



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година 41

Београд, 2011.

Број 3

Издавач:

Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:

Презвитер 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:

Презвитер Вукашин Милићевић

Радомир Маринковић

Срећко Петровић

Маријана Петровић

Градимиr Станић

Секретар редакције:

Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:

Маријана Петровић

Графичка припрема:

Срећко Петровић

Штампа:

Штампарија Српске Патријаршије,
Краља Петра бр. 5, Београд

Тираж: 500 примерака

Теолошки погледи излазе три пута
годишње (мај, септембар, децембар)

Објављени текстови представљају
ставове аутора.

Адреса редакције:

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

САДРЖАЈ:

Свeйи Јероним Сѣригонски

О знаменитим мужевима 3–35

Жељко Р. Ђурић

Икона: етимолошко одређење

појма и њен богословски смисао 37–52

Ксенија Кончаревић

Социolingвистички аспекти полилингвизма

сакралних језика у оквирима *Pax Slavia Orthodoxa* 53–68

Далибор Пејровић

Однос руске духовне и свјетовне власти

према пећком патријарху Гаврилу Рајићу 69–84

Пејшар В. Шеровић

Кратак осврт на неке аспекте

сумерске цивилизације (порекло,

хронологија, религија, митологија и епика) 85–112

Жан Данијелу

Васкрсење тела по Григорију Ниском 113–128

ОСВРТИ:

Зоран Ангрић

15. Internationaler Kongress Renovabis

Ländliche Räume im Umbruch.

Herausforderungen in Mittel- und Osteuropa 129–131

ПРИКАЗИ 131–142

Издавање ове свеске помогло је
Министарство вера и дијаспоре
Владе Републике Србије

Contents

Eusebius Hieronymus Stridonensis

De viris illustribus 3

Željko Đurić

The Icon: Etymology of the Term and Its Theological Meaning 52

Ksenija Končarević

The Sociolinguistic Map of Sacral Languages

Pax Slavia Orthodoxa:

Diachronic and Synchronic Aspects 68

Dalibor Petrović

The Relation of Russian Spiritual and Secular Authorities

to the Patriarch of Peć Gavriilo Rajić 84

Peter V. Šerović

A Brief Glance at Some Aspects of the Sumerian Civilization

(Origins, Chronology, Religion, Mythology and Epics) 112

Jean Daniélou

Resurrection of the Body

According to Gregory of Nyssa 128

Reviews 129

DE VIRIS ILLUSTRIBUS

О ЗНАМЕНИТИМ МУЖЕВИМА*

Eusebius Hieronymus Stridonensis

Свети Јероним Стридонски

698 LIV. Origenes, qui et Ada-
 B mantius, decimo Severi Pertina-
 cis anno adversum Christianos
 699 persecutione commota, a Leonide
 A Patre, Christi martyrio coronato,
 cum sex fratribus et matre vidua,
 pauper relinquitur, annos natus
 circiter decem et septem. Rem
 enim familiarem ob confessionem
 Christi fiscus occupaverat. Hic
 Alexandriae dispersa Ecclesia,
 decimo octavo aetatis suae anno,
 κατηχήσεων opus aggressus, post-
 ea a Demetrio, ejus urbis episco-
 po, in locum Clementis presbyteri
 confirmatus, per multos annos
 floruit: et cum jam mediae es-
 set aetatis, et propter Ecclesias
 Achaiae, quae pluribus haeresi-
 bus vexabantur, sub testimonio
 Ecclesiasticae epistolae Athe-

54. Ориген, који се зове и Ада-
 мантије (Твртко), када је десете
 године цара Севера Пертинакса
 против хришћана покренут про-
 гон, од оца Леонида, који се ра-
 ди Христа овенчао мучеништвом,
 остављен је сирот, са шесторицом
 браће и удовом мајком у узрасту
 од приближно седамнаест година.
 Породично имање је због испове-
 дања хришћанске вере заплењено
 од стране државне касе. Овај је у
 растушеној Цркви Александрије, у
 осамнаестој својој години, преду-
 зео рад са катихуменима, а касније
 од Димитрија, епископа тога града,
 уместо презвитера Климента ру-
 коположен. Истицао се кроз многе
 године, а када је већ био у средњој
 доби, ради Цркава Ахаје, које су
 биле оптерећене многим јересима,

* Изворник: J. P. Migne, PL 23, 698B–739A (Paris 1883). Наставак из претходног броја.

nas per Palaestinam pergeret, a Theoctisto et Alexandro, Caesareae et Hierosolymorum episcopis, presbyter ordinatus Demetrii offendit animum; qui tanta in eum debacchatus est insania, ut per totum mundum super nomine ejus scriberet. Constat eum, antequam Caesaream migraret, fuisse Romae sub Zephyrino episcopo, et statim Alexandriam reversum, Heraclan presbyterum, qui sub habitu philosophi perseverabat, adiutorem sibi fecisse κατηχήσεως, qui quidem et post Demetrium Alexandrinam tenuit Ecclesiam. Quantae autem gloriae fuerit, hinc apparet, quod Firmilianus, Caesareae episcopus, cum omni Cappadocia eum invitavit, et diu tenuit, et postea sub occasione sanctorum locorum Palaestinam veniens, diu Caesareae in sanctis Scripturis ab eo eruditus est. Sed et illud, quod ad Mammeam, matrem Alexandri imperatoris, religiosam feminam, rogatus venit Antiochiam, et summo honore habitus est: quodque ad Philippum imperatorem, qui primus de regibus Romanis Christianus fuit, et ad matrem ejus litteras fecit, quae usque hodie exstant. Quis ignorat et quod tantum in Scripturis divinis habuerit studii, ut etiam Hebraeam linguam, contra aetatis gentisque suae naturam edisceret: et exceptis Septuaginta interpretibus, alias quoque editiones in unum congregaret volumen: Aquilae scilicet Pontici pros-

путовао је у Атину преко Палестине на основу ауторитета црквене посланице. Од стране Теоктиста и Александра, кесаријског и јерусалимског епископа, рукоположен је за свештеника што је увредило Димитрија, који је по целом свету писао не би ли наружио његово име. Са њим даље беше овако: пре него што је дошао у Кесарију, био је у Риму код епископа Зефирина, и одмах, вративши се у Александрију, узео је себи за помоћника катихетске школе презвитера Иракла, који је под философским плаштом истрајавао и после Димитрија преузео управу над Александријском Црквом. Стекао је, између осталог, такву славу што се види када је Фирмилијан, епископ Кесарије, који га је, заједно са свима епископима Кападокије, позвао и држао га дуго код себе. И затим, када је приликом обиласка светих места Палестине, по васдан у Кесарији од њега бивао поучаван у Светом Писму. Али и даље: када га је Мамеја, мајка цара Александра, продуховљена жена, умолила да дође у Антиохију, где је био обасипан великом чашћу, одакле је цару Филипу, који је први од римских царева био хришћанин, и његовој мајци слао писма, која су се сачувала до данашњег дана. Има ли кога да не зна са коликом је марљивошћу прионуо на изучавање Светог Писма, да је чак јеврејски језик, насупрот времену и обичајима своје околине почео да учи, и узевши превод Седамдесеторице тумача и друга издања, све је

elyti, et Theodotionis Hebionei, et Symmachi ejusdem dogmatis, qui in Evangelium quoque κατὰ Ματθαῖον scripsit commentarios, de quo et suum dogma confirmare conatur. Praeterea quintam et sextam et septimam editionem, quas etiam nos de ejus bibliotheca habemus, miro labore reperit, et cum caeteris editionibus comparavit. Et quia indicem operum ejus in voluminibus epistolarum, quas ad Paulam scripsimus, in quadam epistola contra Varronis opera conferens posui, nunc omitto: illud de immortalis ejus ingenio non tacens, quod dialecticam quoque et geometriam, et arithmetice, musicam, grammaticam et rhetoricam, omniumque philosophorum sectas ita didicit, ut studiosos quoque saecularium litterarum sectatores haberet, et interpretaretur eis quotidie, concursusque ad eum miri fierent: quos ille propterea recipiebat, ut sub occasione saecularis litteraturae in fide Christi eos institueret. De crudelitate autem persecutionis, quae adversum Christianos sub Decio consurrexit, eo quod in religionem Philippi desaeviret, quem et interfecit, superfluum est dicere: cum etiam Fabianus, Romanae Ecclesiae episcopus, in ipsa occubuerit, et Alexander Babylasque Hierosolymorum et Antiochenae Ecclesiae pontifices, in carcere pro confessione Christi dormierint. Et super Origenis statu si quis scire velit, quid actum

у једну књигу спојио, тачније: *Аквиле* прозелита са Понта, *Теодотиона* Евионите, и *Симаха* присталице истог учења, који је на Јеванђеље по Матеју написао Коментаре, из кога се трудио да утврди своја убеђења. А мимо ових, *петти*, *шестти* и *седми* превод, које такође налазимо у његовој Библиотеци, са великом љубављу је преписивао, и са осталим издањима упоређивао. И пошто сам дао списак његових дела у посланицама које сам писао Павли, тј. у оној посланици упереној против Варонових дела, сада ћу га свесно испустити, не желећи, ипак, да прећутим ону величину његових бесмртних дарова. Он је дакле, дијалектику, а такође и геометрију, као и аритметику, музику, грамматику и реторику и све философске школе тако изучио, да је имао прилежне слушаоце те светске књижевности, учећи их посведневно, да беше чудо Божије посматрати масу која се око њега стицала. Он је такве примао управо због тога не би ли их под видом световне учености увео баш у веру Христову. А о суровости прогона које је против хришћана подигао Декије, који је потпуно беснео против Филипове вере, кога је и убио, излишно је и говорити, у коме гоњењу је Фабијан, епископ Римске Цркве, и сам пострадао, као и Александар и Вавила, првосвештеници Јерусалимске и Антиохијске Цркве, који су у тамницама за веру Христову уморени. Ко жели да сазна шта је било са Оригеновом судбином, ка-

703 sit, primum quidem de epistolis
A ejus, quae post persecutionem ad
diversos missae sunt: deinde de
sexto Eusebii Caesariensis eccle-
siasticae historiae libro, et pro eo-
dem Origene in sex voluminibus,
poterit liquido cognoscere. Vixit
usque ad Gallum et Volusianum,
id est, usque ad LXIX aetatis suae
annum; et mortuus est Tyri, in
qua urbe et sepultus est.

LV. Ammonius, vir disertus et
valde eruditus in philosophia, eo-
dem tempore Alexandriae clarus
habitus est: qui inter multa inge-
nii sui et praeclara monumenta
etiam de consonantia Moysi et
Jesu elegans opus composuit, et
evangelicos canones excogitavit,
quos postea secutus est Eusebius
Caesariensis. Hunc falso accusat
Porphyrius, quod ex Christiano
Ethnicus fuerit, cum constet eum
usque ad extremam vitam Chris-
tianum perseverasse.

706 B LVI. Ambrosius primum
Marcionites, deinde ab Origene
correctus, Ecclesiae diaconus,
et confessionis Dominicae gloria
insignis fuit, cui et Protoceto
presbytero liber Origenis de
Martyrio scribitur. Hujus indu-
stria, et sumptu et instantia ad-
jutus infinita Origenes dictavit
volumina. Sed et ipse, quippe
ut vir nobilis, non inelegantis
ingenii fuit, sicut ejus ad Orige-
nem epistolae indicio sunt. Obiit
ante mortem Origenis; et in hoc

ко се са њим збило, може онајпре
из његових *Посланица*, које је после
прогона слао различитим људи-
ма, затим из шесте књиге *Црквене*
историје Јевсевија Кесаријског и из
његових шест списа *За Оригена*, за-
иста се може живо дознати. Живео
је све до времена Гала и Волусија-
на, тј. све до шездесет и девете го-
дине свога живота и умро је у Тиру,
у граду у коме је и сахрањен.

55. **Амоније**, човек речит и ве-
ома образован у философији у исто
време је у Александрији уживао
сјајан углед. Међу многим дивним
споменицима његових духовних
моћи (способности) намеће се *Сла-
тање Мојсија и Исуса*, дотерано дело
које је саставио. Такође је израдио
и *Јеванђељске каноне* које је доцније
користио Јевсевије Кесаријски. Ње-
га лажно оптужује Порфирије да је
од хришћанина постао незнабожац
пошто је (сасвим) сигурно да је до
краја живота остао хришћанином.

56. **Амвросије**, најпре марки-
онит, затим исправљен од Оригена,
ђакон Цркве, због исповедања Го-
спода стече велику славу. Њему је
и свештенику Протоктету Ориген
написао књигу *О мучеништву*. Ње-
говом марљивошћу, предузимљиво-
шћу и решеношћу охрабрен Ориген
је безбројна дела израдио (=издик-
тирао). Али и сам, с обзиром да бе-
ше човек благородан, није био ли-
шен духовности (књижевног дара)
како сведоче његова писма упућена
Оригену. Скончао је пре Оригенове

a plerisque reprehenditur, quod vir locuples amici sui senis et pauperis moriens non recordatus sit.

LVII. Tryphon, Origenis auditor, ad quem nonnullae ejus exstant epistolae, in Scripturis eruditissimus fuit. Quod quidem et multa ejus sparsim ostendunt opuscula, sed praecipue liber, quem composuit de Vacca rufa in Deuteronomio, et de Dichotomematibus, quae cum columba et turture Abraham ponuntur in Genesi.

LVIII. Minucius Felix, Romae insignis causidicus, scripsit Dialogum Christiani et Ethnici disputantium, qui *Octavius* inscribitur. Sed et alius sub nomine ejus fertur de Fato, vel contra mathematicos, qui cum sit et ipse disertus hominis, non mihi videtur cum superioris libri stylo convenire. Meminit hujus Minucii et Lactantius in libris suis.

B LIX. Gaius, sub Zephyrino Romanae urbis episcopo, id est sub Antonino Severi filio, disputationem adversum Proculum, Montani sectatorem, valde insignem habuit, arguens eum temeritatis, super Nova Prophetia defendenda, et in eodem volumine Epistolas quoque Pauli, tredecim tantum enumerans; decimam quartam quae fertur ad Hebraeos,

смрти, али је од многих прекореван што се као имућан човек није умирући сетио (у тестаменту) свог старог и сиромашног пријатеља.

57. Трифон, Оригенов слушаца коме су и упућене неке од његових сачуваних посланица, био је веома извежбан (опробан) у Светом Писму (Писмима). А ово показују на разним местима и многа његова дела, а нарочито књига коју је саставио *О црвеном јовечешу* у Законима поновљеним, и *О јарчадима* које су са голубом и грлицом биле узнешене Аврамом у Постању (како сведочи Постање).

58. Минуције Феликс, познати парничар (одличан адвокат), написао је дијалог хришћанина и незнабошца, научну расправу која је насловљена као *Октавије*. Али и други спис *О судбини или пројив математичара* везује се за његово име. Мада је и ово (дело написано) од речитог човека, чини ми се да се са претходном (горњом) књигом не подудара у стилу. Овога Минуција помиње Лактанције у својим списима.

59. Гај, у доба Зефирина епископ града Рима, то јест за владе Антонина сина (Септимија) Севера. Издао је врло значајну расправу *Пројив Прокла*, Монтановог следбеника оптужујући га за непромишљену махнитост (плаховитост) у браћењу Нових Пророштава. И у истом спису набрајајући само тринаест Павлових посланица, за четрнаесту, упућену *Јеврејима*, каже

dicit non ejus esse, sed et apud Romanos usque hodie quasi Pauli apostoli non habetur.

C **LX.** Beryllus, Arabiae Bostrenus episcopus, cum aliquanto tempore gloriose rexisset Ecclesiam, ad extremum lapsus in haeresim, quae Christum ante incarnationem negat, ab Origene correctus. Scripsit varia opuscula, et maxime epistolas, in quibus Origeni gratias agit, sed et Origenis ad eum litterae sunt. Exstat dialogus Origenis et Berylli, in quo haereseos coarguitur. Claruit autem sub Alexandro, Mammeae filio, et Maximino et Gordiano, qui ei in imperium successerunt.

707 **LXI.** Hippolytus, cujusdam Ecclesiae episcopus, nomen quippe urbis scire non potui, rationem Paschae temporumque Canones scripsit, usque ad primum annum Alexandri imperatoris, et sedecim annorum circulum, quem Graeci ἑκαίδεκαετηρίδα vocant, reperit, et Eusebio, qui super eodem Pascha Canonem, decem et novem annorum circulum, id est, ἐννεακαίδεκαετηρίδα composuit, occasionem dedit. Scripsit nonnullos in Scripturas commentarios, e quibus hos reperi: in ἑξαήμερον, et in Exodum, in Canticum Canticorum, in Genesim, et in Zachariam: de Psalmis, et in Isaiam, de Daniele, de Apocalyp-

да није његова. Међутим, и код Римљана до данашњег дана се сматра да она не потиче од апостола Павла.

60. Берил, епископ Бостре арабијске, сјајно је управљао Црквом, мада маловремено, јер је напослетку пао у јерес тако што је порицао Христа пре Оваплоћења. Ориген га је исправљао. Написао је различита делца (мања дела), понајвише посланице у којима узноси похвале Оригену, али и Ориген има писма упућена њему. Сачуван је *Дијалог између Оригена и Берила* у коме се разобличавају јереси. Додајмо да се истицао за владе Александра сина Мамејиног, и у доба Максимијана и Гордијана који су га наследили у царевању.

61. Иполит, епископ неке Цркве, у граду чије име, упркос свему, нисам могао да докучим, написао је *Каноне* по питању празновања Пасхе, који иду све до прве године цара Александра и о периодима од шеснаест година, које Грци зову ἑκαίδεκαετηρίδα; давши тако прилику Јевсевију, који је саставио исте *Пасхалне Каноне*, али само на деветнаестогодишњи период, то јест ἐννεακαίδεκαετηρίδα. Написао је и неколике коментаре на Свето Писмо, од којих смо следеће пронашли: *На Шесћоднев*, *На Излазак*, *На Песму над ђесмама*, *На Постјање*, *На Књигу Пророка Захарије*, *О Псалмима*, још и *На пророка Исаију*, *О пророку Данилу*, *О Ошкривењу*, *О Причама Соломоновим*, *О Књизи*

si, de Proverbiis, de Ecclesiaste, de Saul et Pythonissa, de Antichristo, de Resurrectione, contra Marcionem, de Pascha, adversum omnes haereses, et Προσομιλίαν de laude Domini Salvatoris, in qua, praesente Origene, se loqui in Ecclesia significat. In hujus aemulationem Ambrosius, quem de Marcionis haeresi ad veram fidem correctum diximus, cohortatus est Origenem, in Scripturas commentarios scribere, praebens ei septem et eo amplius notarios, eorumque expensas, et librariorum parem numerum, quodque his majus est, incredibili studio quotidie ab eo opus exigens. Unde in quadam epistola ἐργοδιώκτην eum Origenes vocat.

710 **LXII.** Alexander, episcopus
A Cappadociae, cum desiderio sanctorum locorum Hierosolymam pergeret, et Narcissus episcopus ejusdem urbis jam senex regeret Ecclesiam, et Narcisso et multis clericorum ejus revelatum est, altera die mane intrare episcopum, qui adjutor sacerdotalis cathedrae esse deberet. Itaque re ita completa, ut praedicta fuerat, cunctis in Palaestina episcopis in unum congregatis, adnitente quoque ipso vel maxime Narcisso, Hierosolymitanae Ecclesiae cum eo gubernaculum suscepit. Hic in fine cujusdam epistolae, quam scribit ad Antinoitas super pace Ecclesiae ait: Salutat vos

*Проповедниковој, О цару Саулу и ендорској врачарици, О Анѣихристу, О Васкрсењу, Проѣив Маркиона, О Пасхи, Проѣив свих јереси и уводну беседу У ѿохвалу Госѣода Сѣасиѣѣла у којој назначује да говори у Цркви у Оригеновом присуству. Амвросије, о коме смо говорили, који је из Маркионове јереси дошао до праве вере, исправљен од Оригена, са друге стране, подстакао је Оригена не би ли се такмичио са Иполитом да испише *Коментѣаре на Писмо*, нудећи му седморицу и још више писара (секретара), и трошкове за њих и исти толики број преписивача, и још више са невероватном пажњом надгледао је повоздан његов рад, да га због тога у једној својој посланици Ориген и назива „Господар посла“ (Послодавац), ἐργοδιώκτην.*

62. Александар, епископ Кападокије са жарком жељом према светим местима, стигао је у Јерусалим, када је Наркис епископ тога града већ као старац управљао Црквом. Епископу Наркису и многим његовим клирицима било је откривено (објављено), да ће наредног дана ући (у град) епископ, који ће бити помоћник свештеничке катедре. И тако се та ствар свршила, како је било и предсказано, а када су сви епископи Палестине били окупљени заједно, сам Наркис је понајвише био приморан да са њим прихвати вођење Јерусалимске Цркве. Овај на крају једне посланице, коју је написао антиноитима *О миру Цркве* каже: „Поздравља

Narcissus, qui ante me hic tenuit episcopalem locum, et nunc mecum eundem orationibus regit, annos natus circiter centum sexdecim, et vos mecum precatur ut
 B unum idemque sapiatis. Scripsit et aliam ad Antiochenses, per Clementem presbyterum Alexandriae, de quo supra diximus, nec non ad Origenem, et pro Origene contra Demetrium; eo quod juxta testimonium Demetrii eum presbyterum constituerit. Sed et aliae ejus ad diversos feruntur epistolae. Septima autem persecutione sub Decio, quo tempore Babyllas Antiochiae passus est, ductus Caesaream, et clausus in carcere, ob confessionem Christi martyrio coronatur.

C LXIII. Julius Africanus, cujus quinque de Temporibus exstant volumina, sub Imperatore M. Aurelio Antonino, qui Macrino successerat, legationem pro instauratione urbis Emmaus suscepit, quae postea Nicopolis appellata est. Hujus est epistola ad Origenem super quaestione Susannae:
 711 eo quod dicat in Hebraeo hanc
 A fabulam non haberi, nec convenire cum Hebraica etymologia ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι, καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσαι, contra quem doctam epistolam scribit Origenes. Exstat ejus ad Aristidem altera epistola, in qua super διαφωνία, quae videtur esse in genealogia Salvatoris apud Matthaeum et Lucam, plenissime disputat.

вас Наркис, који је пре мене обдржавао епископско место и сада заједнички са истог управљамо молитве, у доби од стотину и шеснаест љета, и заједно вас молимо да имате једномислије“. Написао је и другу *Антиохоијцима*, преко Климента свештеника у Александрији, о коме смо горе говорили, другу такође *Ориџену*, и *За Ориџена против Димитрија*, јер је по исказу Димитријевом, њега и рукоположио за свештеника. Али, постоје и друге његове посланице упућене различитим личностима. У оном седмом гоњењу, под Декијем, у време када је и Вавила страдао у Антиохији, одведен је у Кесарију и стрпан у тамницу, а за исповедање Христа овењао се мучеништвом.

63. **Јулије Африканац**, од кога се сачувао петотомни спис *О временима* – *Хронологија*, предузео (*suscepit*) је посланство за обнову града Емауса, који је касније назван Никопол под царем Марком Аурелијом Антонином, Макриновим наследником. Његова је посланица *Ориџену о ишијању Сузанае*, за ову причу кажу да се у јеврејском тексту (јеврејштини) не налази (садржи), а нити се подудара са јеврејском етимологијом ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι, καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσαι, против које је Ориген написао учену посланицу. Сачувана је друга његова *Посланица* упућена Аристиду, у којој понајвише расправља о разгласју (размиоилажењу) (διαφωνία) које се чини у Спаситељској генеалогiji код Матеја и Луке.

LXIV. Geminus, Antiochenae Ecclesiae presbyter, pauca ingenii sui monumenta composuit, florens sub Alexandro principe, et episcopo urbis suae Zebennno, eo vel maxime tempore, quo Heraclas Alexandrinae Ecclesiae pontifex ordinatus est.

LXV. Theodorus, qui postea Gregorius appellatus est, Neocaesareae Ponti episcopus, admodum adolescens, ob studia Graecarum et Latinarum litterarum, de Cappadocia Berytum, et inde Caesaream Palaestinae transiit, juncto sibi fratre Athenodoro. Quorum cum egregiam indolem vidisset Origenes, hortatus est eos ad philosophiam, in qua paulatim Christi fidem subintroducens, sui quoque sectatores reddidit. Quinquennio itaque eruditi ab eo remittuntur ad matrem, e quibus Theodorus proficiscens, πανηγυρικὸν εὐχαριστίας scripsit Origeni: et convocata grandi frequentia, ipso quoque Origene praesente, recitavit, qui usque hodie exstat. Scripsit et μετάφρασιν in Ecclesiasten brevem quidem, sed valde utilem.

C Et aliae hujus vulgo feruntur epistolae, sed praecipue signa

714 atque miracula, quae jam episcopus cum multa Ecclesiarum gloria perpetravit.

A

64. Геминије, презвитер Антиохијске Цркве, саставио је мало (оставио је нешто) споменика својих духовних моћи, истичући се за владе цара Александра и Зебенија, епископа свога града, односно нарочито у оно време у коме је Ираклије назначен првосвештеником Цркве у Александрији.

65. Теодор, који је касније прозван Григорије, епископ Неокесарије у Понту, док је још био младић прешао је у Берит Кападокијски, а затим у Кесарију Палестинску ради проучавања грчке и латинске књижевности, повевши са собом брата Атинодора. Када је Ориген спазио њихове изузетне способности, упутио их је на философију, у коју је помало уносио (нешто из) Христове вере, направивши (тако) од њих своје следбенике. Пошто су се пет година обучавали код њега, Ориген их је послао натраг мајци. У име обојице, Теодор је одлазећи написао Оригену захвални говор (πανηγυρικὸν εὐχαριστίας), кога је и произнео испред великог мноштва и у присуству самог Оригена, а тај говор се сачувао до дана данашњег. Написао је кратку, али врло корисну парافразу (μετάφρασιν) *На Еклисијаста (Пројоведника)*. Од њега потичу посланице написане једноставним говором (изразом), а нарочито је као епископ стекао велику славу у Цркви по знаковима и чудесима.

LXVI. Cornelius, Romanae urbis episcopus, ad quem octo Cypriani exstant epistolae,

66. Корнилије, епископ града Рима, коме је Кипријан написао осам посланица које су се сачувале,

scripsit epistolam ad Fabium Antiochenae Ecclesiae episcopum, de synodo Romana, Italica, Africana, et aliam de Novatiano, et de his qui lapsi sunt; tertiam de gestis synodi (*Romanae an. 251*); quartam ad eundem Fabium valde prolixam, et Novatianae haereseos causas et anathema continentem. Rexit Ecclesiam annis duobus sub Gallo et Volusiano, cui ob Christum martyrio coronato, successit Lucius.

B

LXVII. Cyprianus Afer, primum gloriose rhetoricam docuit; exinde suadente presbytero Caecilio, a quo et cognomentum sortitus est, Christianus factus, omnem substantiam suam pauperibus erogavit, ac post non multum temporis electus in presbyterum, etiam episcopus Carthaginiensis constitutus est. Hujus ingenii superfluum est indicem texere, cum sole clariora sint ejus opera. Passus est sub Valeriano et Galieno principibus, persecutione octava, eodem die quo Romae Cornelius, sed non eodem anno.

C

LXVIII. Pontius, diaconus Cypriani, usque ad diem passionis ejus cum ipso exsilium sustinens, egregium volumen vitae et passionis Cypriani reliquit.

LXIX. Dionysios, Alexandriae urbis episcopus, sub Heracla

написао је *Посланицу Фабију епископу Антиохијске Цркве о Сабору римском, италијанском и африканском*. Другу (посланицу) *О Новатијану и о његовима који су били*, трећу *О раду Сабора (у Риму 251. године)*, четврту врло дугачку (развучену, подугачку) упутио је истом Фабију о узроцима Новатијанове јереси и непосредном проклињању (исте). Управљао је две године Црквом за владе Гала и Волусијана, од којих (због исповедања) Христа би овенчан мученичким венцем. Наследио га је Луције.

67. Кипријан Африканац, најпре је славно поучавао реторику, а затим је на наговор презвитера Цецилија, који му је и наденуо друго име (дао надимак), постао хришћанин и све своје имање је раздао сиромасима. И не после дуго времена изабран је на свештенство, а затим је постао епископ у Картагини. Сувишно је и правити списак дела његовог генија (*ingenii*), пошто су његова дела сјајнија од сунца. Страдао је у време владавине царева Валеријана и Галијена, за осмог гоњења (*persecutione octava*), истог дана у коме је у Риму страдао Корнилије, али не исте године.

68. Понтије, Кипријанов ђакон, све до дана његовог страдања сносио је са њим прогонство, оставио је изузетан спис о Кипријановом животу и страдању.

69. Дионисије, епископ града Александрије као презвитер под

715 scholam κατηχήσεων presbyter
 tenuit, et Origenis valde insig-
 nis auditor fuit. Hic in Cypriani
 A et Africanae synodi dogma con-
 sentiens, de haereticis rebap-
 tizandis, ad diversos plurimas
 misit epistolas, quae usque hodie
 exstant, et ad Fabium Antioch-
 enae urbis episcopum scripsit de
 poenitentia, et ad Romanos per
 Hippolytum alteram: ad Xystum,
 qui Stephano successerat, duas
 epistolas, et ad Philemonem et
 ad Dionysium, Romanae Eccle-
 siae presbyteros, duas epistolas,
 et ad eundem Dionysium, postea
 Romae episcopum, et ad Nova-
 tianum causantem, quod invitus
 Romae episcopus ordinatus es-
 set, cujus epistolae hoc exordium
 est: Dionysius Novatiano fratri
 salutem. Si invitus, ut dicis, or-
 dinatus es, probabis, cum volens
 secesseris. Est ejus ad Dionysium
 et ad Didymum altera epistola, et
 εὐρηστικαὶ de Pascha plurimae,
 declamatorio sermone conscrip-
 tae, et ad Alexandrinam Eccle-
 siam de exsilio, et ad Hieracam
 C in Aegypto episcopum, et alia
 718 de Mortalitate, et de Sabbato, et
 A περὶ γυμνασίου, et ad Hermam-
 monem, et alia de persecutione
 Decii, et duo libri adversum Ne-
 potem episcopum, qui mille an-
 norum corporale regnum suis
 scriptis asseverat, in quibus de
 Apocalypsi Joannis diligentis-
 sime disputat: et adversum Sabel-
 lium, et ad Ammonem Beronices
 Episcopum, et ad Telesphorum,

Ираклом (епископом) држао је
 катихетску школу и био је веома
 упечатљив Оригенов слушалац.
 Овај је, слажући се са Кипријаном
 и учењем Африканског синода о
 поновном крштавању јеретика,
 послао многе посланице различитим
 личностима, које су се сачу-
 вале до дана данашњег, као што је
 написао и једну *Фабију*, епископу
 града Антиохије *О кајању*, и дру-
 гу *Римљанима* преко Иполита,
 две посланице *Ксистију* који је на-
 следио Стефана, две посланице
Филомену и *Дионисију* свеште-
 ницима Римске Цркве, и истом
Дионисију који је касније постао
 римски епископ, и *Новатијану* по
 питању тога да је хиротонисан за
 епископа мимо своје воље, од ко-
 је посланице је следећи почетак:
„Дионисије Новатијану, браћински
поздрав. Ако си, ујркос својој вољи
рукојоложен, докажи, и тада се
добровољно повуци“. Његова је и
 друга посланица *Дионисију* и *Диг-*
иму и многе *О иразновању Пасхе*,
 написане узвишеним говором, и
 Александријској Цркви *О пројо-*
ну, и *Јераку епископу у Еџипћу*, и
 друге *О смртности*, и *О сабају*, и
О вежбању (περὶ γυμνασίου), и *Хер-*
мамону, и друге *О Декијевом ѿне-*
њу, и две књиге *Прошив епископа*
Нейотиа који је у својим списима
 тврдио да ће бити хиљадугоди-
 шњег телесног царства, у којима
 расправља о Јовановом Откри-
 вењу на изузетан начин, и *Про-*
шив Савелија, и *Амону епископу*
Беронике, *Телесфору*, *Евфранору*,

et ad Euphranorem, et quatuor libri ad Dionysium Romanae urbis episcopum, et ad Laodicenses de poenitentia; item ad Canonem de poenitentia, et ad Origenem de martyrio, ad Armenios de poenitentia et de ordine delictorum, de natura ad Timotheum, de tentationibus ad Euphranorem. Ad Basilidem quoque multae Epistolae, in quarum una se asserit, etiam in Ecclesiasten coepisse scribere commentarios. Sed et adversus Paulum Samosatenum, ante paucos dies quam moreretur, insignis ejus fertur epistola. Moritur duodecimo Galieni anno.

и четири књиге *Дионисију, епископу града Рима*, и *Лаодикијцима о кајању*, исто *О кајању ујућену Канону (ад Сапонет)*, *Ориџену о мученишћу*, *Арменима о кајању и о прекршајима оних који су у чину (клирика)*, *Тимошеју о љиропри*, *Еуфранору о искушењима*, *Василиду* тако много *Посланица*, где је у једној рекао да се прихватио да напише *Коментаре на Пророковедника*. Још и *Против Павла из Самосатје*, на свега неколико дана пре него што ће умрети, оставши ипак значајна посланица. Упокојио се дванаесте године владе цара Галијена.

B LXX. Novatianus, Romanae urbis presbyter, adversus Corneliū cathedram sacerdotalem conatus invadere, Novatianorum, quod Graece dicitur Καθαρῶν dogma constituit, nolens apostatas suscipere poenitentes. Hujus auctor Novatus, Cypriani presbyter, fuit. Scripsit autem de Pascha, de Sabbato, de Circumcisione, de Sacerdote, de Oratione, de Cibis Judaicis, de Instantia, de Attalo multaque alia, et de Trinitate grande volumen, quasi
719 ἐπιτομὴν operis Tertulliani faciens, quod plerique nescientes, A Cypriani existimant.

70. Новатијан, презвитер града Рима, покушаваши да преузме свештеничку катедру насупротив Корнилију, установио је новатијанско учење, које се на грчком зове катарско Καθαρῶν одричући отпадницима (палима) право на покајање (задобијање покајања). Творац овог учења) беше Новат (Новатијан), Кипријанов презвитер. Надаље, написао је *О Пасхи*, *О суботи*, *О обрезању*, *О свештенику*, *О молићви*, *О јудејским јелима*, *О ревности*, *О Ашалу* и многа друга; и велики спис *О Тројици* урадивши га као својеврстан извод (ἐπιτομὴν) из Тертулијанових дела, кога многи не знајући (погрешно) приписују Кипријану.

LXXI. Malchion, disertissimus Antiochenaе Ecclesiae presbyter, quippe qui in eadem urbe rhetoricam florentissime docuerat, adversum Paulum Sa-

71. Малхион, у беседништву врло способан свештеник Антиохијске Цркве, дакако да је у истом граду сјајно поучавао реторику, расправљао је у ходу против Павла

mosatenum, qui Antiochenae Ecclesiae episcopus dogma Artemonis instaurarat, excipientibus notariis disputavit; qui dialogus usque hodie exstat. Sed et alia grandis epistola, ex persona synodi, ab eo scripta ad Dionysium et Maximum Romanae et Alexandrinae Ecclesiae episcopos dirigitur. Floruit sub Claudio et Aureliano.

Самосатског преко кратких брзописачких белешки, пошто је овај, као епископ Цркве у Антиохији, поново увео (обновио) Артемоново учење. Тај дијалог је сачуван до дана данашњег, као и друга велика посланица написана од њега по овлашћењу сабора, а упућена Дионисију и Максиму, епископима Римске и Александријске Цркве. Истицао се за владе Клаудија и Аурелијана.

B LXXII. Archelaus, episcopus Mesopotamiae, librum disputationis suae, quam habuit adversum Manichaeum, exeuntem de Perside, Syro sermone composuit, qui translatus in Graecum habetur a multis. Claruit sub imperatore Probo, qui Aureliano et Tacito successerat.

72. Архелај, епископ Месопотамије, саставио је књигу својих расправа које је водио са манихејцима, на сиријском језику када је долазио из Персије. Ову књигу, која је преведена на грчки, имају многи у свом власништву. Истицао се у доба цара Проба кога су наследили Аурелијан и Тацит.

C LXXIII. Anatolius Alexandrinus, Laodiceae Syriae episcopus, sub Probo et Caro imperatoribus floruit; mirae doctrinae vir fuit in arithmetica, geometria, astronomia, grammatica, rhetorica, dialectica. Cujus ingenii magnitudinem de volumine, quod super Pascha composuit, et decem libris de arithmeticae institutionibus, intelligere possumus.

73. Анатолије Александринац, епископ Лаодиције Сиријске, истицао се у доба владавине царева Проба и Кара, био је човек сјајне учености у аритметици, геометрији, астрономији, граматичи, реторици, дијалектици. О величини његових дарова можемо сазнати из списка које је саставио: *О Пасхи* и из десет књига *О основама аритметике*.

722 A LXXIV. Victorinus, Petavionensis episcopus, non aequae Latine ut Graece noverat. Unde opera ejus grandia sensibus, viliora videntur compositione verborum. Sunt autem haec: Commentarii in Genesim, in Exo-

74. Викторин, епископ Петавијума, није подједнако био упознат са латинским и грчким језиком, што показују његова дела која су велика по замислима, али ниска по слагању речи (стилским решењима). Од тих су сачувана следећа:

dum, in Leviticum, in Isaia, in Ezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Cantica Canticorum, in Apocalypsim Joannis, adversum omnes haereses, et multa alia. Ad extremum martyrio coronatus est.

LXXV. Pamphilus presbyter, Eusebii Caesariensis episcopi necessarius, tanto Bibliothecae divinae amore flagravit, ut maximam partem Origenis voluminum sua manu describeret, quae usque hodie in Caesariensi bibliotheca habentur. Sed et in duodecim Prophetas viginti quinque ἐξηγήσεων Origenis volumina, manu ejus exarata reperi, quae tanto amplector et servo gaudio, ut Croesi opes habere me credam. Si enim laetitia est, unam epistolam habere Martyris, quanto magis tot millia versuum, quae mihi videtur sui sanguinis signasse vestigiis! Scripsit, antequam Eusebius Caesariensis scriberet, Apologeticum pro Origene, et passus est Caesareae Palaestinae sub persecutione Maximini.

LXXVI. Pierius, Alexandriae Ecclesiae presbyter, sub Caro et Diocletiano principibus, eo tempore quo eam Ecclesiam Theonas episcopus regebat, florentissime docuit populos, et in tantam sermonis diversorumque tractatum, qui usque hodie exstant, venit elegantiam, ut Origenes junior

Коментари на Псалме, На Излазак, На Књигу Левитску, На Исају, На Језекиља, На Авакума, На Пророковедника, На Песму над пјесмама, На Јованово Откривење, Против свих јереси и многа друга. На крају је био овенчан мучеништвом.

75. Памфил презвитер, покровитељ Јевсевија епископа кесаријског, толиком љубављу је прионуо на Божанску библиотеку (Свето Писмо, Списе), да је највећим делом својеручно преписао Оригенове списе, који се до дана данашњег чувају у Кесаријској библиотеци. Нашао сам, тако: *На дванаесторицу пророка, 25 Ориџенових (ἐξηγήσεων) шумацења*, списе његовом руком исписане, које сам тако пресрео и са љубављу сачувао, као да сам се дочепао Крезовог богатства. А када је радост имати само једну посланицу Мученика, колико је тек на више хиљада редова, које су мени дате да их видим траговима његове крви попрскане. Написао је пре него што је исто учинио Јевсевије Кесаријски апологију *За Ориџена*, и страдао је у Кесарији Палестинској у доба Максиминовог прогона.

76. Пиерије, презвитер Александријске Цркве, у доба царева Кара и Диоклецијана, у време оно када је том Црквом управљао епископ Теона, сјајно је подучавао народ, и у беседама и различитим списима, који су се сачували до данашњег дана, доспео је до таквог савршенства (углађености),

vocaretur. Constat hunc mirae, et appetitorem voluntariae paupertatis fuisse, scientissimum dialecticae et rhetoricae artis, et post persecutionem omne vitae suae tempus Romae fuisse versatum. Hujus est longissimus tractatus de propheta Osee, quem in vigilia Paschae habitum ipse sermo demonstrat.

LXXVII. Lucianus, vir disertissimus, Antiochenae Ecclesiae presbyter, tantum in Scripturarum studio laboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria Scripturarum Lucianea nuncupentur. Feruntur ejus de Fide libelli, et breves ad nonnullos epistolae. Passus est Nicomediae ob confessionem Christi, sub persecutione Maximini, sepultusque Helenopoli Bithyniae.

LXXVIII. Phileas, de urbe Aegypti quae vocatur Thmuis, nobili genere, et non parvis opibus, suscepto episcopatu, elegantissimum librum de Martyrum laude composuit, et disputatione actorum habita adversum Judicem, qui eum sacrificare cogebat, pro Christo capite truncatur; eodem in Aegypto persecutionis auctore, quo Lucianus Nicomediae.

LXXIX. Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit, scripsitque adversum gentes, quae vulgo exstant, volumina.

да су га називали Млађим Оригеном. Одликовао се таквом уздржаности, био је одан добровољном сиромаштву и извежбан (обучен) у дијалектици и реторичкој вештини, а после прогона преостало време живота свога провео је у Риму. Његов је најдужи спис *О Пророку Осији* који треба беседом произнети очи Пасхе.

77. Лукијан, муж веома учен, презвитер Антиохијске Цркве, са прилежношћу је радио на Писму, да се данас неколико преписа (примерака) Св. Писма називају *Лусианеа* (Лукијанушама, књиге Лукијанке). Од њега потиче књижица *О вери* и неколико кратких *Посланица*. Страдао је у Никомидији због исповедања Христа, у време Максиминових прогона, а сахрањен је у Јелинополису Витинијском.

78. Филеја, из египатског града који се зове Тмуис, од племенитог рода, и не малог богатства, поставши епископ саставио је сјајну књигу *О похвали мученика* и расправу *Проштив судије*, који га је присиљавао да принесе жртву, на суђењу које је имао. За Христа је изгубио главу, страдавши у оним истим прогонима у Египту као Лукијан у Никомидији.

79. Арнобије је за владе Диоклецијанове у Сики афричкој сјајно подучавао реторику и написао *Проштив незнабожаца*, списе који се могу наћи посвуда.

LXXX. Firmianus, qui et Lactantius, Arnobii discipulus, sub Diocletiano principe accitus cum Flavio Grammatico, cujus de Medicinalibus versu compositi exstant libri, Nicomediae rhetoricam docuit, et penuria discipulorum, ob Graecam videlicet civitatem, ad scribendum se contulit. Habemus ejus Symposium, quod adolescentulus scripsit; ὁδοπορικὸν de Africa usque Nicomediam, hexametris scriptum versibus, et alium librum, qui inscribitur *Grammaticus*, et pulcherrimum de ira Dei, et Institutionum divinarum adversum gentes libros septem, et ἐπιτομὴν ejusdem operis in libro uno acephalo, et ad Asclepiadem libros duos, de persecutione librum unum, ad Probum Epistolarum libros quatuor, ad Severum Epistolarum libros duos; ad Demetrianum, auditorem suum. Epistolarum libros duos; ad eundem de Opificio Dei, vel formatione hominis, librum unum. Hic extrema senectute magister Caesaris Crispi, filii Constantini, in Gallia fuit, qui postea a patre interfectus est.

B

727

A

LXXXI. Eusebius, Caesareae Palaestinae episcopus in Scripturis divinis studiosissimus, et Bibliothecae divinae, cum Pamphilo martyre, diligentissimus pervestigator, edidit infinita volumina. De quibus haec sunt: Εὐαγγελικῆς Αποδείξεως libri viginti, Εὐαγγε-

80. Фирмијан, познат и под именом **Лактанције**, Арнобијев ученик, за владе цара Диоклецијана, заједно са Флавијем Граматичарем, чије су се књиге *О медицинарским стварима* у стиху састављене сачувале, био је позван у Никомидију да поучава реторику, али због недостатка слушаца, јер то беше грчко насеље, посветио се писању. Имамо, тако, његову *Гозбу*, који је још написао у младалачкој доби, *Пушешествије* (ὁδοπορικὸν) *по Африци до Никомидије*, написан у шеснаестерачким стиховима, и још једну књигу која има наслов *Граматиичар*, и најлепшу *О њеву Господњем*, и седам књига *О шемељима божанских ствари поштив* (ἐπιτομήν) из истог дела сложене у једној књизи без наслова (*асцефало*, без поглавља), и две књиге упућене *Асклејијаду*, једну књигу *О проџонима*, четири књиге *Посланица Пробу*, две књиге *Посланица Северу*, две књиге *Посланица Димијтријану* своје слушаоцу, и истоме једна књига *О Божијем делу или о стварању човека*. У својој најдубљој старости био је учитељ цара Криспа, Константиновог сина, који је био у Галији, који је касније био убијен од сопственог оца.

81. Јевсевије, епископ Кесарије Палестинске, био је најприлежнији у проучавању Св. Писма и заједно са Памфилом мучеником један од најизузетнијих истраживача Божанске библиотеке, издао је тако бројне списе, од којих су следећи: двадесет књига *Је-*

λικῆς Προπαρασκευῆς libri quindecim, Θεοφανείας libri quinque, Ecclesiasticae historiae libri decem, Chronicorum Canonum omnimoda historia, et eorum Ἐπιτομή, et de Evangeliorum Diaphonia, in Isaiam libri decem, et contra Porphyrium, qui eodem tempore scribebat in Sicilia, ut quidam putant, libri triginta, de quibus ad me viginti tantum pervenerunt; Τολικῶν liber unus, Ἀπολογίας pro Origene libri sex, de Vita Pamphili libri tres, de Martyribus alia opuscula, et in centum quinquaginta psalmos eruditissimi commentarii, et multa alia. Floruit maxime sub Constantino imperatore et Constantio, et ob amicitiam Pamphili martyris, ab eo cognomentum sortitus est.

B

LXXXII. Rheticius Aeduarum, id est, Augustodunensis Episcopus, sub Constantino celeberrimae famae habitus est in Galliis. Leguntur ejus Commentarii in Cantica canticorum, et aliud grande volumen adversus Novatianum, nec praeter haec quidquam ejus operum reperi.

LXXXIII. Methodius, Olympi Lyciae, et postea Tyri episcopus, nitidi compositique sermonis, adversum Porphyrium confecit libros, et Symposium decem virginum, de resurrectione opus egregium contra Origenem, et adversus eundem de Pythonissa, et

ванђелској доказивања, петнаест књига Јеванђелске припреме, пет књига Божијих кривења, десет књига Црквене историје, Хронолошке таблице ошћине историје, и Епистома (Сажешак) из исте, и о Јеванђелском негодударању, На Исаију десет књига, и Прошив Порфирија, који је писао у то време, како неки мисле, на Сицилији, укупно тридесет књига, али је до мене дошло свега двадесет, једна књига О местима; шест књига Айолоије за Оријена, три књиге О Памфиловом живоју, друга мања дела О мученицима, веома учене Коментаре на сћошину и ђесет ђсалама, и многе друге списе. Највише се истицао за владе цара Константина и Констанција. Због свог пријатељства са Памфилом Мучеником, његово име је себи наденоу.

82. Ретикје, епископ епископ Аугустодунума у области племена Едуа. Био је на гласу у Галији за време Константина. Читани су његови Коментари на Песму над ђесмама, и други велики спис Прошив Новашијана, и поред ова два нисам нашао ниједан други његов спис.

83. Методије, епископ Олимп Ликијског, а касније Тира, саставио је књиге убитачних говора (nitidi) Прошив Порфирија и Гозбу десет девојака, и изузетно дело О Васкрсењу прошив Оријена, и против истог О Пишониси и О слободној вољи (Autexusio). Тако-

730 de Autexusio; in Genesim quoque
A et in Cantica canticorum commen-
tarios; et multa alia, quae vulgo
lectitantur. Et ad extremum novis-
simae persecutionis, sive, ut alii af-
firmant, sub Decio et Valeriano in
Chalcide Graeciae, martyrio coro-
natus est.

LXXXIV. Juvencus, nobilis-
simi generis, Hispanus presbyter,
quatuor Evangelia hexametris
versibus pene ad verbum transfer-
ens, quatuor libros composuit, et
nonnulla eodem metro ad Sacra-
mentorum ordinem pertinentia.
Floruit sub Constantino principe.

B **LXXXV.** Eustathius, genere
Pamphylios, Sidetes, primum
Beroae Syriae, deinde Antiochiae
rexit Ecclesiam, et adversum
Arianorum dogma componens
multa sub Constantino principe
pulsus est in exsilium Trajanopo-
lim Thraciarum, ubi usque hodie
conditus est. Exstant ejus volumi-
na de Anima, de Engastrimytho
adversum Origenem, et infinitae
epistolae, quas enumerare long-
um est.

LXXXVI. Marcellus, Ancyra-
nus episcopus, sub Constantino
et Constantio principibus floruit,
multaque diversarum ὑποθέσεων
scripsit volumina, et maxime ad-
versum Arianos. Feruntur con-
tra hunc Asterii et Apollinarii
libri, Sabellianae eum haeresis
arguentes, sed et Hilarius, in

ђе је написао коментаре *На По-
стиање* и *На Песму над ђесмама*, и
много друга, која се посвуда чи-
туцкају. И пред крај последњих
прогона, или како други тврде,
у време Декија и Валеријана у
Халкиди у Грчкој био је овенчан
мучеништвом.

84. Јувенкус, презвитер, Хи-
спанац од племенитог рода, чети-
ри Јеванђеља је лоше и дословно
превео у шеснаестерском стиху и
написао четири књиге. И још по-
неке у истом метру *О држању ѿо-
решка Светиш Тајни*. Истицао се у
доба цара Константина.

85. Евстахије од памфилске
стране, Сидећанин (*Sidetes*), нај-
пре је у Берији сиријској, а затим
у Антиохији управљао Црквом, и
писао је много против аријанског
учења у време цара Константина.
Био је послат у прогонство у трач-
ки Трајанополис, где се налази до
данас. Постоје његови списи *О ду-
ши*, *О шрбухозборцу ѿроштив Орије-
на*, и јако дугачке посланице, које
би требало дуго бројати (*quas enu-
merare longum est*).

86. Маркел, епископ ан-
кир(ан)ски, истицао се у време
царева Константина и Константи-
ја. Написао је много различитих
списа *Претђиоставки* (*ὑποθέσεων*),
али највише *Прођив Аријанаца*.
Књиге Астерија и Аполинарија
против овог су познате, у којима
га оптужују за савелијанску јерес,

731
A septimo adversum Arianos libro, nominis ejus, quasi haeretici meminit. Porro ille defendit, se non esse dogmatis, cujus accusatur, sed communione Julii et Athanasii, Romanae et Alexandrinae urbis pontificum, se esse munitum.

LXXXVII. Athanasius, Alexandrinae urbis episcopus, multas Arianorum perpessus insidias, ad Constantem Galliarum principem fugit, unde reversus cum litteris, et rursum post mortem ejus fugatus, usque ad Joviani imperium latuit, a quo recepta Ecclesia, sub Valente moritur. Feruntur ejus adversum Gentes duo libri, et contra Valentem et Ursacium unus, et de virginitate, et de persecutionibus Arianorum plurimi, et de Psalmorum titulis, et historia Antonii monachi vitam continens, et εὐορταστικαὶ epistolae, et multa
B alia, quae enumerare longum est.

LXXXVIII. Antonius monachus, cujus vitam Athanasius, Alexandrinae urbis episcopus, insigni volumine prosecutus est, misit Aegyptiace ad diversa monasteria Apostolici sensus sermonisque epistolas septem, quae in Graeciam linguam translatae sunt, quarum praecipua est ad Arsenoitas. Floruit sub Constantino et filiis ejus regnantibus. Vixit annos centum quinque.

али и Иларије у својој седмој књизи *Против аријанаца*, помиње га и означава као јеретика. Он се на махове бранио, али не због учења за кога га оптужују, него је себе заштитио по општењу са Јулијем и Атанасијем, епископима Рима и Александрије.

87. Атанасије, епископ Александрије, притешњен многим аријанским пакостима, нашао је уточиште код цара Константија у Галији. Одатле се вратио натраг са писмима, после његове смрти крио се и даље, док се није зацарио Јовијан за чије владе је поново уздигнуто правоверје, а упокојио се у време цара Валента. Од њега потичу две књиге *Против незнабожаца*, једна *Против Валентија и Урсакија*, *О девичанству*, многе књиге *О аријанским јоњењима*, *О насловима њсалама*, једна књига која садржи *Историју монаха Антионија*, као и многе друге чије набрајање одузима доста времена.

88. Антоније, монах чије је житије Атанасије, епископ града Александрије, значајним списом представио, послао је различитим египатским манастирима седам беседа и посланица написаних у апостолском духу, које су преведене на грчки језик. Најглавнија је она упућена *Арсенијима*. Истицао се за владе цара Константина и његових синова. Поживео је 105 година.

C **LXXXIX.** Basilius, Ancyranus episcopus, artis medicinae, scripsit contra Marcellum, et de Virginitate librum, et nonnulla alia, et sub rege Constantio Macedonianae partis, cum Eustathio Sebasteno, princeps fuit.

734 A **XC.** Heracliae Thraciarum episcopus, elegantis apertique sermonis, et magis historicae intelligentiae, edidit sub Constantio principe commentarios in Matthaeum, et in Joannem, et in Apostolum, et in Psalterium.

XCI. Eusebius, Emesenus episcopus, elegantis et rhetorici ingenii, innumerabiles, et qui ad plausum populi pertinent, confecit libros, magisque historiam secutus, ab his qui declamare volunt, studiosissime legitur, e quibus vel praecipui sunt adversum Judaeos, et Gentes, et Novatianos, et ad Galatas libri decem, et in Evangelia homiliae breves, sed plurimae. Floruit temporibus Constantii Imperatoris, sub quo et mortuus, Antiochiae sepultus est.

B **XCII.** Triphyllius, Cypri Ledrensis, sive Leucotheon episcopus, eloquentissimus suae aetatis, et sub rege Constantio celeberrimus fuit. Legi ejus in Cantica canticorum commentarios. Et multa alia composuisse fertur quae in nostras manus minime pervenerunt.

89. Василије, епископ анкирски, уз лекарско умеће, написао је књиге *Проћив Маркела* и *О девичанству*, као и још неке, и за владе цара Константија (Constantius) у крајевима Македоније, са Евстахијем из Савастije, био је водећи.

90. Ираклије, епископ Трачана, срећеног и издашног беседништва (apertique), са великим историјским разумевањем, уредио је у време цара Константија *Коментар на Матјеја*, као и *На Јована*, и *На Ајосиол*, и *На Псалтир*.

91. Јевсевије, епископ емески, по природи отресит и добар говорник. Изучивши многе историје, саставио је бројне књиге ради одушевљавања народа који му је био пред очима. (С друге стране) понајвише је био читан од оних који су за циљ имали беседништво. Од тих дела истичу се: *Проћив Југеја*, *Незнабожаца*, *Новатијана*, као и *Десет књига на (јосланицу) Галатима* и кратке, али бројне *Омилије на Јеванђеља*. Цветао је у доба владавине цара Константина, када је и умро, а сахрањен је у Антиохији.

92. Трифилије, епископ Ледре на Кипру, то јест Левкотеона, један од најречитијих људи свога доба и за владе цара Констанција био је на врхунцу славе. Читао сам његове *Коментар на Песму над ђесмама*. Саставио је, кажу, још много чега другог, али је до наших руку дошло то најмање.

XCIII. Donatus, a quo Donatiani per Africam sub Constantio Constantinoque principibus pululaverunt, asserens, a nostris Scripturas in persecutione Ethnicis traditas, totam pene Africam et maxime Numidiam, sua persuasione decepit. Exstant ejus multa ad suam haeresim pertinentia opuscula, et de Spiritu sancto liber, Ariano dogmati congruens.

C **XCIV.** Asterius, Arianae philosophus factionis, scripsit, regnante Constantio, in Epistolam ad
735 Romanos et in Evangelia et Psalmos commentarios, et multa alia,
A quae a suae partis hominibus studiosissime leguntur.

XCV. Lucifer, Caralitanus episcopus, cum Pancratio et Hilario Romanae Ecclesiae clericis, ad Constantium imperatorem a Liberio episcopo, pro fide legatus missus, cum nollet sub nomine Athanasii Nicaenam damnare fidem, in Palaestinam relegatus, mirae constantiae et praeparati animi ad martyrium, contra Constantium imperatorem scripsit librum, eique legendum misit, ac non multo post, sub Juliano principe, reversus Caralis, Valentiniano regnante, obiit.

B **XCVI.** Eusebius, natione Sardus, et ex Lectore urbis Romanae, Vercellensis episcopus,

93. Донат, од кога су се донатисти за време цара Константина и Констанција испилели по свој Африци, осуђивао је наше што су у време гоњења предавали незнабожцима Света Писма. По целој Африци, а највише у Нумидији уврежила су се његова уверења. Многа његова дела су препуна јеретичких заблуда, а понајвише књига *О Светиоми Духу*, која се сва подудара са аријанским догматима.

94. Астерије, паметњаковић из аријанске струје, написао је за владе Констанције *Коментаре на Посланицу Римљанима*, *Коментаре на Јеванђеља* и *Коментаре на Псалме* и много других дела која се пажљиво читају у редовима оних који му држе страну.

95. Луцифер, каралитански епископ кога је епископ Либерје заједно са Панкратијем и Иларијем, клирицима (свештеницима) Римске Цркве, послао цару Констанцију као представнике (праве) вере. Када није хтео да се одрекне Никејске вере (проглашене) под Атанасијевим именом, отпослан је у Палестину, са задивљујућом постојаношћу и припремљеном душом на мучеништво, написао је књигу против цара Констанција и послао му је на прочитање и не дуго потом вратио се у Карали у време владавине цара Јулијана, а умро је у доба Валентинијана.

96. Јевсевије, родом са Сардиније, најпре чтец (у Цркви) града Рима, а доцније епископ верцел-

ob confessionem fidei a Constantio principe Scythopolim et inde Cappadociam relegatus, sub Juliano imperatore ad Ecclesiam reversus, edidit in psalmos commentarios Eusebii Caesariensis, quos de Graeco in Latinum verterat. Mortuus est Valentiniano et Valente regnantibus.

C XCVII. Fortunatianus, natione Afer, Aquileiensis episcopus, imperante Constantio, in Evangelia, titulis ordinatis, brevi et rustico sermone scripsit commentarios: et in hoc habetur detestabilis, quod Liberium, Romanae urbis
738 episcopum, pro fide ad exsilium
A pergentem, primus sollicitavit ac fregit, et ad subscriptionem haereseos compulit.

XCVIII. Acacius, quem, quia luscus erat, μονόφθαλμον nuncupabant, Caesariensis Ecclesiae in Palaestina episcopus, elaboravit in Ecclesiasten decem et septem volumina, et συμμίκτων ζητημάτων sex, et multos praeterea diversosque tractatus. In tantum autem sub Constantio imperatore claruit, ut in Liberii locum Romae Felicem episcopum constitueret.

B XCIX. Serapion, Thmueos episcopus, qui ob elegantiam ingenii cognomen Scholastici meruit, charus Antonii monachi, edidit adversum Manichaeum

ски, послао га је цар Констанције у Скитополис, а касније у Кападокију да би ширио веру Христову, вратио се својој (домаћој) Цркви за владе цара Јулијана где је уредио (издао, приредио) *Коменшаре на Псалме* Јевсевија Кесаријског, које је превео са грчког на латински језик. Умро је у време владавине Валентијана и Валента.

97. **Фортуватијан**, родом Африканац, епископ Аквилеје, у време Констанцијево написао је кратким и једноставним говором *Коменшаре на Јеванђеља*, поређане по поглављима (зачалима). Сматра се грозним због овога: када је Либерије, епископ римски, ради вере отишао у прогонство, први га је напао и сломио да стави потпис на јеретичку подметачину.

98. **Акакије**, кога су због слепоће у једно око, прозвали *Једнооки*, епископ кесаријски у Палестини, написао је седамнаест томова (*volumina*) *На Пројо-ведника* и шест *На разна ђишјања* (συμμίκτων ζητημάτων) и много различитих расправа. Понајвише се истицао и био утицајан у време цара Констанција, тако да је на место римског епископа уместо Либерија поставио Феликса.

99. **Серапион**, епископ Тмуитски који је због велике учености заслужио надимак *Схоласџик*, био је близак са монахом Антонијем, објавио је изузетну књигу *Против*

egregium librum, et de psalmo-
rum titulis alium, et ad diversos
utiles epistolas, et sub Constantio
principe etiam in confessione in-
clytus fuit.

C. Hilarius, urbis Pictavorum
Aquitaniae episcopus, factione
Saturnini Arelatensis episcopi,
de synodo Biterrensi in Phry-
giam relegatus, duodecim ad-
versus Arianos confecit libros et
aliud librum de Synodis, quem
ad Galliarum episcopos scrip-
sit, et in psalmos commentarios,
primum videlicet, et secundum,
et a quinquagesimo primo usque
ad sexagesimum secundum, et
a centesimo decimo octavo us-
que ad extremum, in quo opere
imitatus Origenem, nonnulla
etiam de suo addidit. Est ejus et
ad Constantium libellus, quem
viventi Constantinopoli porrex-
erat, et alius in Constantium,
quem post mortem ejus scripsit,
et liber adversum Valentem et
Ursacium, historiam Ariminen-
sis et Seleuciensis synodi con-
tinens: et ad praefectum Salus-
tium, sive contra Dioscorum, et
liber Hymnorum et Mysteriorum
alius, et commentarii in Mat-
thaeum, et tractatus in Job, quos
de Graeco Origenis ad sensum
transtulit, et alius elegans libel-
lus contra Auxentium, et non-
nullae ad diversos epistolae. Ai-
unt quidam, scripsisse eum et in
Cantica canticorum; sed a nobis
hoc opus ignoratur. Mortuus est

манихејаца, и другу О насловима
Псалама и јако корисне Послани-
це упућене различитим људима.
У време цара Констанција био је
чувен по својој вери.

100. Иларије Пиктивјски,
епископ пиктивјског града у
Аквитанији, присталица еписко-
па Сатурнина Арлетанског. По-
слат у Фригију по одлуци Сабора
битеренског, саставио је дванаест
књига *Прошв аријанаца* и другу
књигу *О саборима* коју је написао
епископима Галије, као и *Комен-
шаре на Псалме*, а посебно на Пр-
ви, Други, и од Педесет и првог до
Шездесет и другог и од Сто осам-
наестог до краја (Псалтира). У том
делу подражава Оригена, мада је
додао и нешто мало изворно сво-
га. Његова је и књижица упуће-
на *Константију*, коју је написао
док је живео у Константинопо-
лису и друга, такође насловљена
Константију, коју је написао по-
сле његове смрти. Даље је напи-
сао: *Прошв Валентија и Урсакија*,
Историју Сабора ариминијског и
*селевкијског, Префекшу Салустии-
ју или йрошв Диоскора*, једну
књигу *Химни и свешћених ѿајни*,
Коменшаре на Матјеја, расправу
(трактат) *О Јову*, који је смислено
превео од Оригена са грчког пред-
лошка, и другу дотерану књижицу
Прошв Авксентија, као и неко-
лике *Посланице* различитим љу-
дима. Кажу поједини да је писао
и *О Песми над ѿесмама*, али нама
ова књига није позната. Упокојио

Pictavis, Valentiniato et Valente regnantibus.

се у Пиктивијуму за владе царева Валентинијана и Валента.

В **CI.** Victorinus, natione Afer, Romae sub Constantio principe rhetoricam docuit, et in extrema senectute, Christi se tradens fidei, scripsit adversus Arium libros more dialectico valde obscuros, et Commentarios in Apostolum.

101. Викторин, родом и зави-чајем из Африке, у доба цара Констанција предавао је реторику у Риму. У позној старости, вођен вером Христовом, написао је књиге *Против Арија* веома тамним стилем (мрачним и нејасним изразима), као и *Коментаре на Ајостол*.

742 А **CII.** Titus, Bostrenus episcopus, sub Juliano et Joviano principibus, fortes adversum Manichaeos scripsit libros, et nonnulla volumina alia. Moritur autem sub Valente.

102. Тит, епископ Бостријски у доба царева Јулијана и Јовијана, написао је снажне књиге *Против манихејаца* и неколико других списа, а умро је за владе цара Валента.

CIII. Damasus, Romanae urbis episcopus, elegans in versibus componendis ingenium habuit, multaque et brevia metro edidit, et prope octogenarius sub Theodosio principe mortuus est.

103. Дамас, епископ града Рима, имао је дара, опробан у састављању стихова, саставио је много у кратком метру (стиху), и умро је скоро као осамдесетогодишњак у време владавине цара Теодосија.

В **CIV.** Apollinarius, Laodicensis Syriae episcopus, patre presbytero, magis grammaticis in adolescentia operam dedit, et postea in sanctas Scripturas innumerabilia scribens volumina, sub Theodosio imperatore obiit. Exstant ejus adversus Porphyrium triginta libri, qui inter caetera ejus opera vel maxime probantur.

104. Аполинарије, епископ Лаодикије сиријске, од оца свештеника, у младости својој се био доста посветио студијама граматике, а касније је о Светом Писму (на тему Св. Писма) написао бројне списе, умро је за владе цара Теодосија. Постоји његових тридесет књига *Против Порфирија*, које се од свих његових дела сматрају најбољим.

CV. Gregorius, Baeticus, Eliberi Episcopus, usque ad extremam senectutem diversos mediocri sermone tractatus compo-

105. Григорије Бетичанин, епископ Елибера, до своје позне старости саставио је различите списе (*tractatus*) осредњег стила

suit, et de Fide elegantem librum, qui hodieque superesse dicitur.

CVI. Pacianus, in Pyrenaei jugis Barcilonae episcopus, castitate et eloquentia, et tam vita, quam sermone clarus, scripsit varia opuscula, de quibus est Cervus, et contra Novatianos. Sub Theodosio principe, jam ultima senectute, mortuus est.

743 **CVII.** Photinus, de Gallograecia, Marcelli discipulus, Sirmii episcopus ordinatus, Hebionis haeresim instaurare conatus est, postea a Valentiniano principe pulsus Ecclesia, plura scripsit volumina, in quibus vel praecipua sunt contra Gentes, et ad Valentinianum libri.

CVIII. Phoebadius, Agenni Galliarum episcopus, edidit contra Arianos librum. Dicuntur et ejus alia esse opuscula, quae necdum legi. Vivit usque hodie decrepita senectute.

B CIX. Didymus, Alexandrinus, captus a parva aetate oculis, et ob id elementorum quoque ignarus, tantum miraculum sui omnibus praeбuit, ut dialecticam quoque, et geometriam, quae vel maxime visu indiget, usque ad perfectum didicerit. Is plura opera et nobilia conscripsit, commentarios in psalmos omnes, commentarios in Evangelium Matthaei et Joannis, et de Dogmatibus, et contra Arianos libros duos, et de Spiritu

(sermone) и лепу књигу *О вери*, и за њега кажу да је још увек у животу.

106. Пакијан, епископ са Пиринеја према Барселони, честит и речит, чистог живота као што је био и говора, написао је различита дела, од којих је *Јелен* и *Прошив Новашијана*. Упокојио се за владе цара Теодосија, већ у дубокој старости.

107. Фотин из Галогрчке, Маркелов ученик, назначен за епископа Сирмијума, уплевши се, упao је у евионитску јерес, а касније је залагањем цара Валентинијана изагнан из Цркве, написао је многе списе од којих су најзначајнији *Прошив незнабожаца*, као и они упућени Валентинијану.

108. Фебадије, епископ Агена Галског, издао је књигу *Прошив Аријанаца*. Говори се да постоје и друга његова дела, која, истини за вољу, никада нисам прочитао. Жив је до дана данашњег и у дубокој је старости.

109. Дидим Александријан, од ране младости је остао без очињег вида и, иако је био лишен тога темељитог чула, изазивао је код свих толико дивљење с обзиром да је дијалектику и геометрију, науке које понајвише захтевају вид, изучио до савршенства. Он је написао многа и значајна дела: *Коментаре на све Псалме*, *Коментаре на Маттејево и Јованово јеванђеље*, *О догматима*, *Две књиге прошив аријанаца*, једну књигу *О Светиоми Духу* – коју

sancto librum unum, quem ego in Latinum verti: in Isaiam tomos decem et octo, in Osee, ad me scribens, commentariorum libros tres, et in Zachariam, meo rogatu, libros quinque, et commentarios in Job, et infinita alia quae digerere proprii indicis est. Vivit usque hodie, et octogesimum tertium aetatis excessit annum.

746 **CX.** Optatus Afer, episcopus Milevitanus, ex parte catholica, scripsit Valentiniano et Valente principibus, adversum Donatianae partis calumniam libros sex, in quibus asserit crimen Donatianorum in nos falso retorqueri.

CXI. Aquilius Severus, in Hispania, de genere illius Severi, ad quem Lactantii duo epistolae scribuntur libri, composuit volumen, quasi ὁδοποιρικὸν totius suae vitae statum continens tam prosa quam versibus, quod vocavit Καταστροφὴν, sive Πεῖραν, et sub Valentiniano principe obiit.

B CXII. Cyrillus Hierosolymae episcopus, saepe pulsus Ecclesia, et receptus, ad extremum sub Theodosio principe octo annis inconcussum episcopatum tenuit. Exstant ejus κανηχήσεις, quas in adolescentia composuit.

CXIII. Euzoius, apud Thespesium rhetorem, cum Gregorio

сам ја превео на латински, *На (ѱуро-рока) Исаију* осамнаест књига (*tomos*), *На (ѱурока) Осију* три књиге коментара, пишући за мене, *На (књиѱу ѱурока) Захарије* пет књига, на моју молбу, *Коментшаре на Јова* и (без)бројна друга (дела) која би требало засебно набројати. И сада живи док му протиче осамдесет трећа година (животног) века.

110. Оптат Африканац, епископ милевитански, од православне струје, писао је царевима Валентинијану и Валенту, шест књига *Прошив силешки Донаѱијанових ѱрисѱалица*, у којима разобличава донатистичку злоћу по којој нас лажно оптужују.

111. Аквила Север, из Хиспаније, од рода оног Севера, коме је Лактанције писао две књиге *Посланица*, саставио је спис, нешто попут *Пушешествија* (ὁδοποιρικὸν) *кроз цео свој животи*, дело које садржи како прозу тако и стихове, кога је назвао *Καταστροφὴν*, или *Πεῖραν*, а скончао је за владе цара Валентинијана.

112. Кирило, епископ Јерусалима, много је пута прогањан за Цркву, на крају се прихватио и држао је епископску катедру у току осам узаstopних година за владе Теодосија. Сачувале су се његове *Кашихезе* које је написао још у младићкој доби.

113. Евзоније, учио се код Теспесија ретора у Кесарији заједно

Nazianzeno episcopo adolescens Caesareae eruditus est, et ejusdem postea urbis episcopus, plurimo labore, corruptam jam Bibliothecam Origenis et Pamphili in membranis instaurare conatus est. Ad extremum sub Theodosio principe Ecclesia pulsus est. Feruntur ejus varii multiplicesque tractatus, quos nosse perfacile est.

са епископом Григоријем Назијанским, после чега је постао епископ тога града. Много је настојао да уништену Оригенову и Памфилову библиотеку обнови у књижном фонду (снабде пергаментским списима). На крају је у доба цара Теодосија изагнан из Цркве. Још увек је у животу и од њега потичу бројни и различити састави (*tractatus*).

C **CXIV.** Epiphanius, Cypri Salaminae episcopus, scripsit adversum omnes Haereses libros, et multa alia, quae ab eruditis propter res, a simplicioribus propter verba lectitantur. Superest usque hodie, et in extrema jam senectute varia cudit opera.

114. Епифаније, епископ Саламине кипарске, написао је књиге *Против свих јереси* и многе друге које се и те како читају што због излагања учевних ствари, а што због једноставности језика. Жив је до дан данас и већма у позној старости пише (*cudit*) различита дела.

CXV. Ephraem, Edessenae Ecclesiae diaconus, multa Syro sermone composuit, et ad tantam venit claritudinem, ut post lectionem Scripturarum publice in quibusdam ecclesiis ejus scripta recitentur. Legi ejus de Spiritu sancto Graecum volumen, quod quidam de Syriaca lingua verterat, et acumen sublimis ingenii, etiam in translatione, cognovi. Decessit sub Valente principe.

115. Јефрем, ђакон Цркве у Едеси, написао је много на сиријском језику, а дошао је до такве јасноће (достигао је такву јасноћу) да се у неким црквама после читања Св. Писма његова дела јавно читају. Читао сам његов спис *О Светиома Духу* на грчком језику, кога је неко са сиријског језика превео, али и у преводу сам упознао (спознао) бриту снагу његовог ауторског печата. Скончао је за владе цара Валента.

CXVI. Basilius, Caesareae Cappadociae, quae prius Mazaca vocabatur, episcopus, egregios contra Eunomium elaboravit libros, et de Spiritu sancto volumen, et in Hexaemeron homilias novem, et ἀσκητικὸν, et breves

116. Василије, епископ Кесарије кападокијске, која се пре звала Мазака (*Mazaca*), урадио је сјајне књиге *Против Евномија*, и спис *О Светиома Духу* и девет омилија *На Шестоднев*, и *Ἀσκητικὸν*, и различите кратке трактате (рас-

variosque tractatus. Moritur imperante Gratiano.

праве). Упокојио се у време цара Грацијана.

- B CXVII.** Gregorius, primum Sasimorum, deinde Nazianzenus episcopus, vir eloquentissimus, praeceptor meus, quo Scripturas explanante, didici, ad triginta milia versuum omnia opera sua composuit. E quibus illa sunt: de morte fratris Caesarii, Φερὶ Φιλοπρωχίας, laudes Machabaeorum, laudes Cypriani, laudes Athanasii, laudes Maximi philosophi, post exsilium reversi, quem falso nomine quidam Heronis superscripserunt (quia est et alius liber vituperationem ejusdem Maximi continens; quasi non licuerit eundem et laudare et vituperare pro tempore); et liber, hexametro versu, Virginitatis et Nuptiarum, contra se disserentium; adversum Eunomium liber unus, de Spiritu sancto liber unus. Contra Julianum imperatorem libri duo. Secutus est autem Polemonem dicendi caractere, vivoque se episcopum in loco suo ordinans, ruri vitam monachi exercuit. Decessitque ante hoc ferme triennium sub Theodosio principe.
- C**

- 750 A CXVIII.** Lucius, post Athanasium Arianæ partis episcopus, usque ad Theodosium principem, a quo et pulsus est, Alexandrinam ecclesiam tenuit. Exstant ejus solemnes de Pascha epistolae, et pauci variarum hypotheseon libelli.

117. Григорије, најпре Сасимски, а затим епископ у Назијанзу, један од образованијих људи, учитељ мој, од кога сам се поучавао док ми је објашњавао Свето Писмо, написао је својих дела у 30.000 стихова. Од тих су ови наслови: *О смрти браћу Кесарија*, *О љубави према сиромасима*, *Похвала Макавејима*, *Похвале: Киријану, Аџанасију, Максиму Философу*, књигу која садржи погрде на рачун филозофа, а ту последњу је написао када се вратио из прогонства, коју неки под лажним именом приписују неком Ирону, тако да није могуће да исти писац у исто време и хвали и куди. Затим, књигу у шеснаестерцу *Расправу брака и девичанства*, једну књигу *Против Евномија*, једну књигу *О Светоме Духу*, две књиге *Против цара Јулијана*. Био је Полемонов следбеник у облику изражавања, кога је наследио на епископској катедри, а на селу је доцније проводио живот у монашком подвигу. Умро је пре три, или више година, за владе цара Теодосија.

118. Лукије, после (прогонства) Атанасија епископ аријанске странке (фракције), све до цара Теодосија који га је и свргао, држао је Александријску Цркву. Сачуване су његове узвишене *Посланице о Пасхи*, као и неколико различитих књижица *Претпоставки*.

CXIX. Diodorus, Tarsensis episcopus; dum Antiochiaie esset presbyter, magis claruit. Exstant ejus in Apostolum commentarii, et multa alia, ad Eusebii magis Emiseni characterem pertinentia, cujus cum sensum secutus sit, eloquentiam imitari non potuit, propter ignorantiam saecularium litterarum.

В CXX. Eunomius, Arianae partis, Cyzicenus episcopus, in apertam haereseos suae prorumpens blasphemiam, ut quod illi tegunt, iste publice fateretur, usque hodie vivere dicitur in Cappadocia, et multa contra Ecclesiam scribere. Responderunt ei Apollinarius, Didymus, Basilius Caesariensis, Gregorius Nazianzenus, et Gregorius Nyssenus.

CXXI. Priscillianus, Abilae episcopus, qui factione Hidaicii et Ithacii Treveris a Maximo tyranno caesus est, edidit multa opuscula, de quibus ad nos aliqua pervenerunt. Hic usque hodie a nonnullis Gnosticae, id est Basilidis et Marci, de quibus Irenaeus scripsit, haereseos accusatur, defendentibus aliis, non ita eum sensisse, ut arguitur.

731 A CXXII. Latronianus, provinciae Hispaniae, valde eruditus, et in metrico opere veteribus comparandus, caesus est et ipse Treveris cum Priscilliano, Felicissimo, Juliano, Euchrotia, ejusdem

119. Диодор, епископ Тарса, био је запажен још као презвитер у Антиохији. Постоје његови *Коментари на Аџосџол* и много чега другог, подражавајући јаку доследност великог Јевсевија Емеског, кога је следио у мишљењу, али није могао да подражава у изразу и говору, јер му је недостајало познавање световне књижевности.

120. Евномије, од јереси (странке) аријанске, епископ кизички, уплевши се, пао је у отворено јеретичко светогрђе. То што су други прикривали тај је јавно испољавао, кажу да још живи у Кападокији пишући много против Цркве. Одговарали су му Аполинарије, Дидим, Василије Кесаријски, Григорије Назијанзин и Григорије Ниски.

121. Прискилијан, епископ Авиле, припадао је странци Хидакија и Итакија из Тревера, убио га је Максимин Тиранин. Издао је многа мања дела од којих су нека и дошла до наших руку. Данас га неки оптужују да припада гностицизму, тј. Василиду и Маркиону, против којих је писао Иринеј, док га други бране да се са њима не слаже већ да устаје против њих.

122. Латронијан, из провинције Хиспаније, веома учен, писао је у метричким стиховима да се може поредити са старим писцима. Страдао је исто у Треверу, са Прискилијаном, Фелицисимом, Јулијаном, Евхротјом,

factionis auctoribus. Exstant ejus ingenii opera, diversis metris edita.

CXXIII. Tiberianus, Baeticus, scripsit pro suspicione, quam cum Prisciliano accusabatur haereseos, apologeticum tumentis compositoque sermone; sed post suorum caedem, taedio victus exsiliis, mutavit propositum, et juxta sanctam Scripturam, *canis reversus ad vomitum suum* (Prov. XVI, 11; II Petr., II, 22), filiam, devotam Christo virginem, matrimonio copulavit.

B CXXIV. Ambrosius, Mediolanensis episcopus, usque in praesentem diem scribit, de quo, quia superest, meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem, aut adulatio in me reprehendatur, aut veritas.

CXXV. Evagrius, Antiochiae episcopus, acris ac ferventis ingenii, cum adhuc esset presbyter, diversarum hypotheseon tractatus mihi legit, quos necdum edidit; Vitam quoque Beati Antonii de Graeco Athanasii in sermonem nostrum transtulit.

C CXXVI. Ambrosius Alexandrinus, auditor Didymi, scripsit adversum Apollinarium volumen multorum versuum de dogmatibus, et ut ad me nuper quodam narrante perlatum est, commentarium in Job, qui usque hodie superest.

који су сви били припадници једне странке. Сачувала су се његова изузетна дела, издата у различитом метру.

123. Тиберијан Бетичанин, због сумњичења којим су га оптуживали да са Прискилијаном припада јереси, написао је *Айолоџију* оholим и високопарним стилем. Али, после смрти својих пријатеља, искусивши одвратност живљења у прогонству, променио је став, и како каже Св. Писмо „као пас се вратио на своју блувотину“ (Прич. Сол. 16, 11; 2 Пет. 2, 22), јер се са монахињом, девојком која беше посвећена Христу, сјединио у браку.

124. Амвросије, епископ медиолански, до данашњег дана бави се делатним писањем, свој суд о њему нећу износити јер је још увек жив, јер могу подједнако (у истој мери) бити оптужен како не говорим истину или да се додворавам.

125. Евагрије, антиохијски епископ, ватреног и бритког ума. Док је још био презвитер, читао ми је различите саставе о неким стварима, које још није објавио (издао). Превео је *Животиј Св. Антонија* од Атанасија са грчког на наш језик (латински).

126. Амвросије Александринац, Дидимов ученик и слушац написао је спис *Против Ајолинарија* многим стиховима о догматским стварима и као што ме је неко скоро обавестио *Коментар на Јова*. Још увек је у животу.

754 **CXXVII.** Maximus Philoso-
A phus, natus Alexandriae, Constan-
tinopoli episcopus ordinatus est, et
pulsus, insignem de Fide adversus
Arianos scripsit librum, quem Me-
diolani Gratiano principi dedit.

CXXVIII. Gregorius Nys-
senus episcopus, frater Basilii
Caesariensis, ante paucos annos
mihi et Gregorio Nazianzeno con-
tra Eunomium legit libros, qui et
multa alia scripsisse et scribere
dicitur.

CXXIX. Joannes Antioch-
enae Ecclesiae presbyter, Euse-
bii Emiseni Diodorice secta-
tor, multa componere dicitur, de
quibus περὶ ἱερωσύνης tantum
legi.

CXXX. Gelasius Caesareae
Palaestinae, post Euzoium, epis-
copus, accurati limatique ser-
monis, fertur quaedam scribere,
sed celare.

755 **CXXXI.** Theotimus, Scythiae
A Tomorum episcopus, in morem
dialogorum et veteris eloquen-
tiae breves commaticosque trac-
tatus edidit. Audio eum et alia
scribere.

CXXXII. Dexter, Paciani, de
quo supra dixi, filius, clarus apud
saeculum et Christi fidei deditus,
fertur ad me omnimodam his-
toriam texuisse, quam necdum
legi.

127. Максим философ, родом
из Александрије, одређен за еписко-
па у Константинополису, па после
свргнут, написао је значајну књигу
О вери против Аријанаца коју је пре-
дао цару Грацијану у Медиолануму.

128. Григорије, епископ ни-
сијски, брат Василија кесариј-
ског, пре неколико година је ме-
ни и Григорију Назијанзину читао
књиге *Против Евномија*, и још је
много другог чега је написао, а ве-
ле да још увек пише.

129. Јован, свештеник Антио-
хијске Цркве, следбеник Јевсевија
из Емесе и Диодора (из Тарса), за
кога кажу да је много тога напи-
сао, од чега сам само читао његов
рад *О свештенству*.

130. Геласије, епископ Кеса-
рије палестинске после Евзоја за
кога се каже да је писао тачним и
одмереним стилем (говором, изра-
зом), али написано још увек крије.

131. Теотим, епископ града
Томи у Скитији. У облику дија-
лога и старинским говором из-
дао је рогобатне (*commaticosque*)
списе. Чуо сам да пише и друга
дела.

132. Декстер, Пакијанов син, о
коме смо горе говорили, сав предан
вери Христовој и истакнут у своме
времену. Речено ми (*fertur ad me*) је
да је саставио *Опширу историју*, али
је још увек нисам прочитао.

CXXXIII. Amphilochius, Iconii episcopus nuper mihi librum legit de Spiritu sancto, quod Deus, et quod adorandus, quodque et omnipotens sit.

B CXXXIV. Sophronius vir ap-
prime eruditus, laudes Bethlehem
adhuc puer, et nuper de subversione
Serapis insignem librum composuit:
de virginitate quoque ad Eustochi-
um, et Vitam Hilarionis monachi,
opuscula mea, in Graecum eleganti
sermone transtulit: Psalterium quo-
que et Prophetas, quos nos de He-
braeo in Latinum vertimus.

C CXXXV. Hieronymus patre
Eusebio natus, oppido Stridonis,
quod a Gothis eversum, Dalma-
tae quondam Pannoniaeque con-
finium fuit, usque in praesentem
annum, id est, Theodosii prin-
cipis decimum quartum, haec
scripsi: Vitam Pauli monachi,
Epistolarum ad diversos librum
758 unum, ad Heliodorum Exhorta-
toriam, Altercationem Luciferi-
ani et Orthodoxi, Chronicon om-
nimodae historiae; in Hieremiam
et in Ezechiel Homilias Origenis
viginti octo, quas de Graeco in
Latinum verti; de Seraphim, de
Osanna, et de frugi et luxurioso
filiis; de tribus Quaestionibus
Legis veteris, Homilias in Can-
tica canticorum duas, adversus
Helvidium de virginitate Mariae
perpetua, ad Eustochium de vir-
ginitate servanda, ad Marcel-
lam Epistolarum librum unum,

133. Амфилохије, епископ
иконијски, скоро ми је читао књи-
гу *О Светиома Духу*, који је Бог, ко-
га треба обожавати, као и то да је
свемогућ (сведржитељ).

134. Софроније, човек вели-
ке учености. Још као дечак напи-
сао је *Похвалу Вишлејему*, а у ско-
рије време је саставио књигу *О*
низвержењу Серајиса, Евстохији
о девичанству, Живој Илариона
монаха; моја мања дела је сјајно
превео на грчки; као и *Псалтир*
и *Пророке* које сам са јеврејског
превео на латински језик.

135. Јероним, рођен од оца
Јевсевија у граду (*oppido*) Стридо-
ну, кога су разорили Готи, а који
је био некад у Крајини (*confini-*
um) Далмације и Паноније, на-
писао је све до текуће године, то
јест четрнаесте године владавине
цара Теодосија, следеће: *Живој*
Павла монаха, једну књигу *По-*
сланица разним лицима, Подсти-
цајно слово Илиодору, Расправу
луциферијанца и православној,
Хронику ошћих историје, дваде-
сет и осам Оригенових *Омилија*
на Јеремију и Језекиља које сам
превео са грчког на латински, *О*
Серафимима, О узвику „Осана!“,
О добром и разметном сину, О
три иштања Старој Завети, две
Омилије на Песму над ђесмама,
Прошв Хелвидија о Маријином
приснојевству, Евстохији о чу-
вању чистиоше, једну књигу *Писа-*
ма Маркели, Утешно писмо Павли

Consolatoriam de morte filiae ad Paulam, in Epistolam Pauli ad Galatas commentariorum libros tres, item in Epistolam ad Ephesios libros tres, in Epistolam ad Titum librum unum, in Epistolam ad Philemonem librum unum, in Ecclesiasten commentarios, Quaestionum hebraicarum in Genesim librum unum, de Locis librum unum, hebraicorum nominum librum unum; de Spiritu sancto Didymi, quem in Latinum transtuli, librum unum; in Lucam homilias triginta novem; in Psalmos, a decimo usque ad decimum sextum, tractatus septem; Malchi, captivi monachi, vitam, et beati Hilarionis. Novum Testamentum Graece fidei reddidi, 739 Vetus juxta Hebraicam transtuli; A Epistolarum autem ad Paulam et Eustochium, quia quotidie scribuntur, incertus est numerus. Scripsi praeterea in Michaelam explanationum libros duos, in Sophoniam librum unum, in Nahum librum unum, in Habacuc libros duos, in Aggaeum librum unum. Multaque alia de opere prophetali, quae nunc habeo in manibus, et necdum expleta sunt. Adversus Jovinianum libros duos, et ad Pammachium Apologeticum et Epitaphium.

о смрти њене ћерке, три књиге Коменшара на Посланицу ајосћола Павла Галаћима, опет три књиге Тумачења на Посланицу Ефесцима, једну књиу Тумачења на Посланицу Тишу, једну књигу Тумачења на Посланицу Филимону, Тумачење на Пројоведника, једну књигу О јеврејским ѿишањима на Књиу Посћања, једну књигу О (свешћим) месћима, једну књигу О јеврејским именима, Дидимову књигу О Духу Свешћоме коју сам превео са грчког на латински, тридесет и девет Омилија на Луку, седам расправа На Псалме од деветог до шеснаестог, Жишћје Малха – заробљеної монаха, и Жишћје блаженої Илариона. Нови Завет сам поново веродостојно издао, а Стари (Завет) превео са јеврејског. За посланице Павли и Евсћохији, које до дан данас пишем, не знам колики им је број. Такође сам написао две књиге Тумачења на Михеја, једну књигу На Софонију, једну књигу На Наума, две књиге На Авакума, једну књигу На Аіеја, и многа друга дела о пророчким стварима која имам у рукама, али која још нису завршена; додајмо томе још две књиге Прошћив Јовинијана, и Ајолоіију Памахију, и Збирку еишћафа (надіробних нашћиса).

превод са латинског:
Радован Пилиповић

Икона: етимолошко одређење појма и њен богословски смисао

Жељко Р. Ђурић
Академија СПЦ за
уметности и конзервацију,
Београд

Апстракт: У основи свештошачке ејзејезе икона је усмерена на однос Бога и човека. Она у њом контексту задобија релациони карактер и сагледава се једино у оквиру заједнице. Онтологија иконе стоји у међузависном односу, ово је богословски став који може да се понуди као модел тумачења и сучељавања са појединим ставовима научника који говоре о икони (знаку и символу) као појмовима везаним искључиво за културолошке аспекте.

Кључне речи: икона, заједница, есхатологија, спасење, човек.

Увод

Икона у православном свештеном предању има релациони, односни карактер, што значи да се одређује у контексту другог, Бог – човек. Човек је у том погледу схваћен као онај који бива иконом невидљивог Бога-Творца, на основу чега човек подражавањем личи на свога Творца. Ово значи да за православне Оце идентитет људске личности чини икона. Тако су говорили рани Оци Цркве, мада се сликана икона врло рано среће и као предмет по себи, предмет који подсећа на личности Старог и Новог Завета са одређеном поруком и садржајем. У савременом свету појам иконе је разгранат на многа значења. Оно што се заборавља јесте један теолошки дискурс који овај појам дефинише, не само као нешто што је у вези, што чини символ, већ да икона сведочи о зависности лика од прволика до те мере да ако би поништили прволик, нестало би и лик. Савремена одређења иконе су лишена свог метафизичког језгра и потпуно су одређена практичним потребама друштва.

1. Појам иконе: одређење

У Старом Завету појам *tselet* значи слика. Најчешће се тај појам среће у поглављима која говоре о стварању човека. Може се рећи да

је темељно одређење православне вере управо овај пункт о стварању човека од стране Бога, и његово високо призвање да буде господар над свим створеним бићима, јер то открива Бога као првог уметника. Бог, дакле, ствара, човек подражава. Појам *εἰκὼνα* указује на појам *σχέσης*, што за основу има и православна иконографија стварана од стране уметника, јер природа иконе је да подражава првообраз, да буде у заједници, јер без заједнице којој је упућена икона и не постоји.¹

Икона представља семантику личносног односа, *λοῖον* пројаву личносне енергије као призива у заједницу и однос. Она није статичка назнака *σημαίνόμενο* и не замењује као пример (слика) неку стварност или догађај, већ открива личну енергију призива у заједницу и однос.² За православне народе, икона је нешто што је неодвојиво од литургијске заједнице, што значи да само освећење, које бива Духом Светим, доводи верника у непосредни однос са светим који је на икони изображен. Јер када се верник налази пред иконом и побожно је целива, он ступа у заједницу са оним кога икона изображава, са Христом, и Богородицом и светима.

Икона настаје као један од два начина црквене интерпретације хришћанства. Први је у томе да писменим путем тумачи верске истине, а други начин био би визуелни, дакле сликом. Отуда се икона и у самом Новом Завету тумачи као **визуелна порука**, а карактеристичан пример је када апостол Павле пише Колошанима и подсећа их на везу са Богом Оцем, који је избавитељ, и који је човечанству подарио, наместо таме, царство Сина љубави своје. „Који је обличје-икона Бога невидљивог (*ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρωτότοκος πάσης κτίσεως*), прворођени пре сваке твари, јер кроз Њега би саздано све што је на небу и што је на земљи, видљиво и невидљиво... и Он је глава тела Цркве.“³ Штавише, ако се погледају светоотачка сведочанства о икони, видеће се да су она испуњена идејом по којој је у ствари читав свет једна икона – тачније, сами међуљудски односи, како у Старом Завету, тако још више у Новом, испуњени су иконолошким пројавама. Богослужење је у основи повезано са иконом, а она опет са појмом заједнице, без које и не постоји. Тачније, икона је онтолошки повезана са односом који успоставља човек са Богом.⁴ У том смислу, икона је

1 Καλαντζάκη Σ. Ε., (2001): 'Εν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς, Πουριναρά-Θεσσαλονίκη, 243–244.

2 Јанарас Х., (2001): *Личности и ерос*, Нови Сад, 298.

3 Кол. 1, 15–18.

4 Тако је и за Дамаскина *εἰκὼν* шири појам од слике у ужем смислу. За њега је и само Свето Писмо, које наговештава спољашњост, ликове и обличја оног што се не види, дато да бисмо нејасном слутњом спознали Бога и анђеле. Острогорски Г., (1970): *О веровањима и схваћањима византијанаца*, Београд, 50–51. Погл. и: Петровић П., „Бого-

једна агиографија, израз божанске икономије која се тачно читава у учењу Православне Цркве.⁵

У Цркви постоји разлика између живописа на зиду и иконе на дасци. Зидно сликарство (фреска и мозаик) не чине самостални предмети, а икона то јесте, мада у строгом тумачењу и икона има свој смисао само ако је упућена заједници Цркве. Појам иконе се, посебно у периоду Седмог Васељенског Сабора, односио на целокупно црквено сликарство, на мозаике, фреске, рељефе на камену и друго.⁶

2. Етимологија појма иконе и њено шире значење

Реч икона (εἰκών) је грчког порекла и указује на сличност, наликовање. Долази од грчког глагола εἶκω или εοῖκα са значењем: *личим, сличан сам, наликујем, изгледам, исти сам*. Појам иконе указује на нешто што је истински постојеће, стварно, нешто што се односи на прототип, за разлику од нечега што не постоји, што нема учешћа у вечном бићу. Овај израз су у већини случајева код старих народа користили сликари и вајари – за означавање свог уметничког дела.⁷ У философији и код Платона, читав видљиви свет је слика оног невидљивог, идеалног, док је у хришћанству појам εἰκών добио значење у односу на живу личност Исуса Христа. Икона је нешто што има односан појам, па је патријарх Никифор у периоду иконоборства управо истицао овај аспект приликом тумачења иконе. За њега је икона увек слика некога (πρός τι) и мора да има однос (како то дефинише и Аристотел у спису *Каптејорије*). Πρός у контексту иконе, јесте први елемент личности – *prosopon*. Односни карактер иконе се не исцрпљује пуком етимологијом, већ се завршава теологијом. У икони се изражава и врхуни тријадолошка и христолошка догма. Дакле, икона се најбоље тумачи у њеном *релационом контексту*.⁸

Често се и у савременом говору може чути реч *иконографија*, и то најчешће у смислу тумачења одређене форме, на пример иконографија у филму или иконографија простора, икона као стил и сл. У савременом речнику, појам *икона* се користи за многе садржаје, желећи

службена природа богоустановљене иконе Божије у људима“, *Ошачник*, год. II, свеска 1, 2 и 3, 177–196.

5 Ουσπένσκι Α., (2006): Η Εικόνα (μεταφρ Φ. Κοντόγλου), Αθήναι, 15.

6 Упор. Бычков В. В., (2009): *Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика. Искусство*, Москва, 56.

7 Пурић Ј., (2010): *Љугско лице Боја*, Београд, 17–18.

8 Manoussakis J. P., (2006): “Prosopon and Icon”, у *After God, Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York, 292.

да укаже на нешто што је обележило епоху или неку другу важну чињеницу. Дакле, када се каже да је Елвис Присли икона, мисли се на једну личност која је носилац читаве једне културе која уз то име иде. За разлику од устаљеног схватања иконе, било да је реч о старогрчкој или византијској епохи, где се овај термин користио за именовање визуелне слике неке особе и имала је значење које данас има реч портрет, у садашње време појам иконе се користи било да означи сличице на монитору компјутера, било ручку туша у купатилу у пропагандној поруци фабрике санитарија,⁹ из чега се види да је модерно тумачење појма иконе вишеструко. Широко је распрострањено мишљење Панофског о иконографији као грани историје уметности, која се бави садржином или значењем уметничких дела, за разлику од њихове форме.¹⁰ Но, оно што је интересантније је да код социолога појам симбола у ствари кореспондира са појмом иконе.

Символ је једно од средстава којим се остварује комуникација између друштва и његових чланова, и они су изражени у језику знакова, икона или сигнала. Застава са различитим бојама и грбом означава идентитет нације и отеловљење њене идеје, ореол на цртежу означава светост, а црни повез преко ока означава гусара.¹¹ Због своје иконичне природе, символ омогућује човеку да премости јаз између доживљаја физичке реалности и апстрактних појмова. За Перса икона је нешто што сличи нечему, и сличношћу делује између означитеља и означеног.¹² Међутим, за њега, икона само *личи* на објекат, она нема онтолошку везу са објектом кога представља. У теологији ствари стоје сасвим супротно. За Перса је иконично у присуству, а иконично у теологији значи и присуство и онтолошку повезаност. Де Сосир у својој теорији знака указује на неколико основних претпоставки. То су двострука структура знака, његова ментална зависност, структуралан појам значења и арбитарност језичког знака.¹³ Ни Еко не иде даље од мишљења по коме је симболично нешто што се подудара, да би се на тај начин слило ради успостављања јединства.¹⁴ Но, за православно религијско искуство није довољно говорити о симболима, посебно не о симболима одвојеним од оног што они представљају. Теолози су мо-

9 Вујновић А., (2011): *Икона – српска духовна и историјска слика*, Београд, 7.

10 Панофски Е., (1975): *Иконолошке студије*, Нолит, Београд, 2.

11 Погл. Павловић М., Алексић М., Шиљег Д., (2008): *Опашавање у медијима*, Мегатренд универзитет, Београд, 51.

12 Pierce J. R., (1961): *Symbols, Signals, and Noise: The nature and Process of Communication*, Harper and Brothers, New York, 362.

13 Погл. *Културологија – скрийша*, www.scribd.com/doc/50989474/82Persova-teogija-znaka (посећено 23. априла 2011. г.).

14 Еко У., (1995): *Симбол*, Београд, 5.

гли да падну у ову замку, али је богато искуство иконичке онтологије то спречавало. Ако су срп и чекић симболи комунизма, они ни у ком случају неће наудити тој идеји ако се униште, али ако једну православну икону унишtimo, уништавамо и прволик. Савремена аналитичка философија појам иконе посматра аналогички, у једној врсти аналитичке подударности, односно да она има заједнички, логички вид изражавања са оним што је изображено. Пошто се свет познаје само као иконе, закључује се да је једина могућност спознајног принципа свету логосност која је у истом значењу са иконичним. Такође, византијско схватање иконе претпоставља аналогички однос, само што се ту аналогичка не исцрпљује у подударности аналитичке повезаности, него је реч о *односу логоса*.¹⁵ То значи да је православна икона у јединственој органској вези са прволиком, у једној перспективи личног односа.

3. Светоотачко богословље о икони

Икону у раној фази (II–IV век) Свети Оци разматрају у оквиру теологије и њене потребе да се уоквири у односу на доминантну културу тога доба. То значи да у ранијем добу Оци чешће говоре о човеку као икони Божијој и његовом месту у свету, а мање о икони као уметничком предмету. У том смислу, посебно од четвртог века, јавља се једно веома развијено богословско учење о икони Божијој. Готово да су сви говорили о тој теми, а највише Кападокијци (IV в.). Било би заиста превише ако би се овде детаљно разматрао сваки сегмент тога учења. Уместо тога, пружиће се један општи увид, и покушати што прецизније, у оквиру теме, приказати најважнији ставови по овом питању.

Ако је у четвртм веку развијено учење о икони, онда недостатак учења о истој, примећен код Отаца *иреникејаца*, указује на њихово бавање другим темама, у првом реду сусретању хришћанства са јелинизмом и апологисање истог. Атинагора четрнаест пута користи појам *εἰκών*, али никада у позитивном контексту. Икона је просто слика неког паганског бога или хероја; у његовом систему слике су идентичне идолима, бездушне и непомичне. Како је показао Ђого,¹⁶ од апологета једино Мелитон Сардски развија једну библијску христолошку типологију/иконологију. Његова теологија није оптерећена идеолошким, већ је изузетно сликовита. Појам иконе употребљава пет пута и комбинује га са појмом *τύπος* – за њега тип садржи битну карактеристику

¹⁵ Јанарас Х., (2001): *Личност*, 302.

¹⁶ Ђого Д., (2008): „Доктринарни елементи иконоборства код раних црквених писаца“, *Ошачник*, год. II, свеске 1–3, Београд, 66–70 (241).

иконе. Уколико се занемаре гностици, који су такође користили појам иконе, а знајући да се код њих *εἰκων* није могао уклопити у један христолошко-иконолошки кључ, потпуно интересовање за ову тему може да крене од четвртог века и од каснијих богословских стремљења.

У тексту *О начелима*,¹⁷ Ориген наводи да се „у Сину обликује Оче-ва икона“, а затим „да је Син рођењем од Оца у истој суштини као и Отац“. Сигурно да би бављење Оригеновом теологијом довело до одређених сличности са Атанасијевим богословљем, како је показао Поллард,¹⁸ али и многи други теолози. На пример, опште је познат став по коме су Кападокијци користили Оригенову мисао, али у својој интерпретацији – дакле, прерадили одређене Оригенове теолошке дискурсе. Бављење иконом, као што ће се показати код Атанасија, усмерено је на теоријски аспект, и нема говора о тумачењу иконе као уметничког предмета. Код њега се појам иконе користи искључиво у догматском контексту. У тексту о темама иконе у делу Светог Атанасија,¹⁹ указано је да је појам иконе повезан како са тријадолошим учењем, тако и са јерархијским устројством, са једне стране Свете Тројице, а са друге Цркве и њене структуре. Атанасије нас учи о Сину који нема ништа сродно са тварима и временом; да о Богу не говоримо унутар граница људске логике и искуства. Шта је у том случају Син? На примеру иконе и језика иконе, Атанасије решава ову дилему: „Само је Син истинита икона, пошто је природе Очево“, вели он. Дакле, само је Син – Божији (*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*), за човека се не може рећи да је икона Божија (*εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ*), него само да је *према* (*κατ’*) *икони* и *према* сличности (*κατ’ εἰκὼνα καὶ καθ’ ομοίωσιν Θεοῦ*). Постоји, дакле, према нашем тумачу, велика разлика између *κατ’ εἰκὼνα* (према), што се тиче човека, и истинске иконе Божије (*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*), што се односи на Христа.²⁰ Оно што разликује Сина од Оца јесте управо *синовство*, а то што је Христос *Син Очев*, указује на то да је он сасуштаствена икона Очеве личности. Синоводство тачно описује однос који Христа спаја како са Његовим Оцем, тако и са људском природом. На другом нивоу, икона изражава однос личности у Светој Тројици, али

17 *О начелима* 1, 2, 6; Ђорџ Д., Доктринарни, 70.

18 Pollard T. E., (1957): “Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius”, *Studia Patristica*, vol. II, Berlin, 282–288.

19 Ђурић Ж., (2002): „Разликовање и веза између *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* и *κατ’ εἰκὼνα* код св. Атанасија Александријског“, *Саборност* 3–4, год. VIII, Пожаревац.

20 Погл. *Προίτιν аријанаца*, 3, 10, PG26, 344A. Упор. Ματσοῦκα Ν., (2001): *Θεολογία κτισιοлогία, Εκκλησιολογία κατὰ τὸν Μέγαν Αθανάσιον, Σημεῖα πατερικῆς καὶ οἰκουμενικῆς θεολογίας*, Θεσσαλονίκη, 72; Δημητροπούλου Π., (1954): *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου*, Ἀθήναι, 60; Ρωμανίδου, Ι. Σ. (1999): *Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Τομος Α’ Τετάρτη ἔκδοσις, Θεσσαλονίκη, 241.

указује и на историјски аспект оваплоћења, повезујући тај догађај са есхатолошким обећањем Христа да ће он поново доћи. Једноставно, икона показује Христа какав је био, какав јесте, и какав ће бити. Икона је односна и увек се односи на нешто ван себе, Христова људска природа се односи на Божанску природу, Син на Оца, а оваплоћење на есхатон. Једно имплицира друго.²¹ Верује се да је само један потпуно уникални лик божанског пралика апсолутно истинит. По својој природи и суштини истовестан сопственом значењу, па зато не укључује у себе ни најмању сенку алегоричности: то је жив и по природи својој истинит лик невидљивог Бога – Син Божији.²² Бог, позивајући човека на конкретан и јасан начин, је желео да икона Његове Иконе буде не просто у бићу, него у *бићу вечнога животога*, другим речима, да икона *Његове Иконе* буде у свему верна своме оригиналу. То у првом реду значи вечни живот у непрекинутом континуитету иконе са Иконом, непрекидном општењу онога *κατ' εἰκόνα* са *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*, човека са Христом. У речима *καθ' ομοίωσιν Θεοῦ*, препознаје се жеља *Бога* и *циљ човека*. Живот човеков је требало да личи на живот Бога. То и јесте смисао стварања **према** икони. Стога, библијски пад, тумачи Свети Атанасије, није морални чин, него управо и истовремено трагични прекид општења иконе са Иконом. Пад је трагична катастрофа по људски род, али и апсолутно остварење слободе. Другим речима, човек је својом слободном вољом одбио животворне енергије Божје којима је, будући неприродни Син, већ син *κατ' εἰκόνα*, требало да постане син благодаћу *κατὰ χάριν*.²³ Дакле, при паду, човек није просто згрешио, већ је изгубио благодат Божју, *χάρις τοῦ Θεοῦ*. Због тога се смрт открила као последица трулежности (*φθορὰς*) света, а зато што исти потиче из небића, она није казна и плата за грех, већ природна, рекло би се нужна последица. Супротно овоме, човек је својом *κατ' εἰκόνα* (што је дар слободе) могао имати заједницу са Богом и не проћи кроз искуство смрти.²⁴ Дакле, након пада и губитка *κατ' εἰκόνα*, једино решење би било да сам Бог дејствује. Само је Христос, као истинска Икона човекова и његов оригинал, могао да обнови и пробуди смртног човека. Јер Христос је, како подсећа Драгаш, **кључ света**.²⁵ Из ових навода се види да је Атанасије појам иконе везивао за кључне елементе космологије и хришћанске метафизике.

21 Manoussakis J. P., (2006): *Prosopon and Icon*, 291–293.

22 Аверинцев С. С., (1982): *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд, 136.

23 Μανουσάκης Ν., *Θεολογία κτισιολογία*, 73.

24 О Оваплоћењу, 3, 4, изд. Kannengiesser, 272–4; PG 25, 101BC.

25 Δράγα Γ. Δ., (1986): “Η Ενανθρώπιση τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Ἅγιον Αθανάσιον Αλεξανδρείας”, *Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδικοῦ »Εκκλησία« Ἀθῆναι*, 11.

У каснијем раздобљу, ови ставови ће умногоме помоћи Дамаскину и Светом Теодору Студиту за одређивање једне онтолошке перспективе православне иконографије. Поједини Оци, мање присутни у литератури, који су се у четвртном веку борили против аријанизма, спорадично користе појам иконе. Тако Тит Бостријски, бранећи појам *ομοουσιος*, пише у свом тумачењу на Лукино Јеванђеље: „Сличност Сина са Оцем је у појму *рођен*... тачније идентичност, због исте природе. (Син) је непромењива икона невидљивог Оца.“²⁶ Појам *οποναшања*, *τῆς μιμήσεως*, чини осовину учења Св. Василија Великог о уметности, и за њега значи да уметници треба да *οποнашају* Великог Уметника – Бога. „Сва људска занимања, било да се ради о лекарству или виноградарству, треба да *οποнашају* дело божанског уметника.“²⁷ Појам *εἰκόν*, који користи под утицајем Платона (а зна се да је Платон овај појам користио у смислу сличности слике – иконе са прототипом, са оним кога слика показује), ипак користи у христолошком смислу. Василије, као пре њега Атанасије, закључује да је појам сличности недовољан у случају Христа и Његовог иконичког односа са Оцем. Јер, Син је природна икона Оца (*φυσικῇ εἰκόν*),²⁸ што указује на тешњу везу од појма сличности. Ни за човека не можемо рећи да је сличан, него иконичан. Икона омогућава дубље тумачење, ради се о вези која је иконом обезбеђена и установљена.

Када се Оци баве иконом, углавном то чине из два разлога. Први би био у томе да утврде тријадолошку теологију. У том смислу, говорећи о Сину и Оцу, најчешће користе појмове *ὑπριродне иконе*, *ιστινινске иконе* и слично. Други разлог је антрополошки, за ову тему и важнији. Наиме, трагало се за местом које човеку припада у свету, уколико је створен по лику-икони Бога. Пратећи достигнућа у теологији, Дамаскин понавља добро познату чињеницу да је наш добри Господ после духовног света створио и овај чулни свет. И то не из неке препостојеће материје, како су доникејци и аријанци под утицајем платонизма учили, него је саму материју створио пре облика. На крају, ствара и човека подаривши му умну душу и створивши га по своме лику, којег и постави за начелника свих на земљи створења, те му засађује на истоку и рај, угодан по изгледу, а још угоднији, како и треба, по уживању.²⁹ Свети Григорије Ниски користећи појам по лику *κατ' εἰκόνα*, мисли да је човек *икона Христова*, што смо видели и код

26 Тит Бостријски, *На Луку*, 10, 21 (ΒΕΠΕΣ 19, 109–116).

27 Νικολάου Θ. Σ., (1992): *Η σημασία τῆς εἰκόνας στο μυστήριο της οικονομίας* (μὲ ταφρ Κων. Νικολακοπούλου), Θεσσαλονίκη, 21.

28 Василије Велики, *Посланица* 38, 8.

29 Дамаскин Ј., (2002): *Беседа на Срећење Господње*, Требиње – Врњци, 196.

Атанасија. Оно што је интересно за Ниског, то је да он овај појам доводи у тесну везу са слободом. „Човек, могућношћу слободног избора, поседује сличност са Господарем свега, јер не подлеже никаквој спољашњој присили – нужности, већ се односи својом властитом вољом, вођен оним што му одговара и независно бира оно што хоће.“³⁰ Разуме се да је као такав човек одговоран за своје поступке. Састављен од тела и душе, он стоји у центру творевине и уједињује у себи дух и материју. Створен на крају да влада природом, човек има царске атрибуте. А тај царски карактер је задобио од сличности са својим творцем – архетипом.³¹

Св. Григорије не прави оштру разлику између иконе (εἰκόνας) и сличности (ὁμοίωσις). Оба појма су му потребна за објашњење суштинске, динамичке везе између човека и Бога. *Сличности* постоји у пуноћи створене иконе, с обзиром на то да је и могућност превазилажења смрти сапостојећа у икони. Могућност сличности човека са Богом путем иконичности, омогућује да човек учествује у *живошу* Бога, да заједничари у доброти Божјој. Ради се о дару, без којег, по Светом Григорију, човек не би могао да постоји. Не постоји човек сам од себе (ἄφ' ἑαυτοῦ), већ истински битује учешћем (у Богу). икона Божија (човек), дакле постоји само *учешћем*, које му омогућује бесмртан живот.³² Може се рећи да је основна карактеристика иконе и подобија у антропологији Светог Григорија Ниског заправо непрестано, слободно из љубави кретање, покрет, двиг и стремљење човеково ка напредовању, усавршавању и уподобљавању Богу. Управо то представља непрестано остваривање подобија.³³ Појам иконе се дефинише вишезначно, а можда је највише повезан са слободом човечијом, често помињаном у антропологији светитеља из Нисе, али и код других, јер Свети Григорије Богослов управо акцентује ту димензију када каже да је Бог Адама почаствовао самовласношћу, што значи *слободном вољом*. Бог му даје, дакле, слободну вољу кроз закон, *закон је материјал слободној вољи*. Само дрво, по Григорију, није било рђаво него је било созерцање, духовно гледање, коме је сигуран приступ само онима који су у врлини савршенији.³⁴ Човек је и личност и природа, икона је Сина, који је посебна ипостас у оквиру божанске суштине. Кад се ово каже има се

30 Григорије Ниски, *О девичанству* 12, PG 46, 369C.

31 Упор. студију: Ватскобра Куриакоῦ N., (1999): Ἡ εἰκονία τοῦ θανάτου καὶ ἡ σημεῖα τοῦ ἔργου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, Αθήνα, 90.

32 Исто, 96–103.

33 Перић Д., „Икона и подобије у антропологији светог Григорија Ниског“, www.verujem.org/savremeni_teoloji_azbucni.htm (посећено 1. јула 2011).

34 Богослов Г., *Беседа на бојојављење*, Требиње – Врњачка Бања, 2001, 55.

у виду иконоборачки спор, јер ће иконоборачко неприхватање описивости Христове на иконама управо имати за последицу неразумевање хришћанске антропологије, коју су Кападокијци заједно са Атанасијем Великим утемељили. Дакле, бављење Светих Отаца појмом иконе има у ствари циљ да покаже човека као створење Божије, одговорно за своју судбину, али и то да је човек предназначен за Христа, с обзиром на то да је његова икона. То је, заправо, познати став који је Кавасила исказао умујући ехаристијски: „Хришћани су сједињени са Христом више него са својом главом и живе више кроз Њега него кроз складно јединство са својом главом.“³⁵

Јован Дамаскин, у својој догматици, сумирајући богословска достигнућа свога времена, рећи ће о икони и подобију: „Бог је, из видиве и невидиве природе, властитим рукама саздао човека по своме образу и подобију, обликујући тело од земље, и својим дахом дајући му словесну и умну душу, кога човека, као што је познато, називамо божанском иконом; јер израз ‘по образу (икони)’ открива оно што је умно и самовласно, док израз ‘по подобију’ открива могућност уподобљавања врлини.“³⁶ Најзад, учење о икони Божијој у човеку, према свим отачким тумачењима, указује на лично јединство створеног и нествореног, а икона и могућност иконичног омогућује ову везу. То је укратко и разлог Христовог очовечења, реч је о сједињењу двеју природе у једну личност, како се предање изражавало – *Боја Лоиоса*. То јединство некад

35 Кавасила Н., (2002): *О живоју у Христу* 6/29, Беседа, Нови Сад. Можда на овом месту треба подсетити да неке схоластичке теорије и поделе на рај и пакао, нису у духу православног учења о спасењу. Тачније, прихватањем учења о икони Божијој у човеку премощују се било какве поделе на два невидљива, одвојена света, где у један одлазе праведни, а у други зли, како је говорио нпр. Деретић Ј., (2005): *Културна историја Срба*, Народна књига Алфа, 33. Ово су новији теолози често подвлачили, мислећи на литургијско искуство које спаја лаикат са свештенством, а саму литургијску заједницу посматра као недељиву од крајњег човековог циља. То остварење јединства бива у есхатону, без подела на рај и пакао, о чему је убедљиво писао Св. Максим: „Свето причешће осликава и нуди суделовање онима који се достојно причешћују да буду богови по благодати, пошто их свецели Бог свецело испуни, не оставивши ничег празног у њима без Његовог присуства“ (PG 91: 697A). Погл. нпр. Kuhg H., (1990): *Liturgy and Tradition. Theological reflections of Alexander Shmemann*, New York; Patsavos J. Lewis, (1995): “Ecclesiastical reform: At what cost”? *The Greek Orthodox Theological Review* 1–2; Шмеман А. (1979): *За живој свећи*, Београд; Taft R. F., (1984): *The Spirit of Eastern Christian Worship, Beyond East and West, Problems in Liturgical Understanding*, Washington; Zizioulas J. D., (1985): *Being as Communion*, New York, као и новија истраживања теологије Св. Максима Исповедника, нпр. Тумберг Л., (2008): *Микрокосмос и њосредник, теолошка антропологија светог Максима Исповедника*, Београд – Шибеник; Baltazar H., (1961): *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Bekenner, Zweite, völlig veränderte Auflage*, Einsiedeln.

36 Дамаскин Ј., *Тачно изложење*, 81.

се назива према енергији која је загарантована човечанству стварањем Адама по икони. Као што истина иконе лежи у личности коју представља, тако и истина о човеку лежи у његовом прволику. Ово управо стога што је прволик тај који организује, одобрава и даје облик материји и који га истовремено привлачи ка себи. Ово показује да онтолошка истина о човеку не лежи у њему схваћеном на начин аутономног бића у његовим природним карактеристикама, као што држе материјалистичке теорије; у души или интелекту, вишем делу душе, као што су стари веровали; не, она лежи у његовом архетипу. Наравно, у једном ширем друштвеном контексту, могуће је говорити о религиозним схватањима која не подразумевају учење о икони као спони и вези човека и Бога. Таква концепција је прихватљива и идеји по којој се веровања, и уопште религије, сматрају за *старе људске изуме*, али их по правилу не везују за биолошки условљене.³⁷ Такве теорије подразумевају религију као нешто што прати друштвену условљеност. Међутим, за теолошке ставове православних учитеља, категорија биолошког постојања не исцрпљује целину човекову. Оци Цркве човека онтолошки разумеју само као теолошко биће.³⁸ По том питању, постоји једно занимљиво запажање које даје Јагазоглу. Наиме, као што је познато, фотографија као преликач стварности (и не само фотографија), не учествује онтолошки у прототипу, већ само у мери у којој машта ствара след мисли који повезује мисао са човеком, фотографију са прототипом. Икона учествује онтолошки у прототипу. Дакле, ако се фотографија једног човека и згужва или поцепа, прототипу неће бити ништа. Али, ако се уништи икона, уништиће се и прототип, и супротно, ако се поштује једна икона, поштује се и прототип, закључује Јагазоглу. Он у томе види смисао речи Св. Василија Великог *о частии која прелази са лика на прволик*.³⁹

Наравно, пратећи новија истраживања о теолошком учењу о икони, не треба заборавити и основна начела која је поставио Св. Максим, а која икону посматрају у есхатолошком контексту. Не понављајући овде његове познате ставове о икони и будућем веку, довољно је рећи да православно схватање иконе у литургијском смислу није нити параболочно, нити алегоријско. Оно је иконично, а то значи да се подразумева учешће у прототипу, а прототип је, како сведочи Свети Максим, долазеће Царство и наше коначно измирење и сједињење с Богом кроз

37 Упор. Benedikt R., (1976): *Obrasci kulture*, Beograd, 46.

38 Упор. Нелас П., (2001): *Обожјење у Хрисџу*, Хришћанска мисао, Србиње – Београд – Ваљево, 3–32.

39 Јагазоглу С., (2009): „Иконична онтологија“, *Ошачник (часојис за светшошачку праксу и теорију)*, год. III, свеска 1, Београд, 38.

наше утеловљење са Христом.⁴⁰ У оквиру овога, није нелогично схватање по коме је Бог још у почетку зажелио Цркву, која би била Његова икона, икона *Њејовој живој* и на тај начин постојала вечно. *Човек је створење обдарено кат' еикона, али је то и Црква* по тачном запажању Св. Максима Исповедника.⁴¹ У контексту ових тумачења, може се установити да је човек биће комуникације, да је сам Бог позвавши човека у своју заједницу хтео једну посебну врсту заједнице. У ту сврху Бог је обдарио човека способношћу комуницирања. Људи су позвани да Божији свет дограђују, да своју околину мењају и тумаче, а најзначајнији начин тога остварује се комуникацијом. Стваралачке способности које красе човека, благодарећи икони Божијој у њему, не могу бити пасивне. У том смислу Вацлавиково гледиште да *човек не може постојати ако не комуницира*, сасвим је оправдано.⁴² Наравно, ова комуникација се простира како на друштвени ниво, тако и на религијски. У теологији, комуникација је уско повезана са односом човек – Бог, и она се одвија преко иконе, тачније, могућност дијалога успоставља се преко иконе.⁴³ Стога, комуникација није ништа друго него литургијски дијалог, молитва и принос Цркве ради заједништва и живота творевине.

Закључак

Може се дати један кратак резиме реченог: и поред тога што строго теолошко-догматско учење највећих Отаца и учитеља Цркве формално не говори о икони као уметничком предмету, ипак из њихових богословско-филозофских ставова о човеку као *икони Божијој* проистиче утицај на поштовање икона у сваком погледу, не просто као уметности по себи, јер би то било апсурдно и водило би у идолатрију. Једноставно, ради се о поштовању Бога који је даровао човеку биће, а преко иконе једну перспективу *вечној бића*. Томе следи да, *пошћујући материју – лик, људи пошћују личност коју материја, образована на један ликовни начин, приказује*. У том кључу биће јасније и оно што ће се истицати у борби против иконобораца. У теолошким студијама на тему иконе код Светих Отаца доминира повезаност црквеног контек-

40 Зизјулас Ј., (2002): „Евхаристија и Царство Божије“, *Саборност* бр. 3–4 год. Пожаревац, 41.

41 *Мистагогија*, PG 91, 664D.

42 Watzlawick P., Beavin J., H. & Jackson, D., (1967): *Pragmatic of Human Communication*, New York, 48–49.

43 Свети Герман Цариградски, „Посланица Томи Клавдиополском“, у: Поповић Р., (2011): *Седми васељенски сабор – његов одјек у црквеној уметности – одабрана докумената*, Београд, 25.

ста са самим човеком. Наиме, човек јесте икона Божија тек у оквиру Цркве, у којој и сам бива икона и остварује своје пуно назначење које му она омогућује. Преко Цркве, човек бива усмераваан ка његовом прволику, пре свега комуникацијом која је омогућена литургијским путем. Тачније, „есхатолошка стварност која се у историји појављује преко иконе Цркве, открива и свету Литургију као икону Будућег Века, и то не симболично, већ иконички, што значи да пројављује есхатолошку стварност у садашњости“.⁴⁴ То опет указује да сваки човек, који је део Цркве, стиче заједничко и идентично искуство кроз аскезу, и стога разумева иконични језик и симболе које су и други већ искусили или управо доживљавају догађај црквене заједнице.⁴⁵

* * *

Библиографија

Извори:

Атанасије Велики, *Против аријанаца*, 3 PG 26.

Атанасије Велики, *О Оваилоћењу* (изд. Kannengiesser, C. (1973)): *Athanase D'Alexandrie: Sur l'incarnation du Verbe*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index, (Sources Chrétiennes, 199), Paris.

Григорије Богослов, (2001): *Празничне беседе*, „Беседа на богојављење“, Требиње – Врњачка Бања.

Јован Дамаскин, (2002): *Беседе*, „Беседа на Срећење Господње“, Требиње – Врњци.

Герман Цариградски, „Посланица Томи Клавдиопољском“, у: Поповић Р., (2011): *Седми васељенски сабор – његов одјек у црквеној уметности – одабрана докумената*, Београд.

Григорије Ниски, *О девичанству*, PG 46.

Максим Исповедник, *Мистагогија*, PG 91.

Никола Кавасила, (2002): *О живошћу у Христју*, Беседа, Нови Сад.

⁴⁴ Зизјулас Ј., (2002): Евхаристија, 39.

⁴⁵ Скутерис К., (2005): „Лик, символ и језик у тријадологији“, *Истина*, год. VI, св. (број) 12–15, 42.

Тит Бостријски, *На Луку*, ВЕПЕС 19.
Василије Велики, „Посланица“, 38 PG 32.

Литература:

Аверинцев С. С., (1982): *Поетика рановизантиске књижевности*, Београд.

Бычков В. В., (2009): *Феномен иконы. История. Богословие. Эстетика Искусство*, Москва.

Balthazar H., (1961): *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Bekenntners*, Zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln.

Benedikt R., (1976): *Obrasci kulture*, Beograd.

Δημητροπούλου Π., (1954): *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Ἀθανασίου*, Ἀθήναι.

Δράγα Γ. Δ., (1986): “Ἡ Ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ κατὰ τον Ἅγιον Ἀθανάσιον Ἀλεξανδρείας”, Ἀνάτυπον ἐκ τοῦ περιοδικοῦ «*Εκκλησία*» Ἀθήναι.

Деретић Ј., (2005): *Културна историја Срба*, Народна књига Алфа.

Ђого Д., (2008): „Доктринарни елементи иконоборства код раних црквених писаца“, *Ошачник*, год. II, свеске 1–3, Београд.

Ђурић Ж., (2002): „Разликовање и веза између εἰκόν τοῦ Θεοῦ и κατ’ εἰκόνα код св. Атанасија Александријског“, *Саборности* 3–4, год. VIII, Пожаревац.

Еко У., (1995): *Симбол*, Београд.

Јанарас Х., (2001): *Личности и ерос*, Нови Сад.

Јагазоглу С., (2009): „Иконична онтологија“, *Ошачник (часопис за свештошачку праксу и теорију)*, год. III, свеска 1, Београд.

Културологија скрипти, www.scribd.com/doc/50989474/82Persova-teorija-znaka (посећено 23. априла 2011.)

Kuhg H., (1990): *Liturgy and Tradition. Theological reflections of Alexander Shmetmann*, New York.

Καλαντζάκη Σ. Ε., (2001): *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός*, Πουρνάρα-Θεσσαλονίκη.

Manoussakis J. P., (2006): “Prosopon and Icon”, у *After God, Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York.

Ματσοῦκα Ν., (2001): *Θεολογία κτισιολογία, Εκκλησιολογία κατὰ τον Μῆγαν Ἀθανάσιον, Σημεῖα πατερικῆς καὶ οἰκουμενικῆς θεολογίας*, Θεσσαλονίκη.

Νικολάου Θ. Σ., (1992): *Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στο μυστήριο της οικονομίας*, Θεσσαλονίκη.

Нелас П., (2001): *Обоженье у Христѹ*, Хришћанска мисао, Србиње – Београд – Ваљево.

Острогорски Г., (1970): *О веровањима и схваћањима византинца*, Београд.

Пурић Ј., (2010): *Људско лице Боја*, Београд.

Панофски Е., (1975): *Иконолошке студије*, Нолит, Београд.

Павловић М., Алексић М., Шиљег Д., (2008): *Ојлашавање у медијима*, Мегатренд универзитет, Београд.

Перић Д., „Икона и подобје у антропологији светог Григорија Ниског“, www.verujem.org/savremeni_teoloji_azbucni.htm (посећено 1. јула 2011).

Петровић П., (2010): „Богослужбена природа богоустановљене иконе Божије у људима“, *Ошачник*, год. II, свеска 1, 2 и 3.

Pierce J. R., (1961): *Symbols, Signals, and Noise: The nature and Process of Communication*, Harper and Brothers, New York.

Pollard T. E., (1957): „Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius“, *Studia Patristica*, vol. II, Berlin.

Patsavos J. Lewis, (1995): „Ecclesiastical reform At what cost“? *The Greek Orthodox Theological Review* 1–2.

Ρωμανίδου, Ι. Σ. (1999): *Δογματική και Συμβολική Θεολογία της Ὁρθόδοξης Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Τομος Α΄ Τετάρτη ἔκδοσις, Θεσσαλονίκη.

Скутерис К., (2005): „Лик, символ и језик у тријадологији“, *Истина*, год. VI, свеска (број) 12–15.

Шмеман А., (1979): *За живої свеїа*, Београд.

Taft R. F., (1984): *The Spirit of Eastern Christian Worship, Beyond East and West, Problems in Liturgical Understanding*, Washington.

Тумберг Л., (2008): *Микрокосмос и посредник, теолошка антропологија свеїої Максима Исцоведника*, Београд – Шибеник.

Ουσπένσκη Α., (2006): *Η Εικόνα*, Αθήνα.

Βατσικοῦρα Κυριακοῦ Ν., (1999): *Ἡ ἔννοια τοῦ θανάτου καὶ ἡ σημασία τοῦ ἔργου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης*, Αθήνα.

Watzlawick P., Beavin J., H. & Jackson, D., (1967): *Pragmatic of Human Communication*, New York.

Вујновић А., (2011): *Икона срїска духовна и исцоријска слика*, Београд.

Зизјулас Ј., (2002): „Евхаристија и Царство Божије“, *Саборносї бр.* 3–4 год. Пожаревац.

Zizioulas J. D., (1985): *Being as Communion*, New York.

THE ICON: ETYMOLOGY OF THE TERM AND ITS THEOLOGICAL MEANING

Željko Đurić

Academy of Serbian Orthodox Church for Fine Arts and Conservation in Belgrade

Summary: *In the groundwork of patristic exegesis the term Icon is directed to the relationship of God and man. In that context, the Icon acquires character of relationship and can be assumed only in the framework of a communion. Ontology of Icon is an interdependent relationship. It is theological view that could be offered as a model of exegesis, and even a model for facing with particular views of scholars that speak about Icon (as a sign and as a symbol).*

Key words: *Icon, communion, eschatology, Salvation, man.*

СОЦИОЛИНГВИСТИЧКИ АСПЕКТИ ПОЛИЛИНГВИЗМА САКРАЛНИХ ЈЕЗИКА У ОКВИРИМА *РAХ SLAVIA ORTHODOXA*

Ксенија Кончаревић
Православни богословски
факултет Универзитета
у Београду

Апстракт: У раду се са социолингвистичкој становишта, након увида у референтни теоријско-концепцијски и лонгитудинални оквир проблема, сагледавају изворишта и перспективе очувања полилингвизма сакралних језика у оквирима *Рaх Slavia Orthodoxa*, са посебним освртом на тенденције језичке полиишке и језичкој планирања унутар словенских помесних Православних Цркава током XX и на почетку XXI века.

Кључне речи: социолингвистика, језичка полиишка, језичкој планирање, полилингвизам, сакрални језици, литургијска обнова, црквенословенски језик

Питање богослужбеног језика једно је од најзначајнијих питања конституисања и потоњег деловања сваке помесне Цркве. Језик, као битан чинилац Христовог оприсутњења у богослужењу Цркве и повезивања верних с једне стране са Богом, а са друге међу њима самима (детаљније исп. *Станилоје*, 94–120), одувек је – још од апостолских времена – представљао незаобилазни конститутивни елемент Цркве у свакој социокултурној заједници, у свакој конкретној епоси и средини, омогућавајући свакој помесној Цркви понаособ „да се изрази, да створи своје сопствене текстове и изнова пресади Истину у ново поље, у нову културну средину, у одређену цивилизацију и одређено друштво“, да, једном речју, „заиста буде „Помесна и истинска Црква“ (*Пайшанасију*, 72). Пракса Цркве првих векова била је таква да „оног тренутка када би нашла адекватно развијен језик који је имао писану форму, она не би оклевала ни часа да га усвоји“ (*Botte*, 141). Основни мотив овакве језичке политике ране Цркве представљало је настојање да њени чланови, актуелни и потенцијални (катихумени), разумеју молитве и активно учествују у њима. Поред

овог, утилитарног, постоји, без сумње, и дубински, теолошки мотив који је детерминирао, и данас, у већој или мањој мери, детерминира овакву језичку политику Цркве, а он би се у најкраћем дао изразити констатацијом да се питање богослужбеног језика мора посматрати кроз призму непрекинутог процеса оваплоћења Христовог. Овај процес отпочео је пре две хиљаде година, да би се потом настављао у разним културама и разним језицима кроз инкултурацију Цркве, односно кроз постепени продор јеванђељске истине и праксе у сваку конкретну социокултурну средину.

Порука Цркве увек је иста, али су јој за њено отелотворење потребни разни језици; зато се она потенцијално да материјализовати у сваком језику, како би постала доступна свакоме друштву, свакој нацији, свакој епоси. Ј. Зизиулас ту законитост назива *овайлоћењским империјализмом*, образлажући је на следећи начин: „Потпуним уласком у људску културу и потпуним узимањем удела у људској природи Бог је у личности Христа поставио императив да Његова Црква и Њему омогући да стално улази у сваку културу“ (Зизиулас, 3). Отуда је и полилингвизам сакралних језика једно од обележја по којима се хришћанска култура битно разликује од неких других духовних традиција у којима се одређеним језицима (пре свега профетичким) придавао или и дан данас придаје иманентни атрибут светости (ведски, старојеврејски и арамејски језик јудејског канона, авестијски, пали, класични арапски језик); додуше, оваквих је тенденција било и у хришћанству, али никада не унутар аутентичне патристичке мисли (исп. *Эдельштейн*, 157–207; *Кончарев* а, 43–56), него у познијим, средњовековним реинтерпретацијама (инсистирање на «спасоносности» и «благодатности» латинског језика на хришћанском Западу до периода реформације, с једне, и аналогно доживљавање црквенословенског језика унутар *Pax Slavia Orthodoxa*, са друге стране (исп. *Успенский а*, 31–53; *Успенский б*, 29–58; *Мечковская*, 262–265). Међутим, језички конзервативизам Цркве, на просторима на којима је био изражен, резултирао је очувањем архаичних богослужбених језика који су на колоквијалној разини замењени другим варијететима (тако, старогрузијски језик, тзв. «дзвели картули», класични јерменски, коптски, патристички грчки, латински, црквенословенски сачувани су управо као језици Цркве и богослужења), док су мултикултуралност и полилингвизам у окриљу Цркве резултирали неговањем позитивних ставова према језицима – не само онима са дужом традицијом богослужбене употребе, него и према језицима новопросвећених народа (исп. *Кончарев* а, 52–54; *Сшамулис*, 61–101; *Бајић*, 64–70).

Полилингвизам сакралних језика у хришћанској традицији могао је бити производ спонтаног саображавања вишејезичности саме пастве на одређеним територијама (рецимо, захваљујући таквом ставу Црква у Риму, која је обухватала најпре представнике јеврејских и оријенталних колонија који су говорили грчки, крајем II столећа почиње све више да шири свој утицај и међу рођеним Римљанима, међу којима већина није владала ни старојеврејским ни грчким језиком, што узрокује постепено увођење латинског језика у богослужења те заједнице, који у њој постаје доминантан тек у другој половини IV столећа (*Šagi-Bunić*, 76)), али и плод организованог, планског, институционалног деловања на увођењу одређених језика у богослужење, обично након успеха мисионарског рада међу припадницима становите етносоциокултурне и језичке заједнице, или чак као предуслов таквог успеха.

На словенским подручјима полилингвизам сакралних језика присутан је од најранијих времена: тако, на источнословенском тлу, у држави Рјуриковича, пре свега у Кијеву, још пре евангелизације словенског живља, деловале су хришћанске заједнице Грка, Јермена, Грузина и припадника западноевропских, већ християнизованих народа, са властитом богослужбеном традицијом и употребом властитих сакралних језика. Са примањем хришћанства, у Кијевској Русији се укоренењу најпре грчко богослужење, да би после извесног времена било уведено и паралелно, обично наизменично, словенско и грчко возглашавање и појање, што ће представљати доминантну праксу закључно са другом четвртином XI века (*Гарднер*, 194–203). Занимљиво је да је у Новгородској кнежевини доминантан био утицај латинског богослужења (*Гарднер*, 72), а о његовом присуству у Кијеву средином XI века посредно сведочи посланица преподобног Теодосија Печерског великом кнезу Изјаславу (*Гарднер*, 222). На јужнословенском тлу старословенски као *lingua sacra* остварује своју промоцију знатно раније, али не без изразитог грчког утицаја у домену ритмичко-интонационог обликовања богослужбеног текста, чија три варијетета – псалмодија, екфонетика и мелизматика – бивају непосредно преузети од Грка и „пресађени“ у неизмењеном виду на старословенски текст, чему је највећи допринос пружила Охридска школа под покровитељством Св. Климента Охридског и у наредних стотинак година – до 990. године, а посредно, ако се има у виду и потоња делатност њених учитеља и ученика, и дуже (*Polikarpova-Verdeil*, 55–60). Тако је и на јужнословенском, и на источнословенском терену коегзистенција грчког и старословенског језика у богослужбеној сфери ипак оставила трага, на дуже време,

у метаструктурним одликама старословенског и, позније, црквенословенског литургијског израза (в. *Кончаревич*, 630–635), што је у појединим словенским срединама (бугарска, донекле и српска) присутно и данас.

Видели смо да је полилингвизам – и дијахронијски, и дијапросторно – инхерентан хришћанској богослужбеној култури. Поставља се питање: у којим условима коегзистенција двају или више сакралних језика прети да прерасте у њихов конкурентски однос, са перспективом ишчезавања неког или неких од њих из употребе?

Проблеми на релацији Црква – језик настају, начелно, у моментима када онај идиом који је Црква у одређеном моменту прихватила као средство живе и освештавајуће комуникације, као језик молитве – са свим импликацијама које из тога произилазе, као спону између људи и Бога, постане баријера, а до тога долази временом услед све већег јаза између живог, спонтаног развоја колоквијалног језика и конзервиране, све архаичније норме сакралног језика, који постаје далек и неразумљив свим оним хришћанима који немају врхунско образовање свога доба или макар нису посебно образовани у погледу употребе дотичног (архаичног) сакралног језика. Ово даље имплицира пасивизацију улоге лаика у литургијском животу, индивидуалистичко виђење светости и спасења, клирикалистички приступ богослужењу и, што је најважније, губитак свести о заједници као централној еклисиолошкој категорији. Потреба за превладавањем поменутих аномалија изнедрила је једну нову појаву у литургијском животу како Римокатоличке, тако и Православне Цркве – рађање покрета за литургијску обнову, који се, премда никада није представљао формалну организацију, активно и са знатном дозом успеха залагао за званичне, институционалне интервенције Цркве у богослужбеном животу – за мењање, реструктурирање, размештање и преформулисање богослужбених форми и израза, времена и начина њиховог вршења (*Вукашиновић*, 7–10).¹ Међу про-

1 На Западу литургијски покрет се појављује негде око 1830. године, да би, прошавши кроз две фазе – монашку, усмерену на рестаурацију богослужбених форми и израза (од свога настанка до краја Другог светског рата), и парохијску, реформистичку по оријентацији (од 1947. г., када је објављена енциклика *Mediator Dei*, до 1963, односно до Другог ватиканског концила), доживео пуну афирмацију у литургијској доктрини и пракси Римокатоличке цркве (детаљније в. у: *Вукашиновић*, 11–104). Појава литургијског покрета у Православљу везује се углавном за почетак XX века и руске емигрантске теологе (С. Булгаков, Н. Афанасјев, Б. И. Сове, А. Шмеман и др.), премда се његовим претечама могу сматрати чувени светогорски покрет кољивара (Преп. Никодим Агиорит, Св. Макарије Коринтски и др.) из последњих деценија XVIII и с почетка XIX века, као и Св. Нектарије Егински и делатност грчких црквених братстава (*Војиновић*, 5–9).

блемима које је неопходно превазићи у циљу обезбеђивања квалитетнијег литургијског живота Цркве и на Западу и на Истоку уочена је и неразумљивост богослужбеног језика. У вези са овим проблемом своје ставове формулисаће не само истакнути појединци – теолози (П. Геранже, Л. Бодуан, Н. Афанасјев, Г. П. Федотов, А. Шеман), него и богословски скупови – од оних на Западу поменућемо као иницијални Национални конгрес Католичке акције, одржан у Малинесу (Белгија) 1909. године, а као преломни Други ватикански концил из 1963. г., чије одлуке достижу свој највиши теолошки израз у *Конституцији о свештеној литургији* (*Constitutio de sacra liturgia*) (детаљније в. *Вукашиновић*, 39, 57, 60, 87–94); на Истоку је најопсежније организовано, институционално, теолошки фундирано настојање да се спроведе литургијска реформа било учињено на Помесном сабору Руске Православне Цркве из 1917–18. године, укључујући и предсаборске активности, отпочете још 1905. г. (исп. *Балашов*, 23–170, *Кравецкиј* – *Плетнева*, 155–180), о чему ће још бити речи у даљем излагању.

Сада се појављује још једно питање – о кључним обележјима полилингвизма сакралних језика унутар словенских помесних Православних Цркава данас и у томе оквиру о положају црквенословенског као вековног сакралног језика *Pax Slavia Orthodoxa*.² У досадашњим

2 У свести просечних образованих носилаца словенских језика термин *црквенословенски језик* најчешће се асоцира са његовом савременом реализацијом руске провенијенције присутном у усменом виду у литургијској пракси Православне Цркве, а у писменом углавном у богослужбеним књигама – реализацијом за коју су карактеристични вокабулар, ортоепска, ортографска и граматичка норма стандардизована у Русији у доба патријарха Никона и неколико деценија касније (друга половина XVII – почетак XVIII века), са на њој базираним варијететима прихваћеним и у другим националним срединама унутар *Pax Slavia Orthodoxa*. Овакво, најраширеније поимање, иако начелно прихватљиво, изискује извесне корекције и са синхронијског, и са дијахронијског аспекта. Синхронијски посматрано, црквенословенски језик познаје, поред *руској варијетете*, који је, са извесним модификацијама, присутан у употреби и међу Украјинцима (пре свега у оквиру канонски признате Цркве, а много слабије међу аутокефалистима, који заговарају употребу украјинског језика, затим Белорусима, православним Пољацима, Бугарима, Србима, Македонцима, још два варијетета – *хрватско-илањски*, присутан у богослужењу римског обреда код Хрвата (од 1921. до 1972. године такође је примењиван и у Чеха), и *чешки шии*, конституисан научним путем 1972. за потребе римокатоличког богослужења међу Чесима (недавно су издати службеници на хрватској, у редакцији И. Л. Тандарића, и чешкој варијанти, у редакцији В. Ткадлчика). Из дијахронијске перспективе посматрано, сва три поменута варијетета јесу репрезентанти само једног – *новоцрквенословенској* (у терминологији В. Мареша – в. *Maréš*) периода у развоју овога језика, који својим кореновима сеже до *стариоцрквенословенског* (средина IX – крај XI в.), са *средњоцрквенословенским* (етапом националних редакција) као прелазним раздобљем (XII–XVII, у неким срединама до

испитивањима везаним пре свега за језичку ситуацију и језичку политику унутар Српске и Руске Православне Цркве, посматрану из трансверзалне и лонгитудиналне перспективе (*Кончаревић а*, 277–377), као основни конститутивни чинилац полилингвизма сакралних језика учили смо преплитање екстралингвистичких чинилаца – реакције на шире друштвене и црквене подстицаје, у првом реду на иницијативе покрета за литургијску обнову и на промену доминантне културолошке парадигме (растућа секуларизација културе и друштва у целини) са чиниоцима интралингвистичке природе (оријентација на дијалекатску основу или на црквенословенско наслеђе у процесу кодификације савремених словенских језика). Ипак, да ли је могуће говорити о превалирању неке од ових двеју група детерминантних фактора? Покушаћемо да одговор изведемо из панорамског прегледа језичке ситуације у словенским помесним православним Црквама.

Преплитање екстра- и интралингвистичких чинилаца у питању преференције традиционалног или савременог стандардног литургијског израза изванредно се може уочити на примеру белоруске сакралне традиције. Савремени белоруски стандардни језик формиран је превасходно на народној, и то хетерогеној дијалекатској основи, са превалирањем средњобелоруских говора (*Супрун – Калюта*, 41–51). Управо због све израженијег удаљавања књижевнојезичке норме од црквенословенског језика, од XVIII в. наовамо, појавио се реалан проблем рецепције богослужбеног текста у белоруској средини, који ће само током XX века, када је дефинитивно кодификован белоруски језик, резултирати обимним корпусом превода библијских (35 монографских публикација) и богослужбених текстова (37 монографских публикација) (интегралну библиографију в. у: *Чарота а*, 152–157). Међутим, на промовисање белоруског у својству литургијског језика знатним делом утицали су и политички и конфесионални чиниоци. Тако, у мултилингвистичкој и мултиконфесионалној ситуацији Велике кнежевине Литваније, особито у атмосфери и након успостављања уније са Пољском, створени су услови за стимулисање превођења Светог Писма најпре на старопољски (први превод изашао је заслугом протектора калвинизма у Белорусији Николаја Радзивила Черног у Бресту 1563. године), да би се већ око 1580. г., такође у окриљу протестантизма, појавио први, фрагмен-

XVIII в.). Дакле, овај језик и у прошлости и данас опслуживао је и опслужује скоро сав словенски ареал (укључујући и *Pax Slavia Latina*), и као такав представљао је и представља снажан кохезиони чинилац словенских култура и словенских књижевних језика, формираних под његовим већим или мањим утицајем.

тарни превод Новог Завета из пера Василија Тјапинског на старобелоруски језик (*Аверинцев*, 247; *Чарота а*, 6–25). У XX веку први преводи Светог Писма на стандардни белоруски језик такође се раде на иницијативу римокатолика (Иделфонс Бобич, 1912–1921) и протестаната (Антон Луцкевич, 1926–1931) (*Чарота а*, 66–71), у духу идеја покрета за литургијску обнову, али и прозелитистичких стремљења Римокатоличке цркве (индикативан је налаз да међу поменутих 37 монографских публикација богослужбених текстова издатих у Белорусији током XX века више од половине – њих 20 – представљају унијатска издања), односно у духу протестантског инсистирања на обавезном индивидуалном приступу верника библијском тексту и његовом слободном интерпретирању. Снажан импулс увођењу белоруског језика у богослужење пружила су и дешавања на тлу суседне Украјине (деловање унијата и потоњи раскол праћен експанзијом украјинског језика у самопрокламованој Украјинској православној цркви – исп. *Цыпин*, 114–116), као и потоња превирања у самој Белорусији (нелегитимно прокламовање аутокефалије Пољске Цркве 1925. године, оснивање Белоруске „аутокефалне“ православне цркве 1944. г.) (*Цыпин*, 231–246, 288–289). Поборници аутокефалије залажу се за савремени стандард у богослужењу, док канонски легитимна Белоруска Православна Црква (Егзархат РПЦ) чува званични богослужбени језик киријархалне Цркве (црквенословенски руске редакције), свакако не само као израз канонског јединства, него и као решење адекватно национално хетерогеном саставу верника са знатним уделом руског живља, уз допуштање напоредне литургијске употребе белоруског стандардног језика. Према најсвежијим подацима које износи И. Чарота, у окриљу Белоруског Егзархата по жељи верника на белоруском језику се обављају крштења, венчања, опела, парастоси; Божанствена Литургија служи се на њему, међутим, више по изузетку (једном седмично у Петропавловском храму у Минску, редовно у храму Св. Кирила и Методија на Богословском факултету, дакле у духовно еманципованијој средини са изразитим упливом идеја покрета за литургијску обнову), а проповедање се одвија углавном на белоруском језику (*Чароша б*, 210).

У српској средини и залагања за увођење, и сама пракса богослужења на народном језику датирају од друге половине XIX века, што, очито, кореспондира са (а) реформом српског књижевног језика, његовим постављањем на народну основу (победа Вукових начела) и (б) политичким и културним околностима: на подручју Карловачке митрополије крај 60-их и почетак 70-их година XIX века, када се јављају прве иницијативе на овом плану, обележен је

разочарањем око укидања Српске Војводине, јењавањем одушевљења према Русима, посебно после гушења пољског устанка 1863. године, појачаном борбом за црквено-школску аутономију, сукобима представника народа окупљених око Светозара Милетића и Јована Суботића са присталицама патријарха Самуила Маширевића и јерархијом у вези са учешћем лаика у управљању црквеним животом (исп. *Слијейчевић*, 168–196), док се у Србији проблем богослужбеног језика интензивно поставља крајем 80-их година, свакако у заносу због добијања пуне аутокефалности Српске цркве у Србији (1879), али и у атмосфери црквене кризе настале након сукоба проруски и панславистички оријентисаног митрополита Михаила Јовановића са напредњачком владом (*Слијейчевић*, 312–324, 381–415). Тек касније, у првој половини XX века, као доминантни опредељујући чинилац језичке политике Српске Цркве појавиће се додатни екстралингвистички, али унутарцрквени подстицај, који је, колико год био мотивисан и интензивно изражен, постао могућ тек након деловања фактора (а), а реч је о постепеном прихватању идеја литургијског покрета: наиме, најснажнији импулс увођењу српског језика у богослужење пружиће најеминентнији домаћи представници покрета за литургијску обнову – игуман шишатовачки архимандрит Петроније Трбојевић, архимандрит Јустин Поповић – први преводилац Златоустове Литургије на српски језик, епископ охридски и жички Николај Велимировић, као и делатност демократског по саставу и масовног по бројности богомолитељског покрета на чијем је челу он стајао (историјски преглед језичке политике СПЦ в. у: *Кончаревић а*, 277–307). Савремено стање у СПЦ може се оцени-ти као стање конкурентске употребе традиционалног и савременог литургијског израза, са све израженијом експанзијом овог потоњег (најопсежнију анализу тога стања и ставова репрезентативног узорка верника везаних за преференцију једног или другог израза в. у: *Бајић*, 193–364).

У руској средини као доминантан чинилац очувања традиционалног, црквенословенског литургијског израза (напомињемо да је у Руској Православној Цркви идеја русификације богослужења и дан данас маргинална, као и пракса савршавања служби на руском језику) показало се конституисање књижевнојезичке норме на црквенословенској основи, захваљујући чему је обезбеђен задовољавајући квалитет рецепције богослужбеног текста (подсетићемо на процене А. А. Шахматова, Л. В. Шчербе и Б. О. Унбегауна да се удео црквенословенизама у савременом руском вокабулару креће до читавих 66%) (исп. *Филин*, 15–22). Деловање екстралингвистичких чинилаца

у руској средини (идеје литургијске обнове, доктринарне поставке извесних расколничких фракција, милитантна атеизација и секуларизација друштва), иако снажно изражено још од друге деценије XX века, управо због непостојања језичке баријере није могло довести до промене језичке политике Цркве (историјски преглед и критичку валоризацију савремених тенденција језичке политике РПЦ в. у: *Кончаревић б*, 81–109).

На бугарском и македонском терену присутна је напоредна, а на украјинском, као и на подручју аутономне Пољске и Чешке Православне Цркве (в. *Појовић*, 238–239, 255–256), конкурентна употреба традиционалног и савременог језичког стандарда у богослужењу, што опет потврђује тезу да је прихваћеност црквенословенског језика у најтешњој вези са његовим уделом у књижевнојезичком стандарду сваке националне заједнице понаособ. Експанзија савременог језичког стандарда у свим словенским срединама у којима постоји изражен проблем рецепције традиционалног литургијског израза свакако се може објаснити општелингвистичком законитошћу коју је открио и објаснио Ј. Бодуен де Куртене, назвавши је «тежњом ка лагодности» и лоциравши је у домен фонације, аудиције и церебрације (*Бодуен де Куртене*, 89).

Чини нам се да је важно уочити да природа савременог језичког стандарда условљава не само преференцију овог или оног литургијског израза, него и статичност или динамичност, ригидност или еластичност у односу према традиционалном богослужбеном изразу. Наиме, једино у руској средини, управо услед знатног удела црквенословенске базе у савременом књижевном језику, заговара се активан однос према самој црквенословенској норми, истицањем могућности њеног модификовања у складу са развојним тенденцијама руског језика, чиме би се она приближила могућностима рецепције данашњих верника са овог подручја (детаљније в. у: *Кравецкиј – Плетнева*, 42–124; *Кончаревић а*, 355–377). Мишљење о потреби осавремењивања црквенословенске норме још почетком XX века, у атмосфери припрема за грандиозни по свом значају Помесни Сабор 1917–1918. године, однело је убедљиву превагу над идејом о русификацији богослужења (најдетаљнији преглед в. у: *Балашов*, 23–170); ово је утолико значајније уколико се има у виду чињеница да је и тада РПЦ имала богата искуства у богослужењу на језицима новопросвећених националних мањина (в. *Штамулис*, 61–100).

Ипак, утицај интралингвистичких чинилаца на језичку политику Цркве не може се апсолутизовати у том смислу да се из природе савременог језичког стандарда изведе једнозначна схема ста-

ња и перспектива развоја полилингвизма сакралних језика *Rach Slavia Orthodoxa* у оквиру сваке етносоциокултурне заједнице понаособ. На статус сваког конкретног језика, како је констатовано у социолингвистичкој теорији, битно утичу и ставови према њему у масовној свести припадника дате заједнице, као и организована, усмерена језичка политика и планирање (Ryan – Giles, 9; Baker, 5; Romaine, 54). Као пример који убедљиво илуструје утицај ставова на конфесионални статус језика навешћемо ставове двеју фракција пониклих у окриљу Руске Православне Цркве које су инсистирале на дијаметрално супротним решењима њене језичке политике – на искључивој употреби традиционалне црквенословенске норме или пак на потпуном преласку на савремени стандардни језик у богослужењу. Прву, конзервативну опцију заговарали су и данас заговарају старообредници, чији однос према сакралном тексту и питањима лингвистичке норме – од настанка старообредништва до данас – јесте симболички израз и одраз унутарњег богословског, мистичког, па и историософског садржаја њихове доктрине. Штавише, један од кључних мотива старообредничког раскола био је управо филолошки: ревнитељи „древне благочестивости“ били су склони неконвенционалној, безусловној интерпретацији језичког знака и сакралног језика у целини, док су присталице патријарха Никона у свом приступу измени црквенословенске норме и преради текста богослужбених књига полазили од условности (конвенционалности) језичких знакова, па сходно томе и њихове варијативности и подложности изменама. Идеолози старообредништва придржавају се традиционалног погледа на црквенословенски језик као сам по себи благодатан, спасоносан и свет по самој природи својој, из чега проистиче и његова „недодирљивост“, непомеривост његове норме као „једном заувек дате“ (о нормативистичким гледиштима старообредника в. Концаревић в, 152–155).

Супротни антипод у истој, руској говорној и социокултурној средини репрезентују опредељења представника неких екстремистичких фракција из 20-их и 30-их година XX века, сукобљених са канонском јерархијом и лојалних совјетским властима („Жива Црква“, „Савез за црквену обнову“) за радикално одбацивање традиционалног богослужбеног израза. У програму ширих црквених реформи што га предлаже „Жива Црква“ прокламовани су, између осталог, „очишћење и поједностављење богослужења и његово приближавање рецепцији народа“, „ревизија богослужбених књига, увођење древноапостолске једноставности у богослужење [...], матерњи језик наместо обавезног црквенословенског“ (*Левитин-Кра-*

снов – Шавров, 228–229).³ Међутим, у пракси верници нису прихватили ове иновације, посебно не русификацију богослужења, тако да већ од средине 20-их година и у самој „Живој Цркви“ долази до постепеног враћања на традиционално црквенословенско богослужење (Кравецкиј – Плетнева, 222). С друге стране, идеје о реформисању богослужбеног језика и богослужења уопште, активно заговаране током припрема и на самом Помесном Сабору РПЦ, од 1905. до 1918. године, спонтано ће бити напуштене и од јерархије Руске Цркве пре свега услед неповољних историјских околности, а затим и због компромитујућег искуства следбеника „Живе Цркве“. Позитивну тенденцију коју уочавамо у годинама превирања и заоштрене борбе између „архаиста“ и „новатора“ свакако је представљала појава нових богослужбених текстова на славјанизованом руском језику, које су свештенство и лаикат – парадоксално – рецепирали као црквенословенске, попут познатог акатиста митрополита Трифуна Туркестанова *Слава Боју за все*, или свакодневне јутарње молитве познате под називом *Молитва преподобних отцев и старцев оптинских*; поред тога, пишу се нове службе на црквенословенском, дакако, са применом иновираних норми (*Служба всем Святым, в земли Российстей просиявшим* аутора проф. Б. А. Турајева и јеромонаха Атанасија Сахарова и др.), а издају се и преводи богослужбених чинова на иновирани црквенословенски језик: тако, *Литургија Свѣтоѣ айосѣола Јакова, браѣа Госѣоднеѣ*, доживљава два превода – један у емиграцији, заслугом јеромонаха Филипа Гарднера (1937), и други у Русији, заслугом епископа Партенија (1948) (деталније в. Балашов, 426–434).

3 Године 1924, на „сабору“ Савеза „Црквена обнова“ донета је резолуција у којој се истиче да је прелажење на руски језик у богослужењу изузетно вредно и значајно тековина данашњице и „оруђе еманципације народних маса од слепог, сујеверног клањања пред моћном речју, од дрхтања пред формулом“ (између осталог, у финалном документу овог тела истиче се да „живи матерњи, свима разумљиви језик придаје схватљивост, смисао, свежину верском осећању, чинећи потпуно непотребним у молитви посредника, преводиоца, стручњака, чаробњака“); да се у свим храмовима Савеза препоручује служење литургије на руском језику; да се благослови и слобода литургијског стваралаштва (Левитин-Краснов – Шавров, 580). Практична реализација ових одлука свела се на покушај реформисања поретка Литургије што га је предузео митрополит Антоњин Грибановски, полазећи од Златоустове Божанствене Литургије уз њено допуњавање елементима неких ранохришћанских литургија. Анализа нове верзије Литургије (интегрални текст в. у: Левитин-Краснов – Шавров, 309–334), међутим, показује да Грибановски није успео да своју замисао оствари искључиво средствима савременог руског књижевног језика, него је морао посезати и за потенцијалима црквенословенскога, што лингвистички израз овога текста чини хибридни по карактеру.

У овом истраживању настојали смо да расветлимо једно актуелно и важно, а до сада недовољно истражено питање – питање социolingвистичких оквира функционисања богослужбених језика словенских помесних Православних Цркава који су у напоредној или конкурентској употреби; настојали смо да анализу полилингвизма сакралних језика спроведемо уз узимање у обзир његових историјских, културолошких, еклесијалних и интралингвистичких корена. Наравно, поставља се и питање перспектива: да ли ће превагу однети инсистирање на искључивој употреби традиционалне црквенословенске норме, или, што је вероватније, залагања за потпуни прелазак на савремене стандардне језике, или ће ипак победити компромисно решење – иновирање црквенословенске норме уз избалансирано присуство савременог израза у богослужењу? Те перспективе, по нашем мишљењу, зависиће од будућих мисионарско-пастирских потреба Цркве, од ширих социокултурних околности, преовлађујућих ставова верника, нормативистичких захвата у сваком конкретном словенском језику и, не на последњем месту, мера које у области језичке политике и језичког планирања буде предузимала црквена јерархија. Неоспорно је да би стихијско или планско ишчезавање традиционалног богослужбеног израза умногоме осиромашило пуноћу словенских националних култура и сузило национално-духовни идентитет њихових носилаца, али је исто тако непобитно и да је свакоме појединцу што ступа или ће тек ступити у заједницу Цркве неопходно што разумљивије, дакле, средствима језика на коме он остварује своју свеукупну социјализацију и самореализацију, пренети њену поруку спасења. Очување полилингвизма сакралних језика *Pax Slavia Orthodoxa*, феномена присутног у читавој његовој историји, подржавао је и академик Д. С. Лихачев: «Уверен сам да је неопходно очувати верност напоредности употребе црквенословенског и народног језика, који су се, историјски посматрано, непрестано прожимали – у летописима, посланицама Цркве и патријараха, у обраћањима народу патријараха и архијереја, у проповедима...» (Лихачев, 279). Нека то буде и резиме наших разматрања.

Библиографија

Аверинцев – Аверинцев, С. А., *Христианство. Энциклопедия в 3-х т., т. 3.* Москва, 1993.

Бајић – Бајић, Р., *Бојослужбени језик у Српској православној цркви: прошлост, савремено стање, перспективе.* Београд, 2007.

Baker – Baker, C., *Attitudes and Language.* Clevedon, 1992.

Botte – Botte, B., *Comparative Liturgy,* London, 1958.

Балашов – Балашов, Н., *На пути к литургическому возрождению.* Москва, 2001.

Бодуен де Куртене – Бодуен де Куртене, Ј., *Лингвистички сисии.* Нови Сад, 1988.

Вукашиновић – Вукашиновић, В., *Литургијска обнова у XX веку.* Београд – Нови Сад – Вршац, 2001.

Војиновић – Х. Војиновић, „Покрет побожних“, *Православни мисионар*, 2, 1978, 5–9.

Гарднер – Гарднер, И. А., *Богослужбное пение Русской Православной Церкви.* Т. 1. Москва, 2004.

Зизиулас – Зизиулас, Ј., „Православна Црква и трећи миленијум“, *Хришћанска мисао*, 1–4, 2000, 3–7.

Кончаревић а – Кончаревић, К., *Језик и православна духовност. Студије из лингвистике и теологије језика.* Крагујевац, 2006.

Кончаревић б – Кончаревић, К., „О језичкој политици Цркве у контексту литургијске обнове (руска искуства из XX и с почетка XXI века)“, *Годишњак Православне бојословске факултета Универзитета у Источном Сарајеву*, 6, 2006, 81–109.

Кончаревић в – Кончаревић, К., „Руско старообрядништво кроз призму лингвокултурологије (оглед функционалне анализе)“, *Црквене студије*, 3, 2006, 143–172.

Кончаревић – Кончаревић, К., „О некоторых специфических маркерах метаструктуры литургического дискурса“, [В сб.:] *Русская словесность в контексте современных интеграционных процессов. Материалы Второй международной научной конференции (Волгоград, 24 – 26 апреля 2007): в 2 т.* Оргкомитет конф.: О. В. Иншаков (пред.) Волгоград, 2007, т. 1, 630–635.

Крацевский – Плетнева – Крацевский, А. Г., Плетнева, А. А., *История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.).* Москва, 2001.

Левитин-Краснов – Шавров – Левитин-Краснов, А., Шавров, В., *Очерки по истории русской церковной смуты.* Москва – Künstnacht, 1996.

Лихачев – Лихачев, Д. С., „Русский язык в богослужении и в богословской мысли“, [В кн:] Т. Шевкунов (ред.), *Богослужбный язык*

Русской Церкви. История. Попытки реформации. Москва, 1999, стр. 276–279.

Mareš – Mareš, F. V., „Die neukirchenslawische Sprache des russischen Typus und ihr Schriftsystem“, [In:] *Sagners Slawistische Sammlung*, Bd. 14/II, München, 1988, S. V–VII.

Мечковская – Мечковская, Н. Б., *Язык и религия*. Москва, 1998.

Паїаѡанасију – Папатанасију, А., „Језик света / језик Цркве: авантура споразумевања или сукоб?“, *Видослов*, 25, 2001, 67–74.

Појовић – Поповић, Р., *Православље на раскришћу векова. Помесне православне Цркве*. Београд, 1999.

Polikarpova-Verdeil – Polikarpova-Verdeil, R., *La musique byzantine chez les Bulgares et les Russes*. Copenhagen, 1953.

Romaine – Romaine, S., *Language in Society. An Introduction to Sociolinguistics*. Oxford, 1994.

Ryan – Giles – Ryan, E. B., Giles, H., *The Social Psychology of Language 1., Attitudes Towards Language Variation – Social and Applied Contexts*. London, 1982.

Слијейчевић – Слијепчевић, Ђ., *Историја Српске православне цркве*, т. 2. Београд, 1991.

Сѡамулис – Стамулис, Ј., *Савремено православно мисионарско бојословље*. Београд, 2005.

Сѡанилоє – Станилоє, Д., *Духовност и заједница у православној Лиѡурѡији*. Београд, 1992.

Супрун – Калюта – Супрун, А. Е., Калюта, А. М., *Введение в славянскую филологию*. Минск, 1981.

Успенский а – Успенский, Б. А., *Краткий очерк истории русского литературного языка (XI – XIX вв.)*. Москва, 1994.

Успенский б – Успенский, Б. А., „Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка“, [В кн.:] *Язык и культура. Избранные труды*, т. 2. Москва, 1996, 29–58.

Филин – Филин, Ф. П., *Истоки и судьбы русского литературного языка*. Москва, 1981.

Цыпин – Цыпин, В., *История Русской Церкви 1917–1997*. Москва, 1997.

Чарота а – Чарота, І. А., *Беларуская мова и Царква*. Мінск, 2000.

Чароѡа б – Чарота, І. А., „Црква и белоруски језик“, [У зб.:] 3. Милошевић (прир.), *Јединство православних Словена*, књ. 1. Философски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, Сарајево, 2006, 205–221.

Šagi-Bunić – Šagi-Bunić, T., *Euharistija u životu Crkve kroz povijest*. Zagreb, 1984.

Эдельштейн – Эдельштейн, Ю. М., „Проблемы языка в памятниках патристики“, [В сб.:] *История лингвистических учений. Средневековая Европа*. Ленинград, 1985, 157–207.

СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОЛИЛИНГВИЗМА САКРАЛЬНЫХ ЯЗЫКОВ В РАМКАХ *PAX SLAVIA ORTHODOXA*

Ксения Кончаревич
ПБФ БГУ

Резюме: В предлагаемой работе с точки зрения социолингвистики рассматриваются истоки и перспективы сохранения полилингвизма сакральных языков в рамках *Pax Slavia Orthodoxa*, с учетом тенденций языковой политики и языкового планирования в славянских поместных православных Церквах на протяжении XX и в начале XXI века. В качестве определяющих факторов полилингвальной ситуации в православном славянском ареале в прошлом и сегодня приводятся экстралингвистические стимулы, в первую очередь инициативы литургического движения и изменение доминирующей культурологической парадигмы (секуляризация культуры и общества в целом), а также факторы интралингвистического порядка (степень толерантности к церковнославянскому наследию в процессе кодификации современных славянских языков).

Ключевые слова: социолингвистика, языковая политика, языковое планирование, полилингвизм, сакральные языки, литургическое возрождение, церковнославянский язык

THE SOCIOLINGUISTIC MAP OF SACRAL LANGUAGES *PAX* *SLAVIA ORTHODOXA*: DIACHRONIC AND SYNCHRONIC ASPECTS

Ksenija Končarević

*Faculty of Orthodox Theology of the
University of Belgrade*

Summary: *This essay deals with the sociolinguistic aspects of the sources and perspectives of keeping the polylinguism of sacral languages within the Pax Slavia Orthodoxa, with a special emphasis on the tendencies of language politics and language planning within local Slavic Orthodox Churches during XX and the beginning of XXI century.*

Key words: *sociolinguistics, language politics, language planning, polylinguism, sacral languages, liturgical renewal, Church Slavonic language*

ОДНОС РУСКЕ ДУХОВНЕ И СВЈЕТОВНЕ ВЛАСТИ ПРЕМА ПЕЋКОМ ПАТРИЈАРХУ ГАВРИЛУ РАЈИЋУ

Далибор Петровић
Православни богословски
факултет Св. Василије
Острошки,
Универзитет
у Источном Сарајеву

Апстракт: Односи руске свјетовне и духовне власти према српским великодостојницима мијењали су се кроз историју. Бурна времена су оставила свој траг иа су у различитим околностима различити фактори били одлучујући у креирању ових односа. Неријетко је лични момент итрао велику улогу у израђивању дубљих и трајнијих веза између институција и народа. То је нарочито било видљиво у вријеме када је Српском Црквом управљао патријарх Гаврило. Он је за крајко вријеме искусио сву сложеност околности према српским свјетовним и духовним великодостојницима. Његови лични квалитети су допринијели да се постојеће несугласице превазиђу и да се ти односи издигну на задовољавајући ниво.

Кључне речи: Патријарх Гаврило, власт, Русија, Москва, Патријарх Никон, цар Алексеј.

Историјат међусобних односа српских и руских свјетовних и духовних представника власти имао је своје успоне и падове. Зависно од тренутних или дугорочних циљева којима су стремили и једни и други, ти односи су добијали на интензитету и квалитету. Срби су животом били усмјерени на тражење савезника у пријатељски настројеним државама, које су могле да им пруже пријеко потребну помоћ у настојањима да олакшају тежак положај под турским ропством. Московска Русија као православна и по националном саставу сродна држава била је природан избор за тражење помоћи не само Србима него и осталим православним народима и помјесним Црквама. Русија је за вријеме династије Рјурика протезирала идеју која је у основи имала за циљ преузимање водеће улоге у православном свијету. Смјена династија у XVII вијеку није довела до остварења заједнички постављеног

циља од стране црквених и свјетовних званичника у Москви. На руку остварењу идеје о првенству у православном свијету им је ишла чињеница да је Цариград, а тиме и Византија, изгубио своје хришћанско обиљежје и пао у руке муслимана.¹ Управо Турска власт и њен често крајње непријатељски однос према хришћанима, њиховој имовини и светињама, присиљавао их је да траже помоћ у Русији.²

Међу бројним искреним представницима, прије свега помјесних Цркава и угњетаваних хришћанских структура, појављивали су се и они који су злоупотребљавали руску благонаклоност и жељу за давањем помоћи. Због свега тога успостављена је посебна канцеларија у оквиру граничне службе, која је дозвољавала улазак у Русију на основу процјена самих службеника и званичних инструкција из Москве.³ Контроле су биле веома строге. Својеврсном испитивању познавања православља подвргавани су и припадници свештеничког чина, па чак и сами епископи. Пролаз на граници је могао бити олакшан уколико је неко имао званичну потврду којом се дозвољава долазак у Русију, а коју је издавала царска канцеларија. Међутим, и сопственици оваквих пропусница могли су бити задржани на граници због претјеране „ревности“ граничних службеника, уз доживљавање одређених непријатности. Задржавања на граници била су свакодневна; провјере придошлица биле су ригорозне и понекад претјеране. Дешавало се да људи са важећим пропусницама буду задржавани на граници дужи период и да им уопште не буде допуштен улазак у Русију.

На основу писаних извора и различитих погледа на историјске одnose између Русије и Срба у XVII вијеку може се стећи утисак да они

1 Треба истаћи да Руси нису жељели пад Цариграда у турске руке. Они су само настојали да чињенично стање турске власти у Цариграду искористе као аргумент за преузимање водеће улоге у православном свијету, коју је до тада имала православна Византија. Идеја о Трећем Риму је заживјела у Русији са почетком XVI вијека и представљала је идеју водиљу за дуги низ година касније руске историје. Далибор Петровић, *Сијајашељи и несијајашељи у Руској цркви XVI вијека*, Фоча 2007, 148–155.

2 Опште је познато да је турски притисак на хришћане растао сразмјерно опадању њихове војне моћи. Економску стабилност Отоманском царству у почетку његовог оснивања и у првим вијековима постојања обезбјеђивала су освајања нових територија и присвајање материјалних добара поробљених држава и народа. Када су освајања заустављена и када је започета стагнација и губици освојених територија, онда је терет државних потреба почео да се суровије задовољава преко леђа хришћана под отоманском влашћу.

3 Овакву праксу је увела још Московска велика кнежевина после пада Цариграда. Разлог за то је био велики прилив Грка који су бјежали од Турака. Међу тим придошлицама било је и оних који су у Русији видјели могућност за животни успех на основу давања лажних података о себи. Са друге стране ту се појављивао проблем са појавом разних људи који су слани и од самих турских власти – ради прикупљања вриједних информација о стању у Русији уопште.

нису били у пуној мјери ослобођени одређених проблема који су се морали превазилазити.⁴

Пећки патријарх Гаврило Рајић управљао је Српском Црквом у веома тешким временима турског ропства.⁵ Због тешког положаја хришћана и од стране турске власти ничим спријечаваних насиља, он је, као и неколицина архијереја, свештеника, монаха и бројних свјетовних лица потражио уточиште у Русији. Русију је сматрао за братску државу словенског народа. Она се јавно залагала за све православне народе тога времена. Свијест о „крвној“ повезаности Срба и Руса била је веома јака код већине Срба који су по први пут долазили у Русију. Међутим, таква осјећања су у знатној мјери одсуствовала код руских домаћина, углавном све до краја XVII вијека.⁶ Сигурно је и он дошао у Русију са овим предубјеђењем, на основу којег је очекивао добијање пријекто потребне помоћи.

4 Ми смо се одлучили да на основу примјера патријарха Гаврила Рајића који је оставио најупечатљивији траг свог боравка у Русији размотримо однос руских власти према њему и самим тиме према народу и помјесној Цркви коју је представљао. У овом покушају консултоваћемо се и са погледом руског историчара Н. Ф. Каптерева који је објављен у следећем чланку: Н. Ф. Каптерев, „Приезд в Москву за милостыней сербских иерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI. XVII и в начале XVIII столетий“, *Прибавления к Творениям св. Отцов*, 1891, Ч. 48, кн. 2, 461–576 (1–я пагин.).

5 Гаврило I (Рајић), патријарх пећки 1648–1655; 1659. За пећког патријарха изабран је у манастиру Морачи почетком 1648. године. Због тешког положаја Пећке патријаршије предузео је путовање у Цариград, како би покушао издејствовати олакшице. Цијели период његовог предстојавања на трону пећких патријараха био је обиљежен тешким положајем Цркве и народа, због чега је и отишао у Русију. Одлази за Русију 1653. године, борави у Трговишту и у Москву стиже тек почетком 1654. године. Тамо борави до почетка 1656. године, када се враћа у Србију, где затиче новог патријарха Максима, због чега није могао поново заузети престо Св. Саве. Оклеветан да је у Русији утицао на руског цара да зарати са Турцима, објешен је у Бруси. Сахрањен је од стране презвитера Павла 18. јула 1659. године – др Сава Вуковић, епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветиој до двадесетиој века*, Београд – Подгорица – Крагујевац 1996, 98–100.

6 Каптерев примјећује да су како српски архијереји тако и други српски дошљаци у Русију углавном потенцирали крвно сродство Срба и Руса на основу заједничког словенског коријена. На основу ове чињенице ти српски молитељи за помоћ и заступништво код Руса били су спремни да темеље своје „ексклузивно“ право на посебности и заступништвом са руске стране према Србима. Руске власти се углавном нису превише обазирале на ове српске, оправдане или не, наводе. Руси су претендовали да углавном буду заступници цијелокупног православног свијета, без националног префикса који су Срби истицали. Руске власти су тада углавном право на првенство указивали Грцима. Оваква пракса се почела мјењати тек за вријеме владе Петра Великог, који је своју пажњу све више окретао ка словенским народима изван његове непосредне власти. Н. Ф. Каптерев, „Приезд в Москву за милостыней сербских иерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI, XVII и в начале XVIII столетий“, *Прибавления к Творениям св. Отцов*, 1891, Ч. 48, кн. 2, 461.

Вјероватно је био присиљен да оде у Русију.⁷ На основу изјава датих на граници и медицинских прегледа којима је подвргнут, остало је записано да је имао неких озлиједа које се нису могле повезати са кугом која је захватила Москву и околину у вријеме његовог доласка.

По извјештају требињског митрополита Арсенија датом у Москви 1654. године, патријарх је кренуо из Србије децембра мјесеца 1653. године. Исте године је стигао у Молдавски град Трговиште, код молдавског војводе Матеје. По митрополитовом исказу он је у Трговиште дошао на више пута поновљени позив војводе Матеје. Патријарх је војводи био пријекко потребан, како би посредовао у измирењу између војводе Матеје и украјинског, односно козачког, хетмана Богдана Хмелницког.⁸ Тамо је затекао антиохијског патријарха Макарија, са којим је патријарх Гаврило живио у манастиру, метохи Антиохијске Патријаршије. Зна се да су њих двојица са својом пратњом заједно кренули за Москву. О овом путовању и боравку у Трговишту постоји извјештај или путопис антиохијског ђакона Павла Алепског.⁹ Павле Алепски био

7 У писму патријарха Никона, упућеном цару Алексеју из Москве 3. фебруара 1655. године, спомиње се патријарх Гаврило. Тамо патријарх Никон извјештава цара Алексеја о суморном стању у Москви послје епидемије куге која је десетковала становништво Русије. У писму се каже: „Антиохијски патријарх окријепи се, а српски патријарх од старих рана болује. Једино што од њих не оболевају они што са њим живе“ („Письмо патриарха Никона о прибытии в Москву после морового поветрия“ (3. февраля 1655. г), у С. К. Севстьянова, *Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками. Исследование и тексты*, Москва 2007, 375) У извјештају Михаила Пронског, бојара задуженог за испитивања посланстава и других људи у „Посољском приказе“, упућеном цару Алексеју 9. јуна 1654. године, између осталог је написано о, по патријарховом исказу, разлозима његовог доласка: „Дошао је он ка великом господару цару и великом кнезу Алексеју Михајловичу, све Велике и Мале Русије самодршцу, на вјечни живот. Из своје земље побјегао је због насиља невјерника, а на његовом мјесту сада никога нема. Под његовом јурисдикцијом било је 32. епископа и 8. митрополита...“ (*Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией*, Том 8, СПб 1875, 382–383).

8 Стеван Димитријевић, „Одношаји пећских патријараха с Русијом у XVII веку“, *Глас Српске краљевске академије* LVII, Други разред, 37, Државна штампарија краљевине Србије, Београд 1900, 236; Сава Вуковић, епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветиој до двадесетиој века*, Београд – Подгорица – Крагујевац 1996, 99. Остаје неразјашњено како је патријарх Гаврило био у позицији да утиче на Хмелницког када је он, а што је опште познато, био животно окренут ка Русији. Нисмо сигурни да је патријарх Гаврило имао такав утицај и значај да је могао вршити такве мисије. Због тога нам се више чини да је извјештај митрополита Арсенија био у служби подизања угледа патријарха Гаврила пред руским званичницима, у тренутку када су се они активно бавили питањем припајања Мале Русије или Украјине Русији.

9 Павел Алеппский, *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским*, Вып. 3 (Москва), Кн. IX, М. 1898.

је, према наводима проте Стеве Димитријевића, рођени син патријарха Макарија. Као клирику, супруга му је рано преминула, због чега се замонашио и био је постављен за патријаршијског ђакона. Извјештај даје доста информација о боравку двојице патријараха у Москви, али се мора нагласити да у њему постоји извјесна доза пристрасности и преувеличавања положаја и улоге антиохијског патријарха Макарија у односу на патријарха Гаврила.

Углавном, патријарси су дошли до Путвиља, пограничног града у Русији у којем је била смјештена царина. У Путвиљу су имали први непријатни сусрет са руском администрацијом. Павле Алепски оптужује патријарха Гаврила и његову пратњу за проблеме које су имали на граници. Он наглашава да се патријарх на граници понашао веома бахато, расипајући новац на поткупљивање граничних службеника, чиме је издејствовао пролаз преко Путвиља и са пратњом се упутио ка Москви. Због граничног прекршаја патријарх је са пратњом после три дана враћен на границу, гдје је морао да сачека интервенцију патријарха Никона о проласку.¹⁰ Морамо нагласити да ови наводи дјелују потпуно невјероватно. Такав улазак у неку државу, без ваљаних докумената, на званичном граничном прелазу, у сваком случају био би онемогућен. Патријарх је сигурно знао процедуру коју је морао проћи како би ушао у Русију и коју је морао поштовати. Званични документ царинске службе о доласку патријарха Гаврила не свједочи о околностима о којима говори Павле Алепски.¹¹

Међутим, молба патријарха Гаврила упућена цару Алексеју 1656. године – о потреби враћања материјалних средстава одузетих на граници – даје нам могућност извлачења другачијег закључка.¹² Први до-

10 Извјештај је написан од стране Павла Алепског и имао је за циљ да забиљежи догађаје на путу патријарха Антиохијског Макарија. Можемо се сложити са наводима покојног проте Стевана Димитријевића о тенденциозном писању Павла Алепског у случају српског патријарха Гаврила. У свом извјештају Павле Алепски отворено оспорава канонски статус Српске Цркве и канонски положај патријарха Гаврила. Истовремено, вођен другим поривима, он посредно потврђује касније наводе патријарха Гаврила по питању одузете имовине на граници у Путвиљу од стране Василија Прохорова. Тамо стоји да је патријарх дошао на границу са пратњом на коњима и са богато украшеном опремом и одјећом, при чему се види нескривена завист према српском патријарху. Стеван Димитријевић, „Одношаји пећских патријараха с Русијом у XVII веку“, 239–241.

11 Овај документ је објављен у зборнику државних и других аката и писама. *Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией.*, Том 8, СПб 1875, 382–383.

12 Текст молбе се може наћи у прилозима чланка проте Стевана Димитријевића: «Молба патријарха Гаврила руском цару Алексеју Михајловићу, да му се врати оно, што су му пограничне власти при доласку одузеле». Стеван Димитријевић, *Одношаји пећских патријараха с Русијом у XVII веку. Прилози*. Бр. 8, 64.

кумент представља званични извјештај једног државног службеника о доласку српског патријарха у Русију. Тамо се каже да је патријарх Гаврило дошао у Путвиљ са пратњом. При свом доласку у Русију патријарх је изјавио жељу о сталном останку. То није ништа ново када се има у виду тадашњи начин комуникације и изражавања симпатија према властима у Москви. У њему нема говора о проблемима које је он имао на граници приликом његовог покушаја уласка у Русију. У извјештају се само наводи да је патријарх са собом донио три књиге, за које је желио да буду поново штампане у патријаршијској штампарији. Међутим, у молби цару Алексеју, патријарх Гаврило истиче да је на граници морао да преда свог коња и друге вриједности које нису ушле у званични попис материјалних средстава које је донио са собом.¹³ На први поглед стиче се дојам да је навод Павла Алепског у овом случају тачан. Међутим, пажљивом анализом молбе коју је патријарх писао цару Алексеју, као и навод о вишеструкој материјалној надокнади патријарху од стране цара, даје нам за право да другачије посматрамо околности у којима су се одиграли ти догађаји. На основу ове молбе види се да су патријарху та средства узета на превару. Службеник који је узео новац казао је да је тај новац узет на основу пропуснице коју је патријарх већ посједовао. Зато сматрамо да се ту не ради о патријарховом покушају поткупљивања већ о превари државног службеника. Видљиво је да у овом случају не постоји никаква патријархова кривица и на основу тога што је цар наредио да се њему исплате средства, као надокнада за она одузета на граници.¹⁴ Овај догађај нам свједочи

13 У молби се говори да је Василије Прохоров од патријарха без новчане надокнаде одузео имовину вриједну 93 тадашње рубље. Објашњење Василија Прохорова је било да је ту имовину одузео на име пропуснице патријарху од Путвиља до Москве. Наравно, патријарх није добио никакву признаницу нити било какву другу надокнаду. Стеван Димитријевић, *Одношаји ђеђских патријарха с Русијом у XVII вијеку. Прилози. Бр. 8, 64*; Н. Ф. Каптерев, „Приезд в Москву за милостыней сербских иерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI, XVII и в начале XVIII столетий“, *Прибавления к Творениям св. Отцов*, 1891, Ч. 48, кн. 2, с. 467.

14 Када је патријарх одлазио из Москве, цар је наредио да му се из царске касе исплати 400 рубаља. На основу тога може се закључити да је цар желио да се патријарху надокнади штета коју је неправедно претрпио при доласку у Москву. Исто тако треба нагласити да су царске власти сваким црквеним великодостојницима који су долазили у Москву по милостињу при њиховом повратку у своје епархије или манастире давале одређена средства. За ту прилику су постојали одређени ценовници, који су на основу канонског статуса молитеља одређивали висину новчане даровнице. Овако висок износ који је дат патријарху Гаврилу може се једино протумачити као одговор на његову претходно поднешену молбу о повратку средстава. Н. Ф. Каптерев, „Приезд в Москву за милостыней сербских иерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI, XVII и в начале XVIII столетий“, *Прибавления к Творениям св. Отцов*, 1891, Ч. 48, кн. 2, с. 468.

да патријарх при доласку у Русију од стране власти није дочекан добронамјерно. Истовремено, можемо закључити да се већ ту на граници он могао увјерити да обични службеници нису имали свијести о „крвној“ повезаности два народа, на чему су инсистирали наши људи када су долазили у Русију.¹⁵ Истичемо да је патријарх Гаврило имао пропусницу коју је прије њега добио патријарх Пајсије, а која је требало да омогући његовим наследицима несметан улазак у Русију у тачно одређено вријеме. Пропусницу је од цара Михаила Теодоровича Романова издејствовао скопски митрополит Симеон.¹⁶ Међутим, текст молбе давао је могућност појављивања одређених недоумица и погрешки са руске стране, јер се нигдје не помиње стварни ранг или положај Српске Цркве. Сам митрополит је направио грешку када је Пајсија умјесто пећким патријархом назвао само архиепископом и тиме канонски положај патријаршије свео на архиепископију. Потребно је нагласити да се у руском поимању канонског поретка архиепископ – а тиме и архиепископија – налази на нижем рангу од митрополита (митрополије). За руске прилике и њихово поимање хијерархијског поретка ово је био важан детаљ. Зашто је митрополит Симеон направио овакву грешку нама није познато. Навод да је он по својој скромности написао „архиепископија“ умјесто патријаршија није баш увјерљив.¹⁷

15 Навели смо већ да су Руси на све људе из области под османлијском влашћу гледали по питању националности као на Грке, не као на Словене. Тај поглед се почео мијењати тек у периоду владавине Петра Великог. Н. Ф. Каптерев, „Приезд в Москву за милостыней сербских иерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI, XVII и в начале XVIII столетий“, *Прибавления к Творениям св. Отцов*, 1891, Ч. 48, кн. 2, с. 467.

16 Симеон, митрополит скопски 1623–1641. Митрополит Симеон је 1641. године напустио своју епархију и отишао у Москву. Тамо је примљен веома добро, а што се да закључити на основу тога што је од 1646–1649. године заузимао положај казанског митрополита. У Москву је стигао 7. јуна 1641. године, а већ је 23. јула у име Српске Цркве упутио молбу цару – за додјеливањем пријеко потребне помоћи. На молбу је одговорено 1. августа. Даровница се односила на могућност да патријарх Пајсије и монаси Пећке патријаршије (манастира) могу долазити у Русију са циљем добијања руске помоћи. Пропусница је имала трајни карактер, јер се односила на српског архиепископа и монахе Пећке патријаршије. Ограничавајући чин пропуснице се огледао у томе што су монаси Пећке патријаршије и сам патријарх могли да уђу у Русију на основу ове пропуснице сваке седме или осме године – др Сава Вуковић, *Српски јерарси од деветио до двадесетог века.*, 449–450; «Молба, коју је поднио руском цару Михаилу Теодоровићу 23–ег јула 1641. године српски скопски митрополиит Симеон и у којој моли за помоћ српској патријаршији», Стеван Димитријевић, *Одношаји пећских патријараха с Русијом у XVII вијеку. Прилози.* Бр. 2, 60.

17 Прота Стева Димитријевић је у тексту молбе иза ријечи „архиепископија“ у загради написао следеће ријечи: «мисли се на патријаршију» (Стеван Димитријевић, *Одношаји пећских патријараха с Русијом у XVII вијеку. Прилози.* Бр. 2, 60). Сигурно

Поред ове грешке, пропусница је имала донекле и ограничавајући моменат јер је патријарху, односно архиепископу и монасима Пећке патријаршије, дозвољавала долазак у Русију сваке седме или осме године.¹⁸ Са становишта руских власти, пропусница је имала за циљ да сачува државна средства, а да се успут не умањи руски утицај у православном свијету. Ово је био разумљив и логичан поступак руских власти. Због чега митрополит Симеон није навео тачан хијерархијски ранг наше патријаршије није нам у потпуности јасно.¹⁹ Без обзира на мотиве и разлоге митрополита Симеона, Руси су наставили да умањују хијерархијски ранг Српске Патријаршије непосредно по доласку патријарха Гаврила у Москву. Овакав однос према патријарху и Српској Патријаршији са руске тачке гледишта имао је и материјални карактер. Он се односи на чињеницу да су Руси имали прописани протокол по којем су се одређеном црквеном чину давала одређена материјална помоћ. Наравно, у појединачним случајевима то није био кључни моменат којим би се руководили у односу на патријарха Гаврила. За његов статус донекле је одговоран и сам митрополит Симеон, који је тако насловио црквену организацију којој је до свог доласка у Москву припадао. Патријарх је могао да има проблема при уласку у земљу, јер се представљао као српски патријарх а не као архиепископ. Гранична служба је у томе вјероватно видјела одређену неправилност, због које

су руске власти знале стварни канонски положај Српске Цркве. Међутим, у позицији када су руске власти кренуле да се отворено намећу у целокупном православном свијету као водећа држава и Црква, поништавање канонског статуса Српске Цркве од стране њених клирика им је донекле ишло на руку. Реализација идеје о «Трећем Риму» је подразумевала прекомпозицију редослиједа патријаршијских катедри по достојанству. Српска Црква је много прије Руске добила патријаршијско достојанство својих архипастира. Због тога се бар у почетку патријарховог боравка донекле могло спекулисати са негирањем тог канонског статуса, како би се лакше дошло до циља задатог идејом о «Трећем Риму». Истовремено, у окружењу у којем се тада налазио обичан народ Русије, прихватање постојања истинских православца изван граница Русије било је веома отежано. Погоотово је такво убјеђење међу Русима било подгријавано после потписивања Флорентинске уније.

18 Ову чињеницу занемарују сви наши историчари, а на њу је својевремено обратио пажњу Н. Ф. Каптерев. Непуне двије године после добијања ове грамате монаси Пећке патријаршије су дошли до Путвиља, са намјером да оду за Москву. Међутим, зато што су дошли раније него што им је то писало у даровници, и поред силних молби и исказа о моштима светитеља које су носили са собом, није им, по царској жељи, дозвољен улазак у Русију. Треба навести да им је дата милостиња из тренутних царинских прихода. Н. Ф. Каптерев, „Приезд в Москву за милостыней сербских иерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI, XVII и в начале XVIII столетий“, *Прибавления к Творениям св. Отцов*, 1891, Ч. 48, кн. 2, с. 462 и 509–511.

19 У овом случају бисмо само могли да спекулишемо претпоставкама због чега је митрополит Симеон тако поступио.

је и затезала са дозволом о уласку у државу патријарху Гаврилу.²⁰ Власти у Москви одуговлачиле су са одлуком да у дјело спроведу претходно дату пропусницу за великодостојнике Српске Цркве. То нам говори о доста хладном односу према великодостојницима Српске Цркве при њиховим првим личним контактима са руским властима. Послије тешкоћа при уласку у земљу, руске власти су, по устаљеној пракси на почетку његовог боравка у Русији, наставиле да умањују његов јерархијски чин. Приликом посјете Тројице-Сергијевој лаври у Сергијевом Посаду, цар је наредио да се у лаври патријарх дочека по протоколу како се дочекују неки знатнији грчки митрополити.²¹

Руско колебање око прихватања канонског положаја Српске Цркве видљиво је и послје боравка патријарха Гаврила у Русији. Колебање се види у преписци која се водила између службеника канцеларије вањских послова и цара Алексеја Михајловича 1663. године, о томе како треба навести титулу српског патријарха Максима.²² Недоумица се јавила поводом насловљавања грамате коју је цар Алексеј желио да пошаље патријарху Максиму, а у архиви канцеларије вањских послова није постојало никакво упутство како се треба навести његова титула. Пометњу је изазвао један Грк, митрополит газски Пајсије Лигарид. Он је оспорио инструкцију српског митрополита Теодосија, коју је овај дао руским службеницима. Због тога је између њих двојице дошло до кратког спора који је захтијевао интервенцију самог цара. У свом одговору цар наглашава да се, за вријеме боравка у Русији, патријарх Гаврило потписивао као српски патријарх. Исто тако га је ословљавао и патријарх Никон. Због тога се и према његовим наследицима треба односити онако како је то већ једном прихваћено у случају патријарха Гаврила. На основу ове преписке, а имајући у виду и молбу митрополита Симеона о додјељивању помоћи Српској Цркви, видљиво је да Руси у почетку боравка патријарха Гаврила нису признавали његов јерархијски чин.²³ У том случају су се издизали изнад одредби канон-

20 О проблему око уласка у Русију јасно свједочи патријархова молба цару Алексеју да му се врати имовина која му је одузета од стране Василија Прохорова.

21 Н. Ф. Каптерев, „Приезд в Москву за милостыней сербских иерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI, XVII и в начале XVIII столетий“, *Прибавления к Творениям св. Отцов*, 1891, Ч. 48, кн. 2, с. 464.

22 «Прейиска о шоме: како треба шишулирати српској патријарха Максима». Стеван Димитријевић, *Одношаји њећских патријараха с Русијом у XVII веку. Прилози. Бр. 12; Максим (Скопљанац), патријарх пећки 1655–1680. године. На патријаршијској катедри смјенио патријарха Гаврила који је тада још боравио у Русији. Сава Вуковић, Српски јерарси од деветиој до двадесетиој века*, 303–304.

23 То се десило оног момента када је патријарх Никон написао званично писмо – пуномоћје српском патријарху Гаврилу. Стеван Димитријевић, *Одношаји њећских*

ског права. Друга је ствар била у чињеници да и друге помјесне Цркве нису благонаклоно гледале на српску црквену самосталност.²⁴ Већ смо поменули да су Руси од почетка XV до половине XVII вијека активно разрађивали идеју о Москви као „Трећем Риму“. Ова идеја је имала национални карактер у подизању самопоуздања и државног усмјерења правца дјеловања. Она је са појавом тзв. „кружока ревнитеља благочестивости“ доживјела одређене корекције. Међутим, те корекције нису суштински измјениле њен карактер и усмјерење којег се царска Русија држала све до краја свог постојања. Самокритички су уведене одређене реформе унутар Руске Цркве, које су имале карактер уједначавања руског богословља, богослужбеног живота и богослужбених књига са остатком православног свијета и наслијеђа.²⁵ Предузете реформе у Русији су довеле до преиспитивања њихових погледа на остатак православног свијета изван граница Русије, као и на канонски положај других помјесних Цркава са којима су жељели да одржавају интензивнији контакт. Уједно, реформе су биле државни пројекат од највећег значаја који је довео до великог потреса у Цркви и држави уопште.²⁶ Њихово спровођење захтијевало је укључивање и интервенцију поглавара и других помјесних Цркава, о којима Руси својевремено и нису имали лијепо мишљење.

Вакум који је реално постојао у „отопљавању“ односа између патријарха Гаврила и руске стране, релативно брзо се промјенио на боље. Почетни неспоразуми и тешкоће су превазиђене стицајем околности несретних по Русију и њен народ. У вријеме доласка патријарха

патријарха с Русијом у XVII веку. Прилози. Бр. 12, 67.

24 Видимо то из примјера Павла Алепског, који са крајњим ниподаштавањем говори о Српској Патријаршији када описује диспуте које су водили у Трговишту са патријархом Гаврилом. Видљиво је то и на основу самог чина укидања Српске Патријаршије 1766. године од стране Цариградске Патријаршије. Ипак, мора се нагласити да се мотиви ниподаштавања аутокефалности Српске Цркве, од стране патријаршија са грчком провијенцијом и јерархијом на челу у средњем вијеку, све до почетка двадесетог вијека, разликују од мотива који су Руси имали на половини седамнаестог вијека.

25 Управо се боравак патријарха Гаврила временски поклапа са интензивирањем реформских подухвата у историји Руске Цркве везаних за име патријарха Никона. Једна од бољих студија и зборника радова са изворном литературом на тему која обрађује рад и вријеме управе Руском Црквом патријарха Никона налази се у књизи коју је написао и саставио Вилијам Шмит: *Патриарх Никон. Труды*. Научное исследование, подготовка документов к изданию, составление и общая редакция В. В. Шмидт, Москва 2004.

26 Појава старообредника. Они су и данас активни у Русији. Њихова одлика у односу на остатак православља се најлакше уочава на основу њиховог крсног знаменовања са два прста. Поред тога, на Литургији умјесто трикратног „Алилуја“ пјевају двократно, начин појања им је другачији и темељи се на старом руском обичајном произношењу пјесама и молитава на богослужењима.

Гаврила Русију је захватила епидемија куге. Њене посљедице биле су разорне и видљиве свуда по градовима и насељима са већом концентрацијом становништва. Патријарх Никон је од цара добио посебно задужење бриге о царској породици. Он је са њима изашао из Москве и кретао се по предјелима који нису били захваћени кугом у строгој изолацији.²⁷ Велики број становништва је свакодневно умирао. Са становништвом је умирало и свештенство. У Москви се појавио недостатак свештеника који су били потребни да организују богослужења у бројним храмовима. Због тог недостатка, околности у којима се налазио народ и чињенице да је патријарх изашао из града, пријетила је опасност од појаве народног бунта. Истовремено, већи број људи је долазио ка српском патријарху са молбама за рукоположењем. Наравно, он није могао на своју руку да се упусти у ту авантуру без дозволе надлежног епископа, у овом случају патријарха Никона. Никон је имао два разлога да Гаврилу допусти рукополагање свештеника и хиротесију ђакона. Први је био тај што је његов замјеник био други патријарх. Дакле, у овом случају је то био патријарх Гаврило који је, будући Србин, лакше могао да разумије специфичности руског човјека и поднебља. Исто тако, народ је њега већ одабрао тражећи од њега духовну помоћ, а не од антиохијског патријарха Макарија. Други разлог био је тај што је опуномоћивши Гаврила да умјесто њега обавља епархијске дужности у Москви, Никон избјегао могућност да именује замјеника између неких од епископа Руске Православне Цркве. На тај начин је спријечавао могућност подјела у случају да се прохтјеви тог епископа или интересне заједнице која би се формирала око њега нагло повећају. Поготово је та опасност била већа због околности у којим је патријарх Никон био изабран на патријаршијску катедру. Због свог наглог захлађења односа са некада моћним члановима кружока благочестивости, таква могућност је била реална. Помоћ коју је српски патријарх пружио Руској Цркви код нас је понекад тумачена на погрешан начин. Погрешка се тичала наводне спремности руске свјетовне власти да смијени патријарха Никона и на његово мјесто постави патријарха Гаврила.²⁸ Оваква конструкција није документована и за нас

27 Цар је тада са војском био на ратишту против Пољака. Постојала је реална опасност да се непријатељи Русије уједине у јединствен фронт пред којим се она не би могла спасити.

28 Углавном се то мишљење темељи на чињеници да је патријарх Гаврило замјењивао патријарха Никона у обављању дијела епископских надлежности у Москви за вријеме трајања епидемије куге. Никон никада није прихватио, нити је за то било потребе, патријарха Гаврила за свог саслужитеља са посебним правима у Москви. Сава Вуковић, *Српски јерарси од деветиої до двадесетїої века*, 99.

није прихватљива. Прво, Никон патријаршијском граматом из Вјазме, града у Московској области, опуномоћује Гаврила да рукополаже свештенике без права да им издаје грамате о рукоположењу. Зна се да је и сам Гаврило тражио писмено одобрење од патријарха Никона за рукополагање свештеника.²⁹ У грамати се не говори ни о каквом другом ангажману патријарха Гаврила. Граматом се Гаврилу не дозвољава својевољно чинодејство у Москви. Никон издавање грамата оставља за период када се он врати у Москву. Друго, он оставља могућност да они кандидати које је рукоположио Гаврило, по свом повратку у Москву, буду ускраћени за издавање грамате о рукоположењу, а самим тиме и свештеничког чина уколико то он при поновном испитивању кандидата буде проценио за потребно. На основу тога је видљиво да је стицајем несретних околности Гаврило доспио до тога да пружи духовну помоћ руском народу и Руској Цркви у невољи. Иако не можемо прихватити инсинуације о наводно Гавриловој могућности да постане руским патријархом, са сигурношћу можемо устврдити да је то био кључни моменат промјене односа руских власти према Гаврилу и прихватању његовог јерархијског чина и канонског положаја помјесне Цркве коју је још увијек с правом представљао.³⁰

Послије повратка Никоновог у Москву и Гавриловог одговорног обављања повјерене му дужности, за нашег патријарха су наступила повољније околности. Као што смо већ поменули, послије Никоновог повратка у Москву снажније се приступило спровођењу реформи у Руској Цркви. Наравно, отпор увођењу „новотарија“ по мишљењу традиционалиста био је очекиван.³¹ У покушају да добије потврду исправ-

29 Каптерев у томе види одсуство могућности другачијег тумачења тог подухвата, осим у смислу пружања неопходне помоћи братској помјесној Цркви. Н. Ф. Каптерев, „Приезд в Москву за милостыней сербских иерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI, XVII и в начале XVIII столетий“, *Прибавления к Творениям св. Отцов*, 1891, Ч. 48, кн. 2, с. 464–466; «Грамата руској патријарха Никона, којом је овластѣно срѣској патријарха Гаврила, да мјесто њега рукополаже свештѣники и ѣаконе». Стеван Димитријевић, *Одношаји ѣеѣских патријараха с Русијом у XVII веку. Прилози*. Бр. 6, 63.

30 Патријарх Максим (Скопљанац) изабран је и посвећен на катедру пећких патријараха 1655. године. Он је изабран тек када је из Русије бивши патријарх Гаврило „поручио да бирају новог патријарха“. Сава Вуковић, *Срѣски јерарси од девѣтој до двадесѣтој века*, 303.

31 Отпор спровођењу реформи је био очекиван. Оно чему се цар, патријарх Никон и стварни иницијатор спровођења реформи благовѣштењски свештеник Стефан Вонифатјевич свакако нису надали била је структура људи који су чинили главну групу противника. Били су то управо они људи који су до избора патријарха Никона сачињавали групацију која се интензивно залагала за започињање и спровођење реформи у Руској Цркви. Далибор Петровић, *Улоја патријарха Никона у живоју руске цркве XVII вијека*, Фоча 2010, докторска дисертација.

ност реформског рада и искључивања изгледних немира у држави, Никон је позвао у помоћ српског патријарха Гаврила и антиохијског патријарха Макарија. Они су јавно анатемисали одредбе које су читане окупљеном народу у храму, а које су присталице реформи на челу са патријархом Никоном означили као неисправне.³² У таквој прилици присутност патријарха Гаврила Никону је много значила. Значај се огледао у томе што је патријарх Гаврило потврђивао исправност Никонових поступака у реформаторском подухвату. Уствари, патријарх Гаврило и патријарх Макарије нису радили ништа друго него су јавно свједочили вјеру којом вјерују окупљеном народу. У том свједочењу они су изражавали противљење оним разликама које су постојале у спољњем изражавању православне вјере код Руса. Њихово присуство у Москви је управо због овога највише одговарало патријарху Никону – у условима када се он борио да предуприједи све изгледнији раскол у Цркви.³³ У тим турбулентним временима патријарх Гаврило је провео свој боравак у Русији. Искористио је близину цара и добре односе са патријархом Никоном да издејствује добијање одређене помоћи за Српску Цркву и повратак средстава која су му одузета приликом доласка у Русију. Поред тога, патријарх моли цара Алексеја да му додјели одежде, владичански жезал, митру и књиге како су се прије, од стране цареве, даривали други патријарси. Ова су средства, као и предмети која је навео, великодушно дата и вишеструко враћена од стране цара Алексеја.³⁴ Патријарх Макарије је раније добио дозволу

32 У Недељу православља, прве недеље Часног поста, марта мјесеца 1655. године, свечано је, уз саслужење патријараха Макарија и Гаврила у Успенском сабору, одслужена Света Литургија. Тада Никон пред окупљеним народом и племством држи проповијед усмјерену против икона тзв. француског стила. В. В. Шмидт, „Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов“, *Патриарх Никон. Труды*. Научное исследование, подготовка документов к изданию, составление и общая редакция В. В. Шмидт, Москва 2004, 508.

33 До раскола је дошло касније, после смјене патријарха Никона. Тада је постало јасно да патријарх Никон није био једина личност која се заузимала за спровођење реформи. Далибор Петровић, *Улога патријарха Никона у животној руске цркве XVII вијека*, Фоча, 2010. Докторска дисертација.

34 Из Русије је отишао после 5. фебруара 1656. године, када је последњи пут био примљен код цара Алексеја Михајловича. На овом пријему је добио отпусно писмо и значајну суму новца као отпремнину која се давала свим великим црквеним великодостојницима који су посјећивали Русију. Висина добијених материјалних средстава вјероватно је била одређена и жељом да се патријарху надокнади његов губитак при доласку у Русију, као и то што њему нису давани дарови који су по протоколу били предвиђени за даривање црквеним великодостојницима његовог ранга. Н. Ф. Каптерев, „Приезд в Москву за милостыней сербских иерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI, XVII и в начале XVIII столетий“, *Прибавления к Творениям св. Отцов*, 1891, Ч. 48, кн. 2, с. 468.

за одлазак из Русије, а патријарх Гаврило је извјесно задржан вријеме у Москви. Разлози његовог задржавања у Москви нису нам познати.³⁵ Тек после поновљене молбе да буде отпуштен из Русије, дозвољен му је одлазак. Имао је жељу да оде у Свету Земљу, али због познатих дешавања при његовом доласку у предјеле под турском управом, то му никада није успјело.³⁶

На основу свега што смо изложили о патријарховом боравку у Русији видљиво је да односи руских духовних и свјетовних власти од почетка његовог боравка нису били на завидном нивоу. Они су претрпјели значајну промјену на боље, при чему треба нагласити да су те промјене имале трајнији карактер. Односно, однос руских власти према Српској Цркви се промјенио у том смислу што су они прихватили њен канонски положај. Слиједећи томе, њихови међусобни контакти су уздигнути на виши ниво. Канонски положај Српске Цркве гарантовао је њеним великодостојницима, по руском државном протоколу, величанственији однос и пријем. Због тога је допринос патријарха Гаврила у промјени односа руских власти према њему, а тиме и према Српској Цркви, био изузетно значајан.

³⁵ Велика је вјероватноћа да су се руске власти руководиле изјавом патријарха Гаврила датом при доласку у Русију. У тој изјави он се изјаснио о жељи за доживотним останком у Русији. Нисмо сигурни да су руске свјетовне власти имали неке другачије планове са њим по питању његове замјене патријарха Никона на катедри руских патријараха. *Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией*. Том 8, СПб 1875, 382.

³⁶ Сава Вуковић, *Српски јерарси од деветиої до двадесетїої века*, 100.

Библиографија:

Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археологической комиссией. Том 8, СПб 1875.

Н. Ф. Каптерев, „Приезд в Москву за милостыней сербских иерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI. XVII и в начале XVIII столетий“, *Прибавления к Творениям св. Отцов*, 1891, ч. 48, кн. 2, с. 461–576 (1–я пагин.).

Далибор Петровић, *Свјетовна и духовна власт у Руској цркви XVI вијека*, Фоча 2007.

Далибор Петровић, *Улога патријарха Никона у животној руској цркви XVII вијека*, Фоча 2010 (докторска дисертација (рукопис)).

др Сава Вуковић, епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветијо до двадесетијо века*, Београд – Подгорица – Крагујевац 1996.

Стеван Димитријевић, „Одношаји пећских патријараха с Русијом у XVII веку“, *Глас Српске краљевске академије* LVII. Други разред, 37, Државна штампарија краљевине Србије, Београд 1900.

С. К. Севстьянова, *Эпистолярное наследие патриарха Никона. Переписка с современниками. Исследование и тексты*, Москва 2007.

В. В. Шмидт, *Патриарх Никон. Труды*. Научное исследование, подготовка документов к изданию, составление и общая редакция В. В. Шмидт. Москва 2004.

THE RELATION OF RUSSIAN SPIRITUAL AND SECULAR AUTHORITIES TO THE PATRIARCH OF PEĆ GAVRILO RAJIĆ

Dalibor Petrović

*St Basil of Ostrog Orthodox Theological Faculty
University of East Sarajevo*

Summary: *Patriarch Gavriilo left distinct impression on Russian secular and ecclesiastic dignitaries. On the basis of that positive impression, he managed to improve the position of the Serbian church before the Russian authorities in general. The fact that he was personally respected by Russian authorities probably led to a wrong impression about the results of his stay in Russia. Russians did respect him, but not more than they respected other patriarchs of that time. However, his decision to leave Russia, although he previously stated that he wants to settle there permanently, tells us that he could not fit into the Russian way of life. Specificity of relations among the Russian classes of that time was often an insurmountable obstacle for many immigrants in Russia. Apparently, he was not an exception.*

Keywords: *Patriarch Gavriilo, Authorities, Russia, Moscow, Patriarch Nikon, Emperor Alexei.*

КРАТАК ОСВРТ НА НЕКЕ АСПЕКТЕ СУМЕРСКЕ ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ (ПОРЕКЛО, ХРОНОЛОГИЈА, РЕЛИГИЈА, МИТОЛОГИЈА И ЕПИКА)

Петар В. Шеровић
Православни богословски
факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: Прва истински урбана људска култура настала је у југозападној Азији и то на просторима Месопотамије, тј. у Сумеру. Иако су Сумерци као народ нестали са историјске сцене негде почетком друге миленијума пре Христа, њихова цивилизација наставила је да живи и да се даље развија преко оних коју су ту цивилизацију усвојили – преко семитских народа Акађана и Аморићана, а пошто и осталих народа Месопотамије па и шире. Својом трансмисијом, како преко својеврсне симбиозе јудеохришћанске и јелинске мисли која је нашла свој најаушеничнији израз у ромејској хришћанској култури, а тако и преко изворних традиција јудаизма и ислама, сумерска цивилизација је уграђена у саме темеље савремене светске цивилизације.

Кључне речи: Месопотамија, Сумер, Сумерци, периодизација, релативна хронологија, апсолутна хронологија, историологија, историографија, космологија, теологија и пантеон, митологија, епика.

Увод

Колевка евромедитеранске, односно античке, а потом и европске јудеохришћанске цивилизације, налазила се на просторима југозападне Азије, централне и источне Мале Азије, као и североисточне Африке. Реч је о једном ширем региону у чијим оквирима су никле најстарије познате светске цивилизације (изузимајући области сличног значаја у долинама реке Инд на Индијском потконтиненту и Жуте реке на Далеком истоку којима се овде нећемо бавити). Ради се, пре свега, о међуречју Тигра и Еуфрата, односно о Месопотамији (грчки: Μεσopotamία, превод од староперсијског *Мијанрудан* – „Земља између двеју река“, или арамејског назива *Бетх-Нахрин* – „Кућа двеју ре-

ка“) као и о областима око доњег тока реке Нил. Нешто шире гледано, на великим просторима од Иранске висоравни на истоку, преко тзв. „Плодног полумесеца“ који се у широком луку пружа према Средоземном мору, па до Либијске пустиње на западу, а на северу преко данашње Анадолије до Црног мора, настају и, потом, нестају државе Сумераца, Еламићана, Акаћана, Аморићана, Касита, Асираца, Халдејаца, Хетита, Урарћана, Хурита и Арамејаца, древна јеврејска држава, области под управом Фенићана и Филистејаца, Персијско царство, а на тлу североисточне Африке готово за све то време траје грандиозна држава древног Египта.

На овим просторима, а пре свега на једном делу територије данашњег Курдистана – на висоравни Цармо, дошло је око 7000 година пре Христа до једне од најзначајнијих прекретница у историји људског рода коју је славни теоретичар Гордон Чајлд (Gordon Childe)¹ назвао „неолитском револуцијом“. Реч је о појави почетних фаза активног бањвања земљорадњом и сточарством што је, током времена, одсудно утицало на то да становништво овог дела света постепено пређе са номадског на седелачки начин живота. То је, са своје стране, био главни предуслов за настанак првих сталнијих сеоских, а затим и градских насеља у ширем региону југозападне Азије и Блиског истока, тј. првих облика градског, односно урбаног живота. Сам процес постепене урбанизације довешће до наглог убрзања цивилизацијског развојка целокупног људског друштва на овим просторима. Временом долази до појаве првих облика писане мисли – првих писаних израза изворних религијско-култних и уметничких осећања, првих написаних етичко-правних норми о уређењу односа између људи, као и до стварања изворних стилова и иконографија које се касније могу препознати у јудејској, јелинској, јелинистичкој, римској, ромејској (византијској) и западноевропској средњовековној књижевности, ликовној уметности и архитектури. Истовремено, овде су ударени и темељи модерних егзактних наука. Када се све то сабере на једно место, јасно је да се овде ради о првим, прецизно израженим и за каснија покољења брижљиво сачуваним изразима космогонија, теогонија, митова, епова, култних обреда, писама и законодавстава. Овде је, такође, реч и о најстаријем мозаику, о првим примерцима зидног сликарства, рељефа, скулптуре, о првом портрету; о првом стубу, ступцу, луку, калоти, првим монументалним храмовима, владарским палатама, библиотекама и утврђеним градовима; о првим видовима астрономије, математике, медицине и стоматологије...

¹ V. Gordon Childe, *The Dawn of European Civilization*, Paladin 1973.



Слика 1: Таблица од печене глине са сумерским клинастим писмом ; Слика 2: Сумерска верзија приче о Потопу (XIX–XVIII век пре Христа)

Може се слободно рећи да је прва истински урбана људска култура настала у југозападној Азији и то на просторима Месопотамије, тј. у Сумеру. Иако су Сумерци као народ нестали са историјске сцене негде почетком другог миленијума пре Христа, њихова цивилизација наставила је да живи и да се даље развија преко оних коју су ту цивилизацију усвојили – преко семитских народа Акађана и Аморићана, а потом и осталих народа Месопотамије па и шире. Својом трансмисијом, како преко својеврсне симбиозе јудеохришћанске и јелинске мисли која је нашла свој најаутентичнији израз у ромејској хришћанској култури, а тако и преко изворних традиција јудаизма и ислама, сумерска цивилизација је уграђена у саме темеље савремене светске цивилизације.

Проблем порекла Сумераца

Сасвим је извесно да су најстарији до сада пронађени писани споменици управо на сумерском језику, исписани сумерским пиктографским, а потом и клинастим писмом. Али ко су били Сумерци? Јесу ли они издаци неког древног, праисторијског стратума аутохтоног становништва саме Месопотамије, или су, пак, дошљаци – страни елемент на овоме тлу? Ако јесу дошљаци, онда одакле су дошли и када? У научним круговима су се развиле расправе о овом значајном проблему још шездесетих година XIX века када су, захваљујући напорима Етјен де Сарзек (Etienne de Sarzec) и Жил Опера (Jules Oppert), пр-

ви јаснији трагови сумерске цивилизације изашли на видело јавности. Међутим, може се слободно рећи да тај проблем ни данас још увек није у потпуности осветљен без обзира на резултате најновијих интердисциплинарних научних истраживања.

Пре свега, сама реч „Сумерци“ потиче од древног назива за јужни део Месопотамије, тј. данашњи јужни Ирак, који је *Сумер*, или тачније *Шумер*, а у клинастом писму најчешће је изведен знацима *КИ.ЕН.ГИ*. Још увек има извесних нејасноћа у вези са значењем *КИ.ЕН.ГИ*. Један број научника је мишљења да су *Шумер* и *Кенџи*, *шј. Кенџи(р)* две варијанте једне исте речи изражене коришћењем два различита сумерска дијалекта, *емеку* и *емесал*. Други, пак, сматрају да је *КИ.ЕН.ГИ* „сложени идеограм“ који означава „Земљу (*КИ*) господара (*ЕН*) трске (*ГИ*)“, тј. „Земљу бога ЕНКИ-ја“.² Извесно је да су на почетку историјске епохе три етничке групе живеле раме уз раме у овим областима и то: Сумерци, који су доминирали на крајњем југу од града Нипура па све до Персијског залива; Семити, који су преовлађивали у централној Месопотамији (у области познатој од око 2400. године пре Христа под именом *Акад*); и једна, по целом простору расејана, етничка мањина непознатог порекла која у науци и даље остаје без посебног назива. Са тачке гледишта савремене науке, разлике између три наведене компоненте првобитног становништва на тлу историјске Месопотамије нису ни политичке ни културне већ искључиво језичке. Све три групације делиле су једне те исте институције, исти начин свакодневног живота, иста знања и технологију при изради предмета за дневну употребу, иста веровања, исто уметничко наслеђе. Јеном речју, припадали су истој цивилизацији која је настала на крајњем југу и која се, с правом, приписује Сумерцима. Сходно томе, назив „Сумерци“ треба искључиво разумети као назнаку за *народ који љовори сумерским језиком*. Слично томе, Семити би били сви они који су се служили семитским дијалектом. Даље, да у древним текстовима нису ту и тамо уочавана нека чудна не-сумерска и не-семитска лична имена као и називи насеобина, ми не бисмо ни били свесни постојања оног трећег етничког елемента. Треба подвући и то да, са научног аспекта, не може бити речи о постојању било какве „сумерске расе“. Проучене лобање из сумерских гробова припадају или долихокефалном или брахикефалном типу и указују на мешавину тзв. јерменонидне и медитеранске расе, од којих ова друга донекле преовлађује.³

² Види Е. Sollberger, *Revue d'Assyriologie*, XLV (Paris 1951), стр. 114–115.

³ Упореди S. Langdon, *Excavations at Kish*, Paris 1924, стр. 115–125; *Ur Excavations I*, London 1927, стр. 214–240; *Ur Excavations II*, London 1934, стр. 400–407; *Sumer V*, 1949, стр. 103.

Потребно је нагласити да сумерски језик није налик ни на један од изумрлих или, пак, живих језика те да се, без обзира на релативно велику бројност сумерских писаних споменика, ипак не могу доносити дефинитивни закључци о самом пореклу Сумераца искључиво на основу анализа сачуваних текстова. Мора се, међутим, рећи да се у поменутим текстовима наилазило на податке који указују на то да су они на матичној територији своје развијене цивилизације, односно у Сумеру, „од самог стварања света“, а већина збивања на која указује сумерска митологија везана су за подручје великих река и мочвара што се свакако може протумачити као индикација да се ради о пределима јужне Месопотамије. С друге стране, индикативно је и то да постоје подаци који указују на чињеницу да су Сумерци сматрали да је порекло узгајања житарица и стоке везано за планинска подручја и да је један од њихових иначе бројних култова говорио о „Госпођи планини“ и божанству названом „Велика планина“.



Слика 3: Фигурина сумерског свештеника ; Слика 4: Седећа статуета сумерског великодостојника

Без улажења у дубљу расправу на ову тему, може се рећи да у савременој науци преовлађује претпоставка да Сумерци ипак потичу из области Кавказа или предела око Каспијског мора. За те просторе се и иначе сматра да су прапостојбина многих народа између којих су и прото-Хетити и Хурити који припадају тзв. „азијској групи“ становника Блиског истока. Сем Сумераца, прото-Хетита и Хурита, азијској етнич-

кој групи такође припадају и Еламићани за разлику од „семитске групе“ у коју спадