сличну Септуагинти, али не истоветну.

41 Јевстатије, Григорије Ниски, Амброзијастер и псеудо-Августин.

Јевстатије (поглавље 13) такође истиче чињеницу да је, у складу са верзијом Светог Писма коју је он имао, приказа рекла: „Ти и Јонатан ћете бити са мном“. Да ли је истински пророк заборавио да помене остале синове Саулове, који су, како се каже у 1. Сам. 31, такође погинули са њим?⁴² Али демон је желео да наговести да ће чак и праведни Јонатан, након смрти, проћи исто као и грешни Саул.

Не сматрају сви аутори који припадају трећој групи да је демон у свом пророчанству лагао. Амброзијастер је, на пример, убеђен да је демон добро прорекао, али, додаје он, то није чудно јер је Сатана некад био врсни анђео.

Самуила је из мртвих призвала врача

С обзиром на то да мишљења аутора који припадају првој групи нису толико усклађена као ставови аутора који припадају трећој, овде ћемо размотрити сваког аутора појединачно. На првом месту Јустина Мученика. У његовом данас изгубљеном одељку дијалога са Јеврејином Трифоном,⁴³ он мора да је разматрао Прву књигу Самуилову као што се се чини из 105. поглавља његовог дела: „А да душе остају (у постојању), доказао сам чињеницом да је и душу Самуилову призвао трбухозборац, када је Саул то затражио“. Он наставља говорећи да ова перикопа јасно показује да су чак и душе пророка у власти демона. Као што смо видели, овакав став је неприхватљив за већину хришћанских егзегета. Утицај Јустина Мученика по овом питању је прилично слаб: једино Анастасије Синаит има мишљење слично Јустиновом.⁴⁴

У својој беседи на 1. Сам. 28,⁴⁵ Ориген признаје да је испрва био узнемирен овом причом, али како се не усуђује да одступи од онога што се у Светом Писму јасно тврди, јер је Дух Свети онај који каже: „А жена виде Самуила“ (стих 12). А Дух Свети никада не лаже: врача мора да је видела Самуила а не демона, иако је Ориген свестан Павлове примедбе из 2. Кор. 11, 14f. и цитира је. Штавише, он је убеђен да пророчанство које је изрекла ова утвара није могао да каже демон, јер – према његовом ставу – ниједан демон никада не може да прокуне царско достојанство изабраног народа Господњег. Али како је Самуило могао да буде у Аду да би одатле био призван? Зар Христос није био у Аду (што се односи на Христов силазак у Ад)? Ако је био, због чега не би био и Самуило? Сви су били у Аду пре Христовог доласка, и које је боље место од тога да ту Самуило проповеда о доласку Спаситеља? Тек су након Христовог силаска праведни могли да уђу у Рај.

Занимљиво је овде напоменути да се Ориген држи слова текста и да се уздржава од коришћења духовног тумачења, што се разликује од његовог уобичајеног поступка. Иако је често оптуживан за необуздану алегоризацију, Ориген заправо често обраћа доста пажње на дословни смисао Светог Писма.

⁴² Према Ралфсовом [Rahlf's] издању Септуагинте, ова варијанта потиче од Лукијана. Григорије Ниски и Теодорит то знају, а вероватно и псеудо-Иполит.

⁴³ Вероватно рабином Тарфоном [R. Tarphon], танаитом друге генерације; дело је написано око 140. године.

⁴⁴ Уп. Semisch, *о.с.* II, 465.

⁴⁵ Уп., међутим, фрагмент XIV његовог коментара на Сам. (CGS 6,299): потпуно другачији став. Можда је овај фрагмент кривотворен или је написан раније? Или касније, уп. Алацијево мишљење, *о.с.*, стр. 434 и Јаново [Jahn] (у TU 2,4, р. Ххvii) – да је Ориген променио свој став након писања ове беседе.

Ова егзегеза 1. Сам. 28 није била прихватљива другим хришћанским писцима; зна се за два побијања исте,⁴⁶ од којих је једно сачувано до данас: оно које је написао Јевстатије. Разматрао сам то раније, али бих овде желео да поменем да се Јевстатије без оклевања ругао Оригену због тога што је буквалиста, премда не користи лепе речи ни о његовим духовним тумачењима у другим делима.

Како би доказао васкрсење мртвих, Зенон Веронски се између осталог позива и на причу о Самуилу који се јавио на Саулов захтев, иако је био мртав. И призван из мртвих, дао је Саулу боље пророчанство него док је био жив.

Амвросије само каже: „Самуило након смрти није ћутао о будућности, како сведочи Писмо“. Парафраза 1. Сам. 28 код Сулпиција Севера такође није веома занимљива: „Затим се он посаветовао са призваним Самуилом преко жене чију је утробу испунио дух заблуде“, с тим што је ово последње вероватно парафраза грчке речи *ἐγγαστήριον* (коју сам ја превео као „трбухозборац“ [‘ventriloquist’]). У поетском разматрању врачарења, Драконтије помиње Саула, за којег се каже да је кроз Питона [биће из грчке митологије, змија са главом змаја – *и́рим. и́рев.*] призвао душу пророка.⁴⁷

Августин дуго није могао да се одлучи да ли се појавио Самуило или не, али је на крају одлучио да је дозван Самуило лично. Развој његових идеја на ову тему можемо пратити из два његова дела:

а. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, написано 396. године,⁴⁸ књига II, питање 3. У првом поглављу он тврди: Ако је Сатана разговарао са Богом (Јов 1), зашто не би могао Самуило са Саулом? Ако је Сатана сместио Христа на врх Храма, због чега не би могао да васкрсне Самуила?, итд. (ставови групе 1). Стога не би било запањујуће ако би се Самуило, слушајући заповест Господњу, јавио жени (став групе 2). У другом поглављу он предлаже другачије тумачење, које смо већ поменули: „Самуило“ је утвара коју изиграва Сатана у Самуиловом облику. У трећем поглављу Августин се бави питањем да ли демони могу да изричу права пророчанства. Након разматрања неких библијских примера, он закључује да Бог некада дарује одређену предвиђајућу силу демонима, али да ови демони свим пророчанствима додају лажи, као што се то види из 1. Сам. 28, 19: Саул никада није дошао тамо где је Самуило боравио (иако, у исто време, он нуди другачије објашњење овог стиха, као што је већ размотрено). На крају, пошто утврди како је тешко донети одлуку у вези са овим питањем, Августин нерадо изговара да се демон јавио у Ендору.

б. *De cura gerenda pro mortuis*, поглавље 15, параграф 18, написано 424. године.⁴⁸ Прочитавши негде између 396. и 424. године у Књизи премудрости Исуса сина Сирахова [Ecclesiasticus] одељак у којем се велича Самуило – јер је прорицао и након смрти – Августин је сада убеђен да се јавио Самуило лично. Али с обзиром на то да је каноничност овог списка била (и још увек јесте) под знаком

46 Према Јерониму (*liber de viris illustribus* 83, PL 23,691), Методије је такође написао побијање Оригенове егзегезе. Оно није сачувано до данас. Али у Методијевом делу *De Resurrectione* (које је у сажетом облику пренео Фотије, cod. 234, PG 103,1136) се изгледа претпоставља да се јавио Самуило лично (уп. међутим Waszink, o.c., 583).

47 У M.Sanh. 7.7 врачар налик врачари Ендорској се дефинише као „Питон који говори из својих пазуха“.

48 Ова дела су датирана према Altaner, o.c., 426.

питања, он додаје други аргумент: када је Мојсије, чија је смрт описана у Пнз. 34, могао да се јави приликом Преображења (Мк. 9, 4), зашто Самуило не би могао да се јави у Ендору?⁴⁹

Око 700. године је састављен списак питања постављених Анастасију Синаиту и његових одговора. Нажалост, збирка коју данас имамо садржи и кривотворена питања и још увек није разлучено који су аутентични а који неаутентични делови овог списка (колико је мени познато).⁵⁰ Тако данас постоје два одељка која се тичу врачарења у Ендору, са два контрадикторна одговора. У 39. питању се понавља став друге групе (размотрен ниже), са аргументима који су као Теодоритови. Али је у 112. питању изнешен аутентичнији став. На питање да ли је врачара на Саулов захтев призвала Самуила, писац то потврђује без устезања, позивајући се на Рим. 5, 14: „Али смрт царева од Адама до Мојсеја и над онима који не сагрешеше сличним преступом као Адам“. Према његовом тумачењу, ово значи да су за време док је Мојсијев закон био на снази, тј. до доласка Христовог, чак и душе праведника биле под влашћу Сатане (Јустиново мишљење).

Или Самуило или демон у његовом облику јавили су се по заповести Божијој

Као што изгледа, аутори који припадају трећој групи заузимају неки став између: налик трећој групи они се не слажу са претпоставком да је зла жена имала власт над праведним Самуилом, али не сматрају да је ово врачарење потпуна обмана. Налик псеудо-Филону или рабину Садји (R. Saadya), они претпостављају да је Бог био тај који је хтео да на овај начин обавести Саула да ће умрети.⁵¹

Ставови варирају у вези са питањем да ли се јавио Самуило лично (Теодор бар Кони), или демон покоран Господу (псеудо-Јустин и Ишодад). Теодорит не може да се одлучи по овом питању: у свом коментару на Књиге Самуилове, он предлаже да је то био анђеос⁵² или утвара; међутим, у свом коментару на Књиге Дневника, каже да је то био анђеос или душа самог Самуила. Како би доказао да се Самуило јавио, Теодор бар Кони истиче чињеницу да је жена узвикнула (стих 12) у чуду (уп. Р. Садја; Ишодад такође износи овај аргумент) и то што се (према Септуагинти) за Самуила каже да се јавио стојећи усправно.

Према речима Теодорита, демони се за време врачарења јављају лежећи на леђима (уп. рабински став поменут на стр. 127). Штавише, Самуило је огрнут

49 У делу *De VIII Dulc. qu.* (написаном 425. године), Августин цитира оба претходно размотрена пасуса, али се држи свог последњег става. Уп. међутим, његову нејасну опаску у *De doctr. Chr.*. Августинова мишљења су често била цитирана: Еугипије [Eugippius] (*Thesaurus* 305, PL 62,1017) цитира пасус у питањима Дулкиције [Dulcitius]; Храбан Мавр [(H)abanus Maurus], пак, само у питањима Симплицијановим (коментар на књиге Самуилове, PL 109,66), као и Исидор Севиљски (*Quaest. in Vet. Test.* 20, PL 83,407); уп. међутим, његово запажање у *Etymologiarum* VIII,9,7, PL 82,311), псеудо-Евхерије [Eucherius] (коментар на књиге Самуилове, PL 50,1078ff.) и Валафрид Страбон [Walafrid Strabo] (коментар на књиге Самуилове, PL 113,562). У *De magicis artibus* (PL 110,1099ff.), пак, Храбан Мавр и сам разматра овај проблем износећи преглед мишљења аутора треће групе.

50 Уп. Bardenhewer. o.c., V,45.

51 Тешко је проценити до које мере Ориген, Амвросије и Августин припадају другој групи уместо првој, јер не кажу јасно да ли је Самуило био призван уз Божију сагласност или без ње. У *De div. qu. ad Simpl.* 11,3,1 Августин предлаже ово прво.

52 Исто чини и Прокопије.

плаштем, а они који зазивају мртве не могу да поправе изношену одећу, тако да је Самуила сигурно послао Господ.

С обзиром на то да је приказа пророковала по Божијој заповести, ово пророчанство мора да буде истинито. Како би то доказао, Теодорит цитира Прву Књигу Дневника 10, 13f. (већ размотрену) и Јез. 14, 4: „Па кад дође пророку – ја, ГОСПОД, одговорићу њему“ – али уместо „пророку“ он чита „псеудо-пророку“.⁵³ Поричући аргумент треће групе, да Саул није погинуо наредног дана, Теодорит објашњава како се, иако је прича о Давиду и Амалићанима испричана између, у Светом Писму не жели рећи да је Саул био у бици тек неколико дана касније.⁵⁴ Погинуо је наредног дана. Теодорит се такође залаже за аутентичност овог пророчанства, јер Самуило за свог живота никада није прорекао да ће Саул и Јонатан умрети заједно.⁵⁵ Ишодад се слаже да је пророчанство истинито и упућује на друге примере у којима су демони били приморани да кажу истину.⁵⁶

Али због чега је Бог Саулу дао пророчанство на овако чудан начин? Господ је желео да казни Саула објављујући му његову смрт, како би он „прихватио пресуду и како би престао да се жали на свој живот“ (Теодорит).⁵⁷ Али како Саул није слушао Самуила док је био жив, била је потребна посебна врста пророчанства. Псеудо-Јустин пореди ово пророчанство са причом о Ахаву и лажљивом духу (1. Цар. 22, 19ff.). Налик Ахаву, Саул би само слушао демона. Јован Златоусти се слаже: незнабошци верују само у предсказивања која доноси њихова врста прорицања, стога њу Бог користи како би досегао до њих, колико год да му је гнусно паганско прорицање. Стога је обавестио Мудраце путем звезде; оно што су филистејски пророци објавили у 1. Сам. 5 се остварује благодаћу Божијом. „Исто се може применити и на врачару: јер, пошто јој је Саул веровао, Бог му је кроз њу објавио шта ће му се десити.“⁵⁸ Како се чини, Јован Златоусти ставља Саула у исту раван са незнабожцима.

Према речима Григорија Ниског, неки (он не помиње њихова имена) су претпостављали да је Самуило био веома ражалошћен Сауловим одбацивањем, и да се понизно суочио са Господом износећи Саулову заслугу што је истребио врачарење (1. Сам. 28, 3). Како би доказао да Самуило неоправдано препоручује Саула, Бог је дозволио да душа пророка буде призвана овом врстом магије.

Ишодад има једноставно решење: Саул није био достојан другачијег поступка, он је био управо као „пас који се на своју бљувотину враћа“ (Прич. 26,11; алузија на 1. Сам. 28, 3). Занимљиво је приметити да из стиха 13, где Саул пита: „него шта ти видиш?“, Ишодад закључује да он није могао да види појаву, и додаје да је то карактеристично за врачарење, јер се исто тумачење може наћи и у Lev.R.26,7 (што је већ размотрено).

53 Исто чине и Јефрем (коментар), Прокопије и Анастасије (39. питање).

54 Јероним (коментар на Мт. 6, 31) овде „сутра“ тумачи као „у будућности“. Прокопије нуди то тумачење као могућност.

55 Уп. напомену 41.

56 Уп. такође његов коментар на Бр. 22 (CSCO 176,105).

57 Исто мишљење износе и Јефрем (коментар), Кирило и Анастасије (39. питање).

58 *Омилија на Посланицу Титу* III,2. У својој *Омилији на Матеја* [Hom. in Matth.] 28 (29) (PG 57/8,353), он тврди да након смрти душе не могу да постану демони; уп. такође *De Lazaro* II,1 (PG 48,983).

Анализа

Једно важно питање треба да буде решено: како је могуће да, иако сви ови писци претпостављају да је Свето Писмо богонадахнуто, неки од њих не замерају одбацивању дословног значења 1. Сам. 28 тврдећи да се није јавио Самуило лично? Разлог за ово се налази у њиховом ставу да је Свето Писмо целина. Сваки део Светог Писма треба схватити у складу са остатком, јер у тој целини ниједан део не може бити у супротности са општом тежњом Писма, која је (према њиховим речима) свој конкретни облик нашла у хришћанској вери. Они верују да када нека перикопа, схваћена у дословном смислу, наговештава неодговарајуће тумачење, то није могла бити намера надахнутог писца. Стога то тумачење не може бити тачно; потребно је неко друго. Тако, када се у 1. Сам. 28 створи утисак да је Самуило врачарењем био приморан да се јави, што је незаконита и демонска обмана, Свето Писмо треба схватити на другачији начин.

Јер, међу хришћанским писцима овог периода постоји општа тежња да врачарење (као и свако паганско прорицање) сматрају демонском обманом. Лактанције каже да су врачарење измислили демони како би обманули људски род.⁵⁹ Уопштено, у хришћанској мисли, прорицање је повезано са делима Сатане. Већ у Јеванђељима демони проричу, а у Делима апостоли ратују са демонским силама врачана и прорицања (уп. Дела апостолска, погл. 8, 13, 16 и 19). Ово је жестока борба, јер су пагани хришћанска чуда и тајне често сматрали такође магијом, а у то време је паганско интересовање за магију било велико. Такође, врачане и прорицање су били повезивани са паганским боговима, и, као што смо видели, они су у хришћанским (као и у јеврејским) очима били заправо демони.

Стога одговор на горе постављено питање није толико ни важан. Мишљења аутора који припадају другој и трећој групи одговарају ономе што можемо да очекујемо од хришћанских егзегета овог периода. Много је прикладније да размотримо због чега се неки хришћански писци држе дословног смисла ове перикопе. Јустинова наклоност буквалном тумачењу није толико значајна; у његово време богословско размишљање није било веома напредно и постојала је могућност да се задрже одређени ставови. Штавише, на Истоку је вера у моћ демона одувек била снажнија него на Западу. У Оригеново време, богословско размишљање је било напредније, што се види и из чињенице да је Ориген сматрао за неопходно да одбаци могуће замерке својих противника. Али с обзиром на то да је Ориген био веома особен мислилац, он се усудио да задржи изузетне ставове и вероватно је сматрао изазовом да се држи дословног значења ове невероватне приче. На исти начин, Амвросије, Зенон Веронски, Сулпиције Север и Драконтије нису схватили да ће њихова тумачења 1. Сам. 28 имати неке импликације које неће моћи лако да буду измирене са општом тежњом у богословљу,

⁵⁹ *Epitome Div. Inst.* 28 (PL 6,1036); уп. такође C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (Munich 1954), I, 537ff.; K. H. E. de Jong, *De magie bij de Grieken en de Romeinen* (Haarlem² 1948), 156ff. и A. D. Nock, *Conversion* (Oxford 1972), 221. Врачарење се ипак вршило у њихово време. То разматра Јован Златоусти (коментар на Мт. 34, 4 – PG 57,403). У *Хроници* Дионисија из Тел-Маре описано је како је, за време владавине Арапа, недалеко од Едесе епископ из мртвих призвао монаха (ed. J. B. Chabot) IV (Paris 1895), 16-19 (сиријски текст); уп., међутим, Brockelmann, *Syrische Grammatik* (Leipsig⁶ 1951), 171.

иначе ову перикопу не би протумачили на прост начин. За разлику од Оригенове беседе, њихови ставови у вези са овом причом нису били веома упадљиви и нису били подвргнути критици (колико ја знам).

Међутим, прилично је запањујуће то што је Августин изменио свој став и што је нагињао дословном тумачењу. Према Дистелу [Diestel],⁶⁰ он је био најспремнији да се супротстави дословној егзегези када је веровао да је она у супротности са општом тежњом међу православним мислиоцима. Али је у овом случају био убеђен Сираховим сведочењем, које је сигурно тешко погрешно протумачити. Сир. 46, 23 не цитирају други аутори због девтероканоничности или нејасноће, па је Августин био једини који је тиме био убеђен. Тумачење које износи (псеудо-) Анастасије Синаит је слично Јустиновом. Међутим, он исправља Јустина говорећи да је власт Сатане над мртвима окончана Христовим силаском у Ад. Речено на овај начин, то мора да је било знатно прихватљивије његовим савременицима.

Иако рабини деле мишљење да је Свето Писмо целина и иако су такође веровали и у постојање демона, они су другачију врсту врачарења повезивали са нечистим духом (b. Sanh. 65b) – они су 1. Сам. 28 тумачили на дослован начин. Видим два разлога за то: на првом месту, прорицање је било веома уобичајено у рабинском окружењу, а неки од њих су га чак и користили. Тако не чуди да су они врачарење у Ендору сматрали незаконитим али могућим, демонским или обмањујућим. Чак и касније, када је Мајмонид [Maimonides] паганско прорицање сматрао обманом, наишао је на жестоко противљење. Чак је и у осамнаестом веку његов став критиковао Елијах бен Соломон [Elijah ben Solomon] тврдећи да га је по том питању „проклета философија довела у заблуду“.⁶¹ Друго, као што и изгледа из последњег цитата, рабини су, више него што је то био случај са хришћанским егзегетама, имали исте представе као и писци Старог Завета. Иако су познавали нешто од грчке философије, њен утицај није био значајан колико у каснијим периодима јеврејске историје. Тада су јеврејске егзегете имале исте замерке као и њихове хришћанске колеге: неприхватљиво је да праведни Самуило буде призван из мртвих незаконитим врачарењем. Неки од њих су покушали да овај проблем реше на начин на који су то учинили псеудо-Филон и хришћански писци друге групе, а други су имали више рационалистичко објашњење, које касније предлажу и хришћанске егзегете: овом ситуацијом је владало Саулово помућено стање ума, тако да врачари није било тешко да га превари како се јавио Самуило. Ово тумачење није у духу старозаветних времена, нити у духу позних античких времена. Оно је пример рационалистичке врсте егзегезе која, према мом мишљењу, још више напреже намеру писаца Светог Писма него што то чини усклађујућа егзегеза светоотачке или рабинске литературе.

Дакле, видели смо да, иако се рабинска и хришћанска егзегеза 1. Сам. 28⁶² углавном разликују, постоје многе сличности у тумачењу. Као што се види из

60 *Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche* (Jena 1869), 82ff. Уп. мишљење самог Августина (*de div. qu. ad Simpl.* 11,3,3), који каже како треба пронаћи „тумачење које није у супротности са вером“.

61 Упореди чланак наведен у *Enc. Jud.* VI, 118.

62 Још тога може да се каже о егзегези 1. Сам 28 у овом периоду; морао сам да направим ужи избор.

онога што је „Пионије“ рекао, рабинску егзегезу су можда познавали бар неки хришћански писци. Али, изгледа да по овом питању рабинске и хришћанске егзегете нису много утицали једни на друге. Међутим, с обзиром на то да им је заједничка већина основних начела тумачења Светог Писма, светоотачка и рабинска егзегеза су много сличније једна другој него што су сличне рационалистичкој егзегези каснијег периода.

превод са енглеског:
Маријана Петровић

THE WITCH OF ENDOR: I SAMUEL 28 IN RABBINIC AND CHRISTIAN EXEGESIS TILL 800 A.D.

Klaas A. D. Smelik

Summary: Though mainly the Rabbinic and Christian exegeses of I Sam. 28 differ, there are many similarities in interpretation. As it appears, the Rabbinic exegesis at least must have been known to some Christian writers. But apparently Rabbinic and Christian exegetes did not influence each other very much on this subject. Since they share, however, most of the basic principles of interpretation regarding the Scriptures, Patristic and Rabbinic exegesis are far more congenial to each other than to the rationalistic exegesis of later times.

Key words: I Sam., Witch of Endor, Saul, Old Testament, exegesis, Septuagint, Church Fathers

КАКО ЈЕ ХРИСТОС ТУМАЧИО СВЕТО ПИСМО?*

Едвард Ерл Елис

Аистиракш: Јудаизам Христовој доба је био религија усредсређена на Тору. Да би задовољило икакву пажњу међу народом, Христово учење је морало да ипак буде усредсређено на Тору. Стога је било неопходно да Господ својим учењем – као и својим делима – покаже да се Његова Јорука и Његова месијанска личност налазе у складу са Светим Писмом. У својој егзегизи, Христос је користио и правила јеврејских рабина.

Кључне речи: Тора, Беседа на Јори, Канон Светог Писма, Сјари Завеш, Нови Завеш, егзегиза, миграш, Израил, јудаизам

Хришћани су Јеванђеља одувек сматрали за поуздане водиче ка учењима Христовим. Данас постоје снажне историјске и литерарне основе које подржавају ону посвећеност која нам са знатним поуздањем омогућава да из Јеванђеља сјединимо Христове ставове и учења о различитим питањима. Оне обухватају:

- (1) утврђивање књига које сачињавају Господње Свето Писмо,
- (2) Његов став према овим списима и
- (3) методе и нагласке Његовог тумачења истих.

I Свето Писмо које је прихватио Христос

Пре стотинак година разрађена је теорија према којој је јеврејска Библија – наш Стари Завет – канонизована у три етапе: Петокињжје, око 400. г. ст. ере, Пророци око 200. г. ст. ере, и Списи, укључујући Псалме и поучну литературу, на Сабору у Јамнију око 90. г. н. е.¹ Ова теорија је, што се тиче трећег дела, садржај јеврејске Библије Христових дана оставила неутврђеним.

*Ово је друго предавање које је јануара 1988. године Е. Е. Елис одржао на Крисвел Колеџу [Criswell College] у низу предавања под називом *Criswell Lectureship Series*.

Текст предавања, који је послужио као изворник за овај превод, објављен је под следећим насловом: Е. Earle Ellis, "How Jesus Interpreted His Bible", *Criswell Theological Review* 3.2 (1989), стр. 341-351. Чланак је, уз незнатне измене, прештампан у Е. Earle Ellis, *History and Interpretation in New Testament Perspective* (Biblical Interpretation Series, 54) Brill 2001, стр. 121-132, као и (под насловом "Jesus and His Bible", уз одређене допуне и појашњења) у књизи Е. Earle Ellis, *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, Wipf & Stock Publishers 2003, стр. 125-138.

1 Н. Е. Ryle, *The Canon of the Old Testament* (London 1895), стр. 105, 119, 183.

Док се теорија о тростепеној канонизацији и даље нашироко прихвата, у претходне две деценије су је озбиљно критиковали јеврејски и протестантски истраживачи и, према мом мишљењу, потпуно је оборили.² Теорија је слаба из нарочито три разлога:

(1) Није заснована на одређеном сведочанству већ пре на претпоставкама, од којих су се неке данас показале сасвим погрешним.³

(2) За одређене старозаветне књиге ова теорија претпоставља позније датирање, рецимо за Књигу Проповедникову и Књигу Пророка Данила, а таква теза се више не може одржати.

(3) Теорија без оправдања претпоставља да је Сабор у Јамнију имао улогу да канонизује одређене књиге, али сведочанства предлажу да је овај сабор само потврдио каноничност књига које су одавно прихваћене а касније су их неки оспоравали.⁴

Значајно је то што старозаветне апокрифне књиге, које су римокатолици прихватили као канонске (или другоканонске, девтероканонске), нису биле укључене у јеврејске канонске збирке и нису навођене у кумранским списима из 1. века, Филоновим делима ни у Новом Завету. Све старозаветне књиге се јављају у Кумрану, изузев Књиге о Јестири, књиге која такође недостаје и у једном ранохришћанском списку канонских књига, која није цитирана у Новом Завету и коју су доводили у питање неки рабини и неки хришћански писци.⁵ Укратко, може се са неком извесношћу рећи да је Свето Писмо које је Христос прихватао и користио обухватало, са могућим изузетком Књиге о Јестири, Стари Завет који данас користе Јевреји и протестанти.

II Христов однос према Светом Писму

Христово коришћење Старог Завета почива на Његовом убеђењу да су ови списи откривење Божије кроз верне пророке, убеђењу које је одлучујуће за Његово тумачење Писма и које на бројним местима у Јеванђељима јасно израња на површину. Погледајмо пет примера овог убеђења: Мт. 19, 4-5, Мк. 12, 24, Мт. 5, 17-18, Лк. 4, 3-12 и Јн. 10, 35.

Два примера Христовог односа према Писму се појављују у Његовим расправама са рабинима из других јеврејских религиозних странака. У питању о

2 E. E. Ellis, "The Old Testament Canon in the Early Church," *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum* (edd. S. Safrai et al.; Assen and Philadelphia 1974-, II i [1988]), 653-700. Уп. S. Z. Leiman, ed., *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible* (New York 1974), стр. 254-61 (J. P. Lewis); *ibid.*, *The Canonization of Hebrew Scripture* (Hamden, CT 1976); R. T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church* (Grand Rapids 1985).

3 На пример, сведочанство Јосифа Флавија (са. A.D. 90; *Ag. Ap.* 1.38-42) одавно утврђеном, универзално прихваћеном јеврејском канону Писма не може се једноставно одбацити као секташко становиште.

4 Уп. Leiman, *Bible*, нап. 2; R. C. Newman, "The Council of Jamnia and the Old Testament Canon," *WTJ* 38 (1976), стр. 319-49.

5 Књига о Јестири недостаје у списку Мелитона, епископа Сардског (око 170. г.), који се наводи код Јевсевија, *Hist. Eccl.* 4.26.13 и даље. За критику Књиге о Јестири међу рабинима, уп. *Megilla* 7a; *Sanh.* 100a; за критику исте међу неким хришћанским групама, уп. T. Noldeke, "Esther," *Encyclopaedia Biblica* (4 vols.; ed. T. K. Cheyne; London 1899-1903) 2.1407.

разводу које су покренули фарисеји, Христос наводи Пост. 1, 21 и 2, 24 као одлучујуће текстове:

Нисте ли читали да је њих Творац
од почетка створио мушко и женско?
И рекао: „ . . . биће двоје једно тело.“

Мт. 19, 4-5

Вредна помена за нашу расправу је и чињеница да је, према Матеју, Христос поистоветио коментар писца Постања са Божијим изразом. Односно, да се карактеристика Писма као Речи Божије не односи само на „овако вели Господ“ пасусе.

У расправи о васкрсењу са садукејима,⁶ Христос на следећи начин показује њихове заблуде:

Варате се,
не знајући Писма
ни силе Божије.

Мт. 22, 19 = Мк. 12, 24

Овде треба обратити пажњу на две ствари. Прво, будући да су ови учени писмозналци по правилу напамет учили Свето Писмо, Христос њихове богословске погрешке не приписује непознавању речи Светога Писма већ недостатку разумевања њиховог значења. Односно, особина Писма као „Речи Божије“, његове божанске истине, не проналази се само цитирањем Библије већ распознавањем њеног правог смисла. Друго, садукејско незнање Писма је скопчано са њиховим скептицизмом о моћи Божијој да подигне оне који су се у смрти вратили у прах. Попут неких либералних хришћана данас, они су очигледно дозволили (епикурејским) философским догмама да им затворе умове за учења пророка.⁷

У Беседи на гори, Христос супротставља своје учење ономе што су његови слушаоци чули раније. На пример,⁸

Чули сте како је казано старима: Не убиј; . . .
А ја вам кажем
да ће сваки који се гњеви на брата свога
бити крив суду. . .

Мт. 5, 21-22

6 Мт. 22, 23-33 = Мк. 12, 18-27 = Лк. 20, 27-40. Ако претпоставимо да је Лука писао независно од Матеја, ова два Јеванђеља се ослањају на други извор, Q-предање, поред њиховог (претпостављеног) коришћења Марковог Јеванђеља. Ово је очевидно из сагласности између Матеје и Луке у вези са овом епизодом – а насупротив Марку.

7 Рабинска традиција повезује садукејско порицање васкрсења са епикурејском филозофијом. Уп. m. Sanh. 10:1; Ros. Has. 17a; K. G. Kuhn, ed., *Sifre zu Numeri* (Stuttgart 1959), стр. 328 (Section 112 on Num 15:31); J. Neusner, ed., *The Fathers According to Rabbi Nathan* (Atlanta 1986), стр. 47-48 (ARN 5). За више, уп. M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (2 vols.; London 1974) 1.143; Str-B 1.885, 4.344. С поштовањем према Е. Шуреу [E. Schurer], *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. New Edition* (3 vols. in 4; Edinburgh 1973-87) 2.391f., садукејско оспоравање васкрсења није било просто развијање старозаветних схватања, чак ни оних из Књиге Проповедникове (уп. Проп. 12, 14).

8 Уп. Мт. 5, 21.27.31.33.38.43.

Неки сматрају да је Христос свој ауторитет поставио насупрот ауторитету Светог Писма,⁹ али нека разматрања искључују овакво схватање ствари. На првом месту, (1) као што смо видели у приказима изнад, Христос Писмо никада није схватао теоретски већ као конкретну поруку у њеном исправном значењу и примени. Стога, у расправи о разводу (Мт. 19, 3-9), која је такође једна од антитеза у Беседи на гори (Мт. 5, 31-32), он оспорава фарисејско позивање на Пнз. 24, 1 и даље, тврдећи да су Пост. 1, 12 и 2, 24 главни текстови за начела о којима се говори. Чинећи ово, Он следи добру рабинску праксу, не поричући особину „Речи Божије“ било којем одељку већ износећи разлоге против традиционалног коришћења Пнз. 24 као одељка који је одређујући за брачне односе.¹⁰

Тако је и са заповешћу „Не убиј“: Христос не износи разлоге против заповести коју је Бог дао кроз Мојсија – већ против традиционалног ограничавања ове заповести на убиство у дословном смислу. На приговор да се у тексту каже „не убиј“, одговорио бих онако како је извесни рабин једном рекао својим ученицима: „Добро, научили сте да читате. Сада идите и научите да тумачите“.¹¹

Друга замерка на схватање антитеза у Беседи на гори – у смислу да је Христос оспорио или заобишао Писмо – јесте (2) уводни образац којим се најављује библијски текст: „Чули сте како је казано старима“. Колико ми је познато, овај уводни образац никада није коришћен ни у хришћанству ни у јудаизму у смислу да уведе у Писмо на овај начин, у његову истинску сили као Речи Божије.¹² Ове речи, „чули сте“, истичу усмено читање и тумачење Писма које су Христови слушаоци обично слушали у синагоги,¹³ и ове речи показују како у Беседи на гори Христос противставља своје учење традиционалним тумачењима Писма познатим Његовим слушаоцима. Ово је особена црта Господњих учења која можда достиже своју највишу тачку у Његовим оптужбама против извесних јеврејских верских службеника и богослова: „Укидосте заповест Божију за предање своје“.¹⁴ Овај закључак појачава чињеница да наводи у Беседи на гори понекад обухватају јасно небиблијска тумачења, на пример:

9 Тако сматра, на пример, R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco 1982), стр. 182-185.

10 Не да је један одељак исправан а други погрешан већ су оба исправна у различитом смислу. Дозвољавање развода (Пнз. 24, 1, 3) је Реч Божија за одређену рђаву ситуацију, због „окорелости срца“; међутим, коришћење овог одељка као регулативног начела за брак је представљало погрешну употребу текста.

11 Уп. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London 1956), стр. 428 и даље. Он бележи бројне изреке које су сличне овој иако не и ову коју имам у сећању али је тренутно не могу лоцирати.

12 Израз „казано је“ (ἐρρέθη) из Мт. 5, 31 је тако коришћен и на другим местима (Рим. 9, 12), али претходна реченица, „чули сте како је казано“, разјашњава да је овде ова реч само скраћивање дуже формуле. Уп. Daube, (нап. 11) стр. 62.

13 Уп. Daube, стр. 55 (нап. 11): „У рабинским расправама, *shome'a 'ani*, 'чујем', 'разумем', или тачније 'могао бих да разумем', претходи тумачењу Писма које, иако је разумљиво, ипак мора бити одбачено“.

14 Мт. 15, 6 = Мк. 7, 13. Могуће је (али не и вероватно) да Христос овде такође одбацује гледиште које су формулисали неки познији рабини, према којем је усмено предање потекло са Синаја као и богонадахнуто тумачење Писма. Уп. W. D. Davies, „Canon and Christology,” *The Glory of Christ in the New Testament* (ed. L. D. Hurst and N. T. Wright; Oxford 1987), стр. 19-36, 30-31.

Љуби ближњега својега,
и мрзи непријатеља својега.

Мт. 5, 43

Друга заповест се не налази у Старом Завету већ је део тумачења Писма из Кумрана.¹⁵

Трећи и можда најважнији приговор предложеном тумачењу је (3) одељак из Мт. 5, 17-18, који је предговор овом делу Беседе на гори:

Не мислите да сам дошао
да укинем Закон или Пророке;
нисам дошао да укинем (καταλῦσαι)
него да испуним.
Јер заиста вам кажем: Док не прође небо и земља,
неће нестати ни најмањег словца или једне црте из Закона
док се све не збуди.

Матеј је без сумње знао да су неки читаоци могли да разумеју антитезу из Беседе на гори као Христово супротстављање Светом Писму. Да би спречио такво схватање, он укључује ову изричиту објаву Господњу о ненасилном карактеру библијског учења. Овај стих је врло сличан Христовим речима из објашњења у Јн. 10,35: „Писмо се не може укинути“ (λυθῆναι).¹⁶

„Закон и пророци“ овде, као и на другим местима,¹⁷ представљају читав Стари Завет. Христос се не открива само као објавитељ Божије Речи већ и као објавитељ Себе као Онога у коме Стари Завет налази своје испуњење.

Христос испуњава Стари Завет на два начина. Својим тумачењем, Он раскрива његово истинско и коначно (есхатолошко) значење. У својој личности и у свом деловању, Он испуњава истинску сврху старозаветних пророштава и циљ старозаветне историје спасења.

III Употреба Хилелових правила

Чувени раби Хилел (живео до око 10. г. после Христа), који је подучавао Светом Писму отприлике једну генерацију пре службе нашег Господа, установио је седам правила или начела за тумачење Библије. Нека од њих, на пример тумачење на основу контекста (Правило 7), дошла су до нас практично неизмењена. Хилелова правила су закључке и аналогии изводио из Писма, а нека од њих је у свом тумачењу Библије користио Христос. Размотрићемо следеће примере:¹⁸

¹⁵ 1QS 1:3f., 10.

¹⁶ Израз „укинути“ (λυθῆναι, Јн. 10,35) има ово значење. Уп. Str-B 2.542f (нап. 7); С. К. Barrett, *The Gospel According to St. John* (London 1956), стр. 319-320.

¹⁷ Уп. Рим. 3, 21 са 4, 7; „Закон“ може да се односи на читав Стари Завет (уп. Рим. 3, 19 са 3, 10-18); исти је случај и са изразом „пророци“ (уп. Дап. 13, 27; 26, 27).

¹⁸ За Хилелова правила и рабинско објашњење и излагање истих, уп. Tosefta, Sanh. 7:11; JAbot R. Nat. 37, 10. Уп. *The Tosefta*, ed. J. Neusner (6 vols., New York 1977-86); Neusner (n. 7); M. Mielziner, *Introduction to the Talmud* (New York 1968 [¹1894]), стр. 123-129; H. L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash* (New York ⁵1959 [¹1887]), стр. 93-98. За друге

Правило 1: קל וחומר, закључак из мањег и већег, *a fortiori*.

Погледајте гавране како не сију, нити жању...

и Бог их храни. (Пс. 147, 9)

А колико сте ви претежнији од птица!

Лк. 12, 24

Није ли написано у Закону вашем:

Ја рекох, богови сте? (Пс. 82, 6)

Кад [Бог] оне назва боговима, којима реч Божија би дата...

како ви говорите: хулиш,

зато што рекох: Ја сам Син Божији? (Пс. 2, 7)

Јн. 10, 34f.

Из библијског стиха који учи да се Бог брине за најмање од својих створења, Христос изводи *a fortiori* закључак да се овај одељак такође односи и на Његове ученике. Из стиха који се читавом народу Божијем обраћа као „боговима“, Он изводи *a fortiori* закључак да се назив „Син Божији“ односи на Онога кога је Бог послао на свет.¹⁹

Правило 2: וְנִירָהּ פֶּה, одговарајућа одредба, закључак који се изводи из сличног места (речи и израза) у Писму.

Догоди се пак у другу суботу...

ученици његови тргали су класје, трли га рукама и јели.

А неки од фарисеја рекоше им:

Зашто чините што се не сме чинити у суботу? (Изл. 20, 10)

Исус рече, . . . [Давид] уђе у у дом Божији,

и узео хлебове предложена, и једе,

и даде онима што беху с њим, (1. Сам. 21, 1-6)

које никоме није било допуштено јести

сем једино свештеницима (Лев. 24, 9) . . .

Син Човечији је господар и од суботе.

Лк. 6, 1-5

Давид, који је царство примио од Господа (1. Сам. 15, 28), био је невин када је са онима који су били са њим прекршио Закон једући од хлебова предложена; Син Човечији, који је такође примио царство од Бога (Дан. 7, 13 и даље), такође је невин када су они који су са њим прекршили суботњи закон у сличним околностима.

Правило 3: אֲב מִכְתוֹב בְּנִי, грађење сродности на основу једног одељка, опште начело изведено из учења које је садржано у једном стиху.

примере из Новог Завета, уп. Ellis (n. 2); *ibid.*, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids 1985), стр. 41 и даље.

19 То да је Христос (према јеванђелском приказу) себе одредио као „Сина Божијег“, тј. као Месију, такође се претпоставља питањем првосвештеника у Мк. 14, 61 и даље = Мт. 26, 63 и даље. Петрово исповедање сличног Христовог учења пред ученицима најједном је постало општепознато. Уп. S. Kim, *The Son of Man as the Son of God* (Tubingen 1983), стр. 1-6.

А да мртви устају, и Мојсије показа код купине
када назива Господа Богом Авраамовим . . . (Исл. 3, 6; 15)
Бог није Бог мртвих него живих.

Лк. 20, 37f.

Бог није Бог мртвих; штавише, Он је потврдио свој заветни однос са мртвим Авраамом. Стога, закључује Христос, Он свакако намерава да подигне Авраама из мртвих. Из овог одељка може се извести закључак о васкрсењу свих мртвих који су имали сличан заветни однос са Богом.²⁰

Правило 7: **דְּבַר הַלֵּמַד מֵעֲנִינוּ**, тумачење речи или пасуса које се изводи из контекста.

Нисте ли читали да је њих Творац од почетка
Створио мушко и женско? (Пост. 1, 27)
И рекао: . . . прилепиће се [човек] жени својој
и биће двоје једно тело. (Пост. 2, 24)
Тако да нису више двоје, него једно тело;
а што је Бог саставио човек да не раставља.
Рекоше му [фарисеји]: Што онда Мојсије заповеди
да се даде књига отпусна и да се она отпусти? (Пнз 24, 1-4) . . .
[Христос рече] по окорелости срца вашег . . .
а из почетка није било тако.

Мт. 19, 4-8

Приликом стварања је Бог брак установио као нераскидиву заједницу. Овај контекст, закључује Христос, има првенство над каснијим одредбама о разводу.

Нисмо наводили примере уопштеног начела изведеног из учења два стиха (Правило 4), закључка за одређени пример изведеног из општег начела и обратно (Правило 5) или закључка изведеног из аналогног одељка (Правило 6). Међутим, примери наведени изнад су довољни да покажу како је Христос у свом тумачењу Писма – у већини случајева имплицитно – користио Хилелова правила. Нису сва Хилелова правила јасно засведочена у Јеванђељу, и правила која Христос примењује изгледају мање стилизована него она у познијим рабинским списима. Међутим, правила су присутна и образују део ерминевтичког оквира Господњег тумачења Писма.

Мноштво ранијих критичара Јеванђеља претпоставља да је Христос изустио језгровите тврдње и да библијске референце и тумачења готово увек представљају постваскрсне ('postresurrection') творевине Цркве.²¹ С тим у вези историјски развој се читава уназад. Овде се делимично рефлектује погрешна дихотомија између Христа – апокалиптичког пророка и Христа – учитеља; делимично, овде

20 За детаљнију студију, уп. Е. Е. Ellis, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids 1987), стр. 234-237.

21 На пример, R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (Oxford 1963 [1921]), стр. 46-50; уп. стр. 16f., 26f., passim. Уп. J. W. Doeve, *Jewish Hellenisms in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen 1954), стр. 178: „Класификације којима су се служили Дибелијус и Бултман . . . нису сродне грађи. Јер су оне су добијене из грчког света а не из јеврејског . . .“.

недостаје разумевање јеврејског контекста Христове службе. На пример, Христово учење против развода пред слушаоцима не би имало снаге уколико не би било засновано на Писму, и тиме би успешно побијало традиционално тумачење Мојсијевог учења по овом питању. Стихови из Пнз 13, 1-3, под условом да се будући пророци сложе са Мојсијевим учењем,²² били су исувише важан део јеврејске свести да би се једна пророчка личност запитала о ономе што сав народ изговара или о томе што чак наводи издвојене одељке из Светог Писма. Оно што је било неопходно је био мидраш, објашњење, у којем су различити библијски текстови дозивани у помоћ да би се разумео одређени текст.²³ То што је Христос ово чинио, и то што је чинио ово са влашћу која је превазилазила ауторитет обичног књижевника или „учитеља Писма“, изазивало је задивљеност слушаца.²⁴ Тако је, на пример, објашњење из Мт. 19, 3-9 које представља ауторитативну основу Христовог учења о разводу, а њега објава у Мт. 5, 31ff. сажима, и на њој оно почива. Христово библијско изложење на другим местима је попут подлоге Његовог учења и синаптичког предања,²⁵ и из критичке перспективе не може се сматрати творевинама јеванђелских традиционалиста [‘Gospel traditioners’].

Два обрасца тумачења која се могу наћи у рабинским списима се такође јављају и у Христовим тумачењима која су, заправо, међу најранијим постојећим примерима овог облика егзегетског дискурса. То су *proem* мидраш и *yelammedenu* мидраш.²⁶ Пример првог облика јавља се у Мт. 21, 33-46.²⁷

33 — Уводни текст: Ис. 5, 1 и следећи стих.

34-41 — Објашњење посредством параболе, повезане са уводним и завршним текстовима речју *λίθος* (42, 44, уп. 35; Ис. 5, 2, *לִישׁוֹן*); уп. *οἰκοδομεῖν* (33, 42).

42-44 — Закључни текстови: Пс. 118, 22f.; Дан 2, 34f., 44f.

22 Пнз. 13, 1-5 и суд који се тамо призива на лажне пророке је наново пресликан у Свитку Храма [‘Temple Scroll’] (11QTemple 54:8-18) и на њега се упућује у CD 12:2f.; *m. Sanh.* 7:4 и примењује се на Христа у *Sanh.* 43a; уп. Јустин [Философ], *Дијалој* 69. Уп. Str-B 1.1023f; A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit* (Tubingen 1980), стр. 81-94; W. A. Meeks, *The Prophet-King* (Leiden 1967), стр. 47-57. Захтев за „знаком“, који су Христу упутили јеврејски верски прваци (Мк. 8, 11), такође претпоставља сумњу или убеђење да је Он лажни пророк и да су Његова чуда дело демона (Мк. 3, 22). Уп. W. L. Lane, *The Gospel According to Mark* (Grand Rapids 1974), стр. 277f.

23 Doeve, *Jewish Henneneutics*, стр. 115f. (нап. 19): за јеврејски ум, „то није издвојени пасус, истргнути текст, који има тежину, који показује нешто.“ ... „Реч постаје сведочанство нечега другог пошто неко изведе њено значење помоћу других делова Писма.“

24 Уп. Daube, “Rabbinic Authority,” стр. 212-213 (нап. 11).

25 Неколико Христових тумачења се налази код Марка и у Q-предањима [‘Q traditions’], на пример, Мк. 4, 10-12; 12, 1-12; 12, 18-27; 12, 28-34; 12, 35-37.

26 За рабинске примере ова два типа мидраша, види *Pesikta de Rab Kahana*, ed. W. G. Braude and I. J. Kapstein (Philadelphia 1975), стр. xf., xxviii-xxxvii, xlix, *passim*; *Pesikta Rab-bati*, ed. W. G. Braude (2 vols; New Haven, CT 1968), 1.3-5, 17, 26, *passim*. Иако су сакупљени касније, ови мидраши углавном су дело рабинâ из 3. и 4. века. Уп. S. Maybaum, *Die altesten Phasen der Entwicklung der jüdischen Predigt* (Berlin 1901), стр. 1-27; E. E. Ellis, “Quotations in the New Testament,” *International Standard Bible Encyclopedia. Revised Edition* (4 vols.; ed. G. W. Bromiley; Grand Rapids 1979-1988), 4.18-25.

27 Матеј и Лука (20,9-19) користе и Мк. 12, 1-12 и Q предање, као што показује њихово слагање, а насупрот Марку.

Уводни (*proem*) текст се своди на алузију; кључна реч („камен“) је изостављена, али је референца на Ис. 5 јасна. Код Марка је један од закључних текстова (Данило 2) изостављен, али је задржан из Q *Vorlage* као алузија на Матеја и Луку. Овај образац је слободнији него код каснијих, стилизованијих *proem* мидраша у рабинским списима, али овај заједнички корен је прилично очевидан.

Мидраш *yelammedenu rabbenu*²⁸ је сличан *proem* обрасцу, осим што је уводни текст образован питањем и контрапитањем. Пример се налази у Мт. 12, 1-8.²⁹

1 — Тема

2 — Библијско питање фарисеја (Изл. 20, 10, алузија)

3f. — Христово контрапитање (1. Сам. 21, 7[6]) и коментар

5f. — Христово друго контрапитање (Бр. 28, 9) и коментар

7a — Закључни текст (Ос. 6, 6)

7b-8 — Примена

Укратко, коришћење *yelammedenu* обрасца тумачења јесте детаљна и сложене расправа између Христа и јеврејских верских првака око истинског значења Писма за тадашње владање. Премда то сада не може бити обрађено, (1) есхатолошка и христолошка Христова ерминевтика (Мт. 12, 6.8) налази се у средишту сукоба између Његових гледишта и традиционалног тумачења Писма код фарисеја. У исто време (2) Христос поражава фарисеје на њиховом терену показујући, егзегетски, да је подређивање и релативизовање ритуалних закона насупрот моралном закону препознато у Писму чак и у старозаветна времена (Мт. 12, 4f., 7).

IV Закључак

Христово тумачење Светог Писма производи из Његовог прихватања кано-на свештених књига прихваћених у главном току јудаизма Његовог доба и из Његовог одлучног убеђења да су ови списи, правилно схваћени, били израз ума Божијег кроз верне пророке. Излагање прихваћеног Писма, стога, јесте сума и суштина Христове поруке, и у учењу Његових следбеника и у спорењу са Његовим противницима. Ово је подједнако тачно чак иако су јеванђелски традиционалисти (“Gospel traditioners”) и Јеванђелисти, због *inter alia* (лат. „између осталог“ – *йрим. йрев.*) ограничења простора, сажели, згуснули или изоставили библијске референце које су изворно образовале основу Христових учења.

²⁸ יְלַמְּדֵנוּ רַבֵּנוּ – „нека нас наш раби поучи“. За дискусију о преклу обрасца уп. J. W. Bowker, “Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form,” *NTS* 14 (1967-68), стр. 96-111.

²⁹ Паралеле код Марка 2, 23-28 и Луке 6, 1-5 су изгубиле део тумачењског обрасца, показујући да је Матеј сачувао најјранији облик предања. За више примера уп. Мт. 15, 1-9; 19, 3-8; Лк. 10, 25-37; Е. Е. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic* (Tubingen and Grand Rapids 1978), стр. 158 и даље. За примере из рабинских списа, уп. *Pesiq. R.*, 1.3 (нап. 26) и наведене *Piskas*. У Јеванђељима је овај образац обично скоришћен у Христовим расправама са противницима, али такође може бити коришћен, као у рабинским списима, у поукама које је Христос упућивао својим слушаоцима; уп. Мт. 11, 7-15.

Противно неким погрешно увереним савременим тумачима, у Јеванђељима Христовим не постоји никакав наговештај супротстављања Тори, Закону Божијем, Старом Завету. Увек је у питању Христово истинско излагање Писма, насупрот погрешном схватању и/или погрешној примени истог код водећих познавалаца Писма Његовог времена. Ово постаје очигледно у Христовим сусретима са таквим рабинима, у бројним расправама за чији помен се Јеванђелисти брижно старају.

Јудаизам Христовог доба је био религија усредсређена на Тору ("Torah-centric"). Да би задобило икакву пажњу међу народом, Христово учење је морало да такође буде усредсређено на Тору. Стога је било неопходно, не само због Христовог става о Закону као Речи Божијој и о себи као испуњењу тог Закона, већ и из практичних разлога, да Господ својим учењем – као и својим делима – покаже да се Његова порука и Његова месијанска личност налазе у континуитету са израиљским древним речима добијеним од Бога, као њихово испуњење. У овом референтном оквиру се проналази смисао Христовог тумачења Светог Писма.

превод са енглеског:
Маријана и Срећко Петровић

HOW JESUS INTERPRETED THE BIBLE?

E. Earle Ellis

Summary: *The Judaism of Jesus' day was a Torah-centric religion. To gain any hearing among his people Jesus' teaching also had to be Torahcentric. Thus it was necessary, not only from his own conviction of the Law as the word of God and of himself as the fulfilment of that Law but also from practical considerations, that our Lord show by his teachings as well as by his acts that his message and his messianic person stood in continuity with and in fulfilment of Israel's ancient word from God. It is in this frame of reference that one finds the meaning of Jesus' interpretation of his Bible.*

Key words: *Torah, Law of God, Sermon on the Mount, Canon of the Old Testament, New Testament, interpretation, midrash, Israel, Judaism*

Представе научника о историјском Исусу*

мр Мирослав М. Поповић

Списи римских историчара дају нам непосредну информацију о стању хришћанске религије у првом веку. Ту налазимо директну и од хришћанских извора независну потврду да је Исус Христос био историјска личност. Забелешке о Исусу налазимо код Тацита, Светонија и Јосифа Флавија. У Тацитовим *Аналима* постоји историјско сведочанство о погубљењу Исуса Христа под Тиберијем, баш у доба када је Понтије Пилат био прокуратор, гувернер Јудеје. Извештај је потекао од једног од највећих античких историчара, па чак и највећи скептици тешко могу оспоравати чињеницу да је Исус Христ био историјска личност.

У свом делу *Животи и дванаест римских царева*, у књизи посвећеној Клаудију, када је реч о едикту цара Клаудија на основу кога су из Рима протерани неки Јевреји, Светоније зврди да је ту главни потпиривач био извесни Хрест (*Chrestus*).

По неким научницима, у питању је још једна историјска потврда о «оснивачу хришћанства», мада Христ није могао бити жив и активан у Риму у доба Клаудијеве владавине (41-54. н.е). Могуће је да су се ови људи окупљали само у Христово име и да се израз *impulsore Chresto/Christo* односио на покрет под тим именом. Јосиф Флавије у *Јеврејским списанима*, насталим 93/94. г, спомиње три значајне лично-

сти из Еванђеља – Исуса, Јакова и Јована Крститеља.

Дуже од једног века постоји покрет у проучавању Новог завета који има за циљ да на прецизан начин опише историјског Исуса, «какав је он заиста био». Први покушај био је дело Хермана Самуела Раимаруса (1694-1768), чије је ставове после његове смрти штампао његов пријатељ Готхолд Лесинг. Спис се звао *О циљу Исуса и Његових ученика*, у коме је Раимарус изнео мишљење да се прави Исус веома разликовао од Исуса описаног у Еванђељима. По њему, његови ученици написали су Еванђеља како би промовисали сопствену нову религију, коју су сами свесно утемељили на подвали, јер су украли Исусово тело и затим тврдили да је он и даље жив.

Давид Фридрих Штраус (1808-1874) објавио је дело *Исусов живот и критички истражен*, у коме је натприродне елементе Еванђеља одбацио као невероватне. Сматрао је да би се Еванђеља посматрана у целини најбоље разумела ако би се сагледала као митолошке приче које садрже веровања старих хришћана, пре него историјске податке о Исусовом животу.

Штраусову хипотезу мита заменила је хипотеза тенденциозних списа, коју је поставио тибингенски професор Фердинанд Христиан Баур. Сматрао је да се хришћанство развило из јудејства и одмах имало две странке – Петрову и Павлову. Петрова странка је више била обојена јудаизмом, а Павлова више наглашавала васељенски, свеопшти значај хришћанства. Еванђеља и остали новозаветни списи, по ње-

* Аутор у тексту пише о ставовима научника који не припадају круговима православних богослова – који су увек неговали правилна схватања о Исусу Христу – већ махом о ставовима оних који су припадали другим научним струкама, а њихова мишљења су била популаризована у савременој научној јавности.

му, настали су с циљем измирења ових двеју странака.

У следећим деценијама објављено је више «Исусових живота», у којима је описиван као реформатор морала и учитељ етике. Било је и противника оваквог мишљења, па је Јоханес Вајс (1863-1914) веровао да је Исус био апокалиптичарски пророк и ишчекивао крај света. Алфред Едерсхаим, у делу *Живот и време Исуса Месије* из 1896, тврди да Еванђеља дају поуздану слику о Исусу какав је уистину и био.

Алберт Швајцер (1875-1965) написао је преглед развоја потраге у делу *Поштраја за историјским Исусом* (1906). Књига је каталогизовала достигнућа ове потраге и уздрмала њену веродостојност, јер је изнела мишљење да су научници који су са пуно самопоуздања писали о «историјском Исусу» заправо описивали сами себе. Швајцер се слагао са Вајсом да је Исус био апокалиптичарски пророк, који се очигледно преварио. Током овог периода Марковом еванђељу враћен је углед извора неочекивано велике вредности, а Јованово еванђеље одбачено је као релативно безвредан извор података о Исусу. Научници су сматрали да је све што стоји у Марковом еванђељу вероватно чињенично, док се веродостојност осталих Еванђеља доводила под сумњу. Вилијам Вред (1859-1976) је у својој књизи *Месијанска тајна* из 1901. године тврдио да је и Марково еванђеље нераскидиво везано за напоре ране Цркве да пројектује своју веру у Исуса као Месију на предања из времена Исусовог живота. Један од главних извора за Исусов живот је овом књигом одбачен, па се зауставила потрага за историјским Исусом.

До пред крај Другог светског рата преовладавало је мишљење да је немо-

гуће раздвојити Исуса у ког је веровала Црква (каког га приказују Еванђеља) од историјског Исуса из Назарета. Рудолф Бултман (1884-1976) тврдио је да то какав је историјски Исус могао бити нема никаквог значаја. Оно што је важно није то шта је Исус из Назарета могао рећи или учинити за свог живота, већ оно шта је Бог учинио његовом смрћу на крсту и његовим васкрсењем.

Група Бултманових ученика на челу са Ернстом Кеземаном (1906-1998) изнела је претпоставку да веровања ране Цркве нису могла проистећи ни из чега, већ да је морало бити неких видова учења историјског Исуса, који су, не тако сложени као каснија веровања Цркве, могли представљати основу за каснију мисао.

У двадесетом веку наставило се оно што су Раимарус и Штраус започели још у осамнаестом и деветнаестом веку, па се резултати тих фаза истраживања могу резимирати на следећи начин:

1) Последица разграничења између «историјског Исуса» и «Христа вере» била је разликовање два нивоа у раној хришћанској историји која су подједнако присутна у канонским Еванђељима. С једне стране су аутентични историјски догађаји који су се збили још за Исусова живота, а на другој страни еванђељски извештаји о тим догађајима који су писани бар четрдесет година касније.

2) Уочено је да су тзв. синоптичка Еванђеља (Матеј, Марко и Лука) много ближа историјском Исусу, него што је то случај са Јовановим еванђељем, у коме је приказан један духовнији Исусов лик.

3) Током двадесетог века постало је јасно да је Марково еванђеље написано пре Матејевог и Лукиног, што је убрзо довело и до идентификације документа Q и формулисања хипотезе о «два извора» синоптичких еванђеља.

Период треће потраге почео је седамдесетих година 20. века и она није водила порекло из Немачке, већ из Британије и Северне Америке. У њој налазимо три основна интересовања. Прво је интердисциплинарност. Постоји више научних методологија и приступа него раније, социолошки и антрополошки увид у свет првог века у коме је деловао Исус дали су нове и важне димензије о историјском Исусу. Тако научници враћају Исуса јудаизму. По трећој потрази је рано хришћанство било по саставу разноврстан покрет и слика историјског Исуса добија се целокупним предањем еванђеоског типа које се може препознати као такво. Најпрофилисанији пример оваквог приступа дао је је вероватно Исусов семинар, који је 1985. основао Роберт Фанк. Заступа становиште да су и неканонска еванђеља, попут гностичког *Томиној еванђеља*, један рани и независан поглед на Исусово учење и подједнако вредна као синоптичка и Јованово еванђеље. У њих се често убраја и документ Q као доказ другачијег схватања Исуса унутар матичног хришћанства. Предлагано је да историјски Исус био учитељ «мудрости», нека врста јеврејског киничара, други, пак, сматрају да у Исусу треба пре видети апокалиптичарског учитеља унутар традиционалнијег јеврејског контекста.

Рационалистичка критика садржи много нелогичности, старе хипотезе су напуштене, али има и екстремних

решења, по којима, како тврде Калтхоф, Робертсон и Древис, Исус никада није постојао. Ова тврдња, да је наука доказала непостојање Христа, ушла је у многе школске уџбенике комунистичких земаља 20. века, да би се он касније представио као легендарна измишљена личност.

Све ове хипотезе су биле једно време популарне, али су их брзо смењивале нове и то траје до данас. Какви год да су њихови аргументи, ниједна од њих није довољно убедљива и није успела да се наметне као трајно решење. Све нападе науке и филозофије хришћанство је издржало, чак се изградило и напредовало кроз расправе о појединим питањима, постало јаче. Ауторитет Еванђеља се научно не може успешно оповргнути, он траје две хиљаде година, сви покушаји напада се аргументима и логиком могу одбити и то се успешно чини вековима. Покушај да се раздвоји «историјски Исус» од Христа и васкрслог Господа, који је једнак Богу још у раној теологији је потрага која се увек завршава без јасних и коначних резултата.

Велики број позитивних чинилаца даје добре разлоге за аутентичност Еванђеља. Еванђељске приче показују непосредно и специфично познавање живота у Палестини Исусовог времена и дају углавном истиниту слику из живота те културе. Археолошки налази редовно показују како су писци Еванђеља у праву. У позадини Исусовог учења могу се уочити трагови руралне Палестине – арамејског. Еванђеља, писана грчким језиком, повремено задржавају арамејске изразе, а велики део Исусовог учења сачувао се у облику арамејске поезије.

Поузданост еванђељских извештаја доводе у питање интелектуал-

ци склони филозофском скептицизму који је усмерен ка сваком документу, старом или модерном, који указује поверење могућности јављања јединствених или чудесних догађаја. Академске студије Библије и даље се углавном крећу у оквирима механистичког погледа на свет, према коме се свемир схвата као затворен систем који функционише у складу са круто уоб-

личеним «законима природе», какве је дефинисао Њутн. Физика више не функционише по том обрасцу, па је рад новијих теоретичара довео до појаве флексибилнијег схватања шта би могло бити могуће у оквиру физичког свемира. Дакле, и модерне природне науке се полако отварају да признају ауторитет Еванђеља.

Зашто не једна Америчка Православна Црква? *

Џорџ Пацуракос

Можете ли да замислите Америку састављену од двадесет држава без федералне владе и без председника? Ово је застрашујућа помисао, зар не?

Међутим, постоји слична ситуација у којој девет етничких источних православних јурисдикција у Америци независно функционише већ неколико деценија, без административног вође за Америку.

Осам ових јурисдикција долазе из следећих националних помесних Цркви: Албанске, Антиохијске, Бугарске, Карпато-руске, Грчке, Румунске, Српске и Украјинске. Девета је Православна Црква у Америци (ОСА – “Orthodox Church in America”) која је „аутокефална“ или самоуправна.

ПЦА (Православна Црква у Америци) је настала 1970. године, као издана руске православне јурисдикције у Америци, и постала је независна од Московске Патријаршије. ПЦА, у којој се богослужења врше на енглеском језику, сада обухвата и албанску, бугарску и румунску православну јурисдикцију, поред своје првобитне руске.

Антиохијска архидијецеза у Америци је од Светог Сабора Антиохијске Патријаршије добила аутономију 2003. године. Она је самоуправна; има пуномоћје да наименује, бира и посвећује своје епископе; и може да наименује три кандидата за место архиепископа и да захтева од своје матичне Цркве да одабере једног од те тројице. Као у ПЦА, црквене службе у америчким антиохијским црквама су на енглеском језику.

У свом напору да ове бројне православне јурисдикције доведе до јединства, блаженопочивши Архиепископ Јаков је 1960. године основао SCOBA (“Standing Conference of Ort-

* Наслов изворника: George Patsourakos, “Why Not a United American Orthodox Church?”, необјављени рукопис, IntRes: <http://www.orthodoxytoday.org/articles8/Patsouras-American-Orthodox-Church.php>.

hodox Bishops in America" – „Стална Конференција Канонских Православних Епископа Америке“). Канонски јерарси свих православних јурисдикција у Америци руководе седницама SCOBA-е на сваких шест месеци. Јерарси на својим полугодишњим састанцима обично разматрају међуправославна и васељенска питања.

Иако би SCOBA могла да изгласа сједињење свих девет православних јурисдикција и да заснује уједињену Америчку Православну Цркву, она није то учинила. Верујем да постоје два важна разлога за пасивност ове Епископске Конференције.

Прво, јерарси Конференције имају јак осећај за националну свест. Многи сматрају да би „американизација“ православних јурисдикција могла да има негативан утицај на очување завичних традиција.

Друго, јерарси Конференције су верни патријарсима своје отаџбине и посебно цариградском патријарху, који има статус „првог међу једнакима“ у односу на православне епископе из целог света. У ствари, неки епископи Конференције верују да опуномоћавање православног јединства у Америци спада у делокруг патријараха из отаџбине.

Иако може да умањи идентитет неким етничким групама, уједињена Америчка Православна Црква би могла да има многе предности – економске, политичке, друштвене, итд. – за све православне хришћане. У исто време, једна Православна Црква у Америци би могла да буде благопријатна и са културолошке тачке гледишта. Ово кажем јер сам стекао позитивно мултикултуролошко искуство одласцима у антиохијску православну Цркву Св. Архангела Михајла у Котуиту (Cotuit),

у Масачусетсу на Кејп Коду (Massachusetts on Cape Cod) скоро сваке недеље током прошлог лета.

У овој свеправославној хришћанској цркви, мноштво етничких црта је благодаћу сједињено у божанствену синергију: јурисдикција је антиохијска; свештеник је Грк; служба је на енглеском језику; већина парохијана су Руси; у богослужењима учествује још неколико других етничких група, поред неколицине римокатоличких и протестантских обраћеника.

После службе, увидео сам да се парохијани друже док пију кафу, јер је мултикултуролошка атмосфера искрене љубави и братства прожимала овај скуп. Укратко, постојала је космополитска еуфорија међу верницима која једноставно не може да се деси приликом моноетничког окупљања.

Надам се да ће једна Америчка Православна Црква у блиској будућности процветати и дати плодове. Дошао сам до овог оптимистичког – као и реалистичног – закључка, јер је темељ за такву Цркву већ постављен и ускоро ће се проширити. Када се све размотри, аутокефална Православна Црква у Америци ће највероватније да послужи као темељ за обједињену Америчку Православну Цркву.

Поврх тога, недавни црквени догађаји указују на то да би аутономна америчка антиохијска јурисдикција, као и албанска, бугарска и румунска јурисдикција које су припојене Православној Цркви у Америци, ускоро могле да се споје са ПЦА. Ако се то буде десило, ПЦА би обухватала пет православних јурисдикција у Америци, што би довело до установљења уједињене Америчке Православне Цркве.

Четири преостале православне јурисдикције у Америци би могле са се

придруже овој уједињеној Цркви онда када (или ако) осете да је време да то ураде. Не треба ни рећи да би духовна љубав и сарадња са патријарсима у отаџбини наставили да преовлађују.

Као завршну мисао, хтео бих да направим аналогију између развоја човека и развоја Цркве. Мајка треба да оконча несамосталност свог одраслог детета, тако да би њено дете могло интелектуално и духовно да се развија,

како би се борило са изазовима данашњег света; патријарси из отаџбине би требало да дају аутономију својим већ добро утврђеним америчким православним јурисдикцијама, тако да би оне могле да процветају до своје пуне могућности, док граде Тело Христово.

превод са енглеског:
Маријана Петровић

ПРИКАЗИ

Ксенија Кончаревић: *Руски језик у теологији: обликовање теолошког текста. Техника превођења*

Београд : Православни богословски факултет, 2011.

214 стр. ; илустр. ; 24 cm

ISBN: 978-86-7405-079-8

Монографија *Руски језик у теологији: Обликовање теолошког текста. Техника превођења* дело је проф. др Ксеније Кончаревић, нашег врхунског стручњака у области лингводидактике и методике наставе руског језика, аутора више уџбеника за руски језик, врсног преводиоца у области теолошке литературе, стручњака у области теолингвистике. Наめњена је студентима основних и дипломских (мастер) студија у циљу формирања њихове комуникативне, лингвистичке, лингвокултуролошке и преводачке компетенције у

владању руским језиком у области академског живота, унутар црквене комуникације, социокултурној и професионалној сфери у домену теологије до нивоа непходног и довољног за њихово даље образовање, самообразовање и будући професионални рад. Монографија је профилно оријентисана на студенте теологије, те је целокупан материјал одабран према критеријумима релевантности за овладавање научним стилем у области теолошких наука, иако теоријско-сазнајни текстови својом израженом информативном и образов-

ном функцијом могу бити од користи студентима било ког факултета.

У целокупној домаћој, научној и уџбеничкој литератури, намењеној факултетском образовању у области страних језика, до сада није било одговарајуће литературе оријентисане на оспособљавање студената за сналажење у научном тексту, посебно око његовог обликовања, нити овако јасно, концизно и приступачно презентираних основних преводилачких техника и вештина. Стога ова књига може послужити као модел за слична истраживања везана за руски језик у другим академски дисциплинама, као и за истраживања у области других страних језика како за теолошки тако и за друге образовне профиле.

У структури уџбеника издваја се предговор, основни део и списак релевантне литературе. У овој књизи већ Предговор има веома изражен мотивациони и информациони потенцијал. Студенте мотивишу подаци о глобалној распрострањености руског језика, статусу у међународној заједници који има, његово изучавање у образовним системима многих земаља; то је језик Руске Православне Цркве на коме се остварује њена разноврсна делатност; на том језику постоји богата литература из свих области теологије. Велику информациону вредност има овде наведен сажет историјат развоја теолошке мисли у Русији од времена примања хришћанства, преко византијско-руских и западноевропско-руских контаката и дијалога, па све до наших дана. У Предговору се такође наводе подаци о значају руског језика за образовање теолога у Србији у последња два века, када је руски језик био језик образовања, језик научне и

стручне литературе, и то не само из области теологије.

Основни део Монографије чини поглавље о карактеристикама научног стила у области теологије, као и две релативно независне целине посвећене обликовању теолошког текста и техници превођења. Почевши од објашњења основних карактеристика научног стила у области теологије (интертекстуалност, емоционално-експресивна маркираност теолошког исказа), преко објашњавања екстралингвистичких обележја теолошког исказа идентичних са обележјима општенаучног стила и стила других дисциплина (прецизност, логичност, апстрактност, објективност), аутор ово поглавље завршава навођењем најважнијих лексичких, морфолошких и синтаксичких особина теолошког научног текста. У односу на лексички систем специфичности општенаучног и теолошког научног текста огледају се кроз велику фреквентност термина и термиолошке лексике, кроз присуство речи страног порекла, архаизама и црквенословенизама, специфичне лексике у функцији организатора излагања (са становишта функционалности ове речи се деле на речи које уводе логички контекст, речи које проширују одређену информацију, указују на логички след аргументације, констатирују веродостојност информације или њен извор и др.). Међу морфолошким специфичностима анализира се фреквентност појединих морфолошких категорија (категорија лица, глаголска времена, десемантизовани глаголи, генитивске конструкције и др.). Синтаксичке специфичности огледају се кроз доминацију атрибутских и узрочно-последичних реченица, пасивних и безличних реченица.

Под општим насловом *Обликовање теолошкој шекста* разматра се информационо-библиографска апаратура научног дела у области теологије и то: схема библиографског описа књиге и чланка, основне библиографске референце, библиографски регистар, скраћенице наслова периодичних издања из области теологије, као и аспекти обликовања научног текста – општа правила цитирања, општеприхваћене скраћенице за називе библијских књига. Даље се разматра апаратура оријентације научне књиге из области теологије, где се наводе језички и говорни стандарди који се примењују у анотацији, модели анотација, особености рецензије теолошког и научног текста као и језички и говорни модели рецензије, карактеристике приказа теолошког научног дела, обрасци приказа са најчешћим језичким и говорним стандардима. Даље се разматра место увода и предговора у структури научног дела, типови регистара: предметни, именски и цитатни.

Друга целина приручника – *Техника превођења* – експлицира најзначајније проблеме из области технике превођења уопште и посебно технике превођења теолошког текста. Овде се разматрају теме: значај превођења у теологији и цркви, нивои еквивалентности у превођењу, врсте текстова и типови превођења, парафраза, адаптација, превођење нееквивалентне лексике, пермутације, додавање, одузимање, изостављање, превођење дефиниција, превођење термина, транслитерација и транскрипција, унутарлексичка системност у превођењу, коришћење помоћне литературе при превођењу, основне карактеристике писменог превођења, усмено

консекутивно превођење. На крају је наведена литература, коришћена приликом израде ове књиге, која укључује најпознатије и најпризнатије ауторе и дела из области превођења и обликовања научног текста, а може се користити за продубљивање и проширивање знања из наведених области.

Материјал у уџбенику тематски је структуриран без стандардне поделе на уџбеничке лекције. Свака тема објашњава се и усваја кроз три равни: теорисјско-спознајни текст везан за насловљену тему, где се приступачно, концизно, научно засновано и језгровито објашњава тема на српском језику; следе зналачки одабрани текстови на руском језику; трећу раван чине одговарајући систем разноврсних питања, задатака и вежбања.

Због свега што је наведено сматрамо да објављивање универзитетског уџбеника *Руски језик у теологији: Обликовање теолошкој шекста. Техника превођења* има велику и многоструку корист, како за теоријско и практично проучавање руског језика у области теологије, за унапређење и осавремењавање наставе руског језика струке, тако и као елементарна књига за самостално образовање студената завршне године студија, студените постдипломских студија и младих научника. Велику корист од ове књиге могу имати сви они који се баве превођењем духовне литературе с руског на српски језик, као и они који се баве превођењем научне литературе уопште.

др Дара Дамљановић,
редовни професор
Филозофског факултета
Универзитета у Београду

Герхард Подскалски: *Средњовековна теолошка књижевност у Бујарској и Србији (869-1459)*

Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2010.

686 стр. ; 22 cm

ISBN: 978-86-7405-068-2

Западни теолог о развоју теолошке мисли у српској и бугарској књижевној традицији

Ова књига представља још један велики издавачки и преводилачки подухват Института за теолошка истраживања при Православном богословском факултету у Београду. Аутор ове књиге је иначе познати немачки професор црквене историје и источно-хришћанске теологије (византијске и словенске) на Филозофско-богословском факултету „Свети Ђорђе“ у Франкфурту на Мајни. Рођен је 1937. године, тренутно је у пензији и живи у старчком дому „Caritas-Altenzentrum St. Josef-Elisabeth“ у Келну.

У овој књизи Подскалски излаже преглед српске и бугарске књижевности у периоду од пет векова. Због међусобне везе ова два народа и других блискости из угла из којег је гледао Подскалски, јавио се повод за остварењем ове студије у којој је обухваћена њихова књижевност.

У свом обраћању српској научној публици Подскалски похваљује спремност српских издавача на сарадњу, јер за разлику од планираног бугарског превода, који се из финансијских разлога неће објавити, ова књига је преведена на српски језик и објављена, што је Подскалског изузетно обрадовало.

Прошло је више од двадесет година од када су урађени почетни библиографски записи за ову књигу (1988. године). Прво издање ове књиге објављено је 2000. године (*Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien*, Munchen, 2000.). У српском издању урађене су исправке у тексту и фуснотама (у оригиналу) и такође је урађена библиографска допуна. Занимљиво је мишљење Подскалског о овом научном подухвату. Он напомиње да је „познавање широког тока предаје средњовековних извора важније за разумевање данашњег стања православља него погледи неких значајних православних интелектуалаца, који се често пре одликују буком, полемичношћу и једноставношћу“.

У књизи се налазе два основна поглавља. Прво поглавље носи назив *Историјски увод* и у њему су кроз једанаест подпоглавља обрађена духовно-културолошко-политичка збивања код Бугара и Срба почев од времена прихватања хришћанства, па до турског поробљавања. У првом подпоглављу *Ранохришћански трајкови у Бујарској и Србији*, са поднасловом *Дунавске провинције од II до VI века*, аутор поку-

шава да на основу оскудних података дочара један иначе непознат период. Притом, се нарочито задржава на старој словенској митологији. У оквиру излагања о протобугарској религијској традицији, средишње место дато је богу Тангри. Као година када су Бугари примили хришћанство узима се 865. после Христа, док се за Србе сматра да је то било у периоду између 867. и 874. после Христа. Од периода примања хришћанства за ова два народа следује сасвим нова историја. Бугарска је у то време веома моћна држава у којој јачају везе са Византијом и прихватају се њени духовни утицаји. У поређењу са Бугарском, подаци о збивањима у Србији су далеко оскуднији. Црквена организација у том почетном хришћанском периоду у обе државе налазила се у изналажењу потпоре између Византије и Рима, да би тек касније у тим односима преовладало везивање за Источно-православну цркву. О односима државе и цркве говори се у засебном поглављу. Нарочита пажња посвећена је богатој традицији бугарског и српског монаштва и манастира. У подпоглављу *Синоди и јереси* описано је постојање хришћанских секти у средњем веку, где богумили заузимају главно место. О развијеној преводилачкој делатности код Бугара и Срба говори се у засебном подпоглављу. Наведени су најважнији преводи из хришћанске књижевне баштине, почев од делатности солунске браће па преко Јована Егзарха, инока Исаије, Константина Костенечког и других. У поглављу *Црквено традиционалство – црквено сликарство – црквена музика*, осветљена су ова три вида сакралне уметности.

У наредном поглављу, или како га је аутор назвао – *Главни гео*, разматра се црквена књижевност према

различитим областима. На првом месту нашла се омилистика са обрађеним бројним делима везаним за Кирила и Методија и писце као што су Климент Охридски, Константин Преславски, Теофилакт Охридски, патријарх Калист I, патријарх Јефтимје Трновски, Григорије Цамблак, Стефан Лазаревић и Смедеревски беседник. Посебно месту у овом поглављу заузима *Аскетика*. Аутор у овом подпоглављу нарочито потенцира значај Јована Рилског, као и исихасте Григорија Синаита и монаха Ромила који су оставили трага у бугарском и нарочито српском монаштву. Судбински печат српском аскетизму дао је Свети Сава са писањем Карејског типика и његовим строгим правилима монашког живота. Ту се налазе и посланице монаха Силуана и Никона Јерусалимца, јер су и оне са својим садржајем допринеле теоријском виђењу аскетизма. Што се тиче егзегезе, кључна личност је Јован Егзарх са својим *Шестодневом*. Области као што су догматика, апологетика и полемика нашле су се у књизи у оквиру једног подпоглавља. Дело *Сказаније* од Црнорисца Храбра, представљено је на веома исцрпан начин. Од изузетног значаја је дело бугарске догматике *Синодик цара Борила*. Исихастичка струјања су се преламала у јужнословенској средини. На њиховим основама поникла је Трновска књижевна школа са патријархом Јефtimiјем на челу и са ученицима као што су Григорије Цамблак и Константин Костенечки. Владислав Граматик и Димитрије Кантакузин на посебан начин имају удела у развоју полемичке мисли. Што се тиче хагиографске књижевности код Бугара и Срба, Подскалски истиче њено доминантно место. Он наводи житија солунске браће Кирила и Методија, народно

житије Јована Рилског, као и житија Јоакима Осоговског, Гаврила Лесновског и Прохора Пчињског. Јефтимије Трновски, као најплоднији хагиографски бугарски писац, творац је четири житија (*Житије Јована Рилског, Житије Јована Меїленског, Житије Свете Петке Трновске и Житије Светог Филипеја*). Аутор је преглед српских хагиографских житија систематично обрадио на седамдесетак страна, што представља најцеловитији део у књизи о старој српској књижевности. Ту су се нашли српски хагиографски писци почев од Светог Саве, да би се њихово низање наставило преко Стефана Првовенчаног, Доментијана, Теодосија, Данила и његових ученика па до епископа Марка Пећког и на крају до патријарха Пајсија, иако он излази из оквирног периода означеног у поднаслову књиге. У делу књиге посвећен литургијском песништву аутор је обухватио широк опсег црквене поезије од старословенског периода па до средине XVII века. Уз службе, каноне, стихире, тропаре, кондаке, икосе и друге литургијске облике, писац захвата и форме као што су молитве, али не схваћене у ужем, богослужбеном смислу. У оквиру подпоглавља под називом *Хронистика* указана је пажња на жанр који није претерано негован ни код Бугара ни код Срба. Списи који имају црквено-правни садржај у Бугарској и Србији углавном су састављени већ из прерађених превода византијских правних списа. Три посланице Јефтимија Трновског упућене Никодиму Тисманијском, монаху Кипријану (каснијем кијевском митрополиту) и угровлашком митрополиту Антиму, имају у основи канонистичке поставке. Обликовањем три типика од стране Светог Саве (Хиландарски, Карејски и Студенички типик) као и Зако-

ноправила, утемељно је црквено право код Срба. Област старе бугарске и српске књижевности, коју Подскалски назива *Извештајима о ходочашићима*, има свој путописни карактер и везује се углавном за путовања у Свету земљу.

Сваки важнији податак, наведени писац, или друга историјска личност, пропраћени су упућивањем на исцрпну библиографску грађу која се налази у фуснотама. У књизи се налази 2309 библиографских напомена. Врло су ретке фусноте у којима је наведена само једна библиографска јединица. Оно што пада у очи, је то што у приличној мери недостају радови српских медијевалиста у последњих двадесетак година, чиме је ускраћена актуелност најновијих резултата из појединих области које су могле бити од важности за ову књигу.

Ова књига је писана првенствено за западну научну публику, којој су релевантни словенски језици непознати. Аутор је због тога код сваког изворног словенског текста приложио и делимичне преводе на најважније западноевропске језике. Оно што може да нам буде неуобичајано приликом читања ове књиге, углавном се базира на обухватнијем начину посматрања ове проблематике, западно оријентисаног византолога, слависте и теолога, али то је управо због тога што аутор жели да познаваоцу западноевропског средњег века, приближи сасвим другачији културно-историјски развој Јужних Словена у средњем веку. Књигу је као шта сам аутор каже посветио „обојици националних светитеља Бугарске и Србије, Светим монасима Јовану Рилском и Сави Немањићу, који су из свог повремениог пустињачког живота црпели снагу духовног вођства за своје народе“.

Њакон мр Ненад Идризовић

Peter C. Bouteneff: *Beginnings : Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*

Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2008

240 стр. ; 22 cm

ISBN: 978-0801032332

Протеклу деценију је обележила жучна полемика поводом питања еволуције наспрам интелигентног дизајна. Сама полемика је стара читав један век и започела је са појавом еволуције; с једне стране су се налазили јерарси Англиканске и Римокатоличке Цркве који су осудили нову теорију као нешто што се противи начелима хришћанства, а с друге стране одређени научници попут Томаса Хакслија, популарно названог Дарвинов булдог, који су сматрали да наука ништа нема са Богом и да га је одагнала из здравог разума. Засигурно је да су овом непријатељству кумовале обе стране; Црква би са своје стране требало да прихвати научна открића и да их заступа, док би наука требало да религију доживи као равноправног партнера који јој може бити од помоћи приликом приступа егзистенцијалним проблемима.

Кључна питања која су се постављала у свим модерним расправама су она која се тичу самог текста о стварању света и човека – Пост. 1-3. Многи су покушали да дају одговоре на та питања, али је мало књига које су се заснивале на изучавању настанка самог текста и анализи светоотачке мисли.

Таква књига је свакако дело православног теолога Питера Бутенефа, доцента при катедри за догматско богословље и агиологију на Академији Св. Владимира. Проф. Бутенеф покушава да одговори на тешка питања

попут оних у вези саме инспирације библијског текста, затим типологије, мита... (стр. XII-XIII). Ту се поставља питање самог образовања Светих Отаца, као и да ли су се они противили науци оног доба? Сами Оци Цркве се никада нису противили науци; користили су је приликом тумачења Библије и истина хришћанске вере. Они су поседовали одлично познавање тадашње науке и медицине (стр. 170). Вероватно је због тога хришћанство и могло да понуди ондашњем свету здраву реч, која је била у стању да преобрази империју.

Целу књигу можемо поделити на три дела: сам историјат текста Пост 1-3, који је обрађен од стр.1-26; затим на његово тумачење – код Филона, који је био инспирација за оце, апостола Павла, све до Кападокијских Отаца (стр. 27-168). Трећи део представља пишево разматрање целе проблематике (стр.169-183).

Оно што даје предност самом тексту је пажљиво и брижљиво третирање проблема везаног за стварање првих људи. У центру те расправе је реч *адам* у оригиналном јеврејском тексту (стр. 10, 11, 12, 189), која у исто време може бити одредница за првог човека и цео људски род, и проблематика превода Септуагинте. Затим налазимо одлично излагање мисли Светих Отаца, посебно Иринеја Лионског, потом Оригена, где поред његове мисли имамо изложу

и његову концепцију егзегезе, а ту се мисли на његово коришћење алегорије. Одлично су обрађени Св. Василије Велики и Св. Григорије Ниски.

Међутим, својеврсна мана књиге је то што писац није посветио више простора питању настанка биљног и животињског света, којем је дао мало пажње (стр. 2-3 и 13-14) док је рецепцију ове приче у светоотачкој мисли обрадио код Св. Василија Великог (стр. 133-136) и Св. Григорија Ниског (стр. 154-156). Тај детаљ је веома битан, јер би се кроз опширнији историјат настанка текста и тумачења одагнала

сумња у вези са некаквим недостатком ондашњег степена научног знања код писаца и тумача. Оно што је одлично обрађено је стварање људи и настанак приче о паду, са чиме је писац постигао одређени циљ ове књиге. Читаоцу књига може да пружи помоћ приликом питања која ће му се јављати када чује образложење о настанку живота од Цркве са једне стране и модерне науке са друге стране. Сама књига представља вредан труд у излагању стварања човека и његовог места у космосу.

Славиша Костић

Paul Meyendorff: *The Anointing of the Sick*

St Vladimir's Seminary Press, The Orthodox Liturgy Series, 2009.

186 стр. ; 22 cm

ISBN: 978-0881411874

У свету модерног богословља веома је популаран правац тумачења Светих тајни. Тај правац у модерном богословљу је кренуо од шездесетих година двадесетог века, када се кренуло за светоотачким смерницама при тумачењу Евхаристије, самог богослужења па и осталих Св. тајни. Код римокатолика су носиоци овога покрета били Анри де Либак, Жан Данијелу, Луј Бује, Јозеф Јунгман..., а код православних Георгије Флоровски, Александар Шмеман, Џон Мајендорф, митрополит Јован Зизиулас, Јован Фундулис... Појавила су се капитална дела ових аутора: *За животи светиа, Литургијичке недоумице, Евхаристија, Литургијичка побожност, Библија и Литургија, Водом и духом* – само су неки

од наслова који су означили повратак ка оригиналном светотајинском богословљу.

Једна Света тајна је некако остала по страни, њом се академска теологија није толико бавила, углавном се указивало на њено погрешно тумачење од стране римокатоличког богословља – премда је и сама Римокатоличка Црква на Другом ватиканском концилу променила курс свог тумачења. Ради се о Св. тајни Јелеосвећења, која је од посебне важности за хришћанина који се налази у стању у коме више зависи од других – болести; када осећа подвојеност од себе, других људи и саме Цркве. Знаменити литургичар Пол Мајендорф решио је да обради ову Свету тајну и да напише студију која се

бави не само проблематиком ове Свете тајне већ донекле и шкакљивим питањем природе болести и повезаности болести са грехом. Ова студија углавном представља незнатну допуну ауторовог чланка "The Anointing of the Sick: Some Pastoral Consideration," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1995), 245-255 (српски превод: „Света Тајна Јелеосвећења: неке пастирске претпоставке“, *Богословље* 1-2 (2005), 89-100). Поред превода студије Стенлија Харакаса *Здравље и медицина у источно-православној традицији*, Краљево, 2007, то су једине две озбиљне студије које су код нас преведене и које се озбиљно баве не само питањем обреда него и православним гледиштем у вези са питањем здравља и болести као и самим односом медицине са православљем. Ова проблематика данас добија на важности због увођења свештеника у клиничке просторије, затим лекари постају све више заокупљени давањем одговора на савремена питања која диктира развој модерне медицине, стога и теже ка духовној перспективи и изналагању одговора у самој вери.

Мајендорф је ову студију конципирао у четири поглавља: *Исцелујућа димензија Цркве*, *Крајња историја обреда Јелеосвећења*, *Како се врши обред?* и *Неке пастирске сујесностије*. У првом поглављу је дата пажња исцелујућој димензији Цркве: Христу као исцелитељу, Крштењу, Евхаристији. У другом поглављу је изложена сама историја обреда, док се у трећем поглављу аутор бавио теологијом обреда Јелеосвећења. У овом поглављу је обрадио однос између болести и греха, потом искуства болести, физичког исцељења али и духовног исцељења које треба да буде исход

Св. тајне Јелеосвећења и које има за циљ да болеснику да растерећење од болести и да га подстакне на измирење са Црквом – или да га што боље припреми за хришћанску кончину живота (стр. 83). Обрађено и холистичко исцељење. У последњем поглављу, аутор се бави пастирским питањима везаним за ову Свету тајну; правилним разумевањем ове Свете тајне, питањем укључења лаика – а ту се мисли на рад са болесницима и при самом обављању ове Свете тајне над болесником (стр. 93-98). Затим се излаже грчка пракса Јелеосвећења на Велику среду (стр. 98-101), те повезаност Јелеосвећења и Исповести (стр. 102-103), Јелеосвећења и Евхаристије (стр. 103-104), а потом питање исправног вршења овог обреда (стр. 105-108). У додатку ове књиге је изложен поредак вршења Св. тајне Јелеосвећења у цркви и у кући (стр. 113-173), као и скраћеног обреда ове Свете тајне у дому или болници услед хитности коју диктира развој болести (стр. 175-184).

Ова књига представља обавезно штиво свештеницима, који би требало да посећују своју болесну паству и врше мисију исцељења тако што ће не само вршити сам обред већ и појаснити природу болести и духовног исцељења верницима, потом лекарима – да би сазнали нешто више о православном поимању болести греха и лечења, што ће свакако побољшати њихово третирање болесника, али и сваком вернику који ће се барем некада у животу упитати о самој природи болести и повезаности болести са грехом. Излагање скраћеног обреда ове Свете тајне је од неопходне важности за пастирско деловање у хитним случајевима, унутар болнице. То ће бити од велике помоћи свештеницима

у самом вршењу ове Свете тајне али и верницима који траже помоћ у свом тешком стању или приликом неког већег лекарског захвата. Верник преко ове Свете тајне треба да добије

насушну наду која ће му повратити веру у бољи живот и ободрити га при његовом сведочењу.

Славиша Костић

Thomas Pott: *Byzantine Liturgical Reform*

SVS Press, The Orthodox Liturgy Series, 2010.

293 стр. ; 22 cm

ISBN: 978-0881413434

Када се помене реч „реформа“, у конзервативним круговима се подразумева нешто што има за циљ рушење устаљеног поретка. Међутим, сам концепт реформе у историји је хришћанског порекла, пошто изражава хришћански поглед на ток историје. Аутор ове књиге која се бави литургијском реформом у Византији је настојао да изложи неколико реформи које су наступиле у Византији и Русији од 9. до 17. века.

Након предговора о. Роберта Тафта за енглески превод ове књиге (наслов француског оригинала гласи: *La reforme liturgique byzantine: etude du phenomene de l'evolution non-spontanee de la liturgie byzantine*) као и ауторовог увода, где сазнајемо да ова књига уствари представља докторски рад који је он одбранио на Понтификалном оријенталном институту у Риму под руководством Роберта Тафта, Пот се у првом делу књиге бави проблематиком реформе. Као прво тежи да разјасни сам појам реформе, а затим се осврће на проблематику литургијске реформе. Поред почетних смерница, износи виђење римокатоличких литургијских „реформатора“ и реформаторских сабора: Кипријана Вагађинија, Другог ватиканског кон-

цила, Ангела Хоулинга, Рене Борнера, Мелкитске Православне Цркве, Роберта Тафта, потом православних носиоца реформи: Емилијана Тимијадиса, Енеа Браништеа, Александра Шмемана. У наредним поглављима аутор разматра феномене везане за литургијску реформу, посебно у перспективи литургијског богословља.

Други део ове књиге се бави византијским литургијским парадигмама, и у ту сврху аутор је обрадио студитску литургијску реформу под Св. Теодором Студитом у 9. веку, употпуњавање и комплетирање служби Страсне Седмице, где је обрадио утицај монашког типика као и утицаја који су имали монаси из Јерусалима и нестанак Литургије Пређеосвећених Дарова за Велики Петак. Потом је обрадио настанак и развој проскомидије, као и природу литургијских промена везаних за Петра Могилу и штетног западног утицаја који је преко њега ушао у православне земље, попут Никонове литургијске реформе у 17. веку. У овим поглављима брижљивом историјском анализом је указано зашто је западни утицај добио на важности код Петра Могила, док је аутор овде у кратким цртама обрадио Никонове реформе.

Предност ове књиге је свакако исто-ријско излагање литургијских промена која су наступале у православном свету. Аутор се усредсређује на духовно, културно, политичко и социолошко окружење које је изнудило литургијске промене у богослужењу. Читаоцу се пружа веран приказ стања ствари тако да може закључити због чега је наступила одређена промена у обрасцу богослужења.

Међутим, проблем представља дефинисање литургијске реформе и саме проблематике везане за литургијску реформу. Са аутором се слажемо да би циљ некакве литургијске обнове био тај да се Литургији врати право место у животу Цркве (стр. 88), уз повратак сагледавања Литургије као иконе Царства Божијег (стр. 95). Али се у тези да је у литургијској реформи потребна интеграција са савременим потребама (стр. 86) крије потенцијална опасност секуларизма коју је критиковао о. А. Шмеман. Заиста, главни проблем код западних литургичара који су углавном били гласноговорници 2. ват. концила је била теза по којој би богослужење требало да се прилагоди савременом човеку, што је опасан мит који је довео до озбиљног проблема. Притом – по њима – помоћу неких одређених облика или поредака богослужења у једној историјској епохи, који су често истргнути из контекста (схоластички приступ), треба наћи решење за данашњи проблем. Православни став је потпуно другачији: човека треба прилагодити богослужењу, значи наћи решење које ће деловати на његову духовну страну; естетиком и самим начином служења, као и тумачењем литургијске поруке га треба подстаћи на упражњавање врлине и условити приврженост поруци јеванђелских идеала. Под тиме се подразумева да се не сме олако схватити важност правилног увођења верника у богослужење Цркве.

Често се сматра да верник само треба да по сваку цену присуствује одређеној служби. Међутим, задатак Цркве јесте да верника *правилно* уведе у службу, тако што ће понудити образац који ће бити сагласан еклисиологији – а то је да верник постане активни учесник Тела Христовог и да буде сведок Тајне Христове у овом свету. Стога се сваки подстицај Цркве на ову активност која је у сагласности са предањем, чији је циљ да верника учини бољим, може назвати *литургијском обновом* – обновом учествовања у Тајни Цркве. Међутим, литургијска реформа обухвата и неке новине којима жели да по сваку цену придобије човека. Стога питање некаквих реформи попут служења окренутог ка народу, фестивалских миса – што је продукт Другог ватиканског концила – није наишло на одобравање народа и католичких литургичара управо због тога што је препознато као раскорак са духовношћу. Овде ћемо само указати на коментаре о овој тематици Клауса Гамбера, док се код нас православних сличан пример везује за цео проблем реформи Манастира Новог Скита.

Оваква књига је преко потребна да би дала одговоре везане за историју, развој и формирање данашњег облика богослужења, ако ни због чега другог а оно да би објаснила природу постојања самог богослужења унутар Цркве, при чему ће свакако бити од користи свакоме кога заиста занима који је правилан и православни облик богослужења а који није. Ова књига је свакако корисно шtivo уз вероватно најбољу студију о развоју византијског богослужења Hans-Joachim Schulz, *Die byzantinische Liturgie* (енглески превод: Hans-Joachim Schulz, *The Byzantine Liturgy*, New York 1986).

Славиша Костић

Contents

Summaries

<i>Sancti Hieronymi Stridonensis</i> Ad Evangelum (no summary)	3
<i>S. Patricii</i> Epistola ad Coroticum (no summary)	7
<i>Petar V. Šerović</i> “The Byzantine Empire” or the Empire of the Romioi?	27
<i>Miroslav M. Popović</i> Founders of the Mendicant Orders	46
<i>Čedomir Rebić</i> Saints and Holiness in the Secular Poetry	54
<i>Irina Radosavljević</i> The Ethos of Icon and Modern Times Art	72
<i>Ljiljana Fijat</i> Church of Saint Nicholas in Ečka	78
<i>Slaviša Kostić</i> Therapeutic Uses of Stem Cells	84
<i>Michael Nausner</i> Toward Community Beyond Gender Binaries: Gregory of Nyssa’s Transgendering as Part of his Transformative Eschatology	94
<i>Anthony Meredith</i> Origen and Gregory of Nyssa on the Lord’s Prayer	107
<i>G. G. Stroumsa</i> Alexandria and the Myth of Multiculturalism	116
<i>Jean Daniélou</i> The Priestly Ministry in the Greek Fathers	124
<i>Klaas A. D. Smelik</i> The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A.D.	140
<i>E. Earle Ellis</i> How Jesus Interpreted the Bible?	150
Reviews	151

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27-1

Теолошки погледи : версконачни часопис /
главни и одговорни уредник Александар
Ђаковац. - Год. 1, бр. 1 (1968) - год. 30, бр.
1/4 (1998); н. с., год. 38, бр. 1 (2008) -
- Београд : Свети Архијерејски Синод Српске
Православне Цркве, 1968-1998; 2008- (Београд :
Штампарија Српске Патријаршије). - 24 cm

ISSN 0497-2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR-ID 6936578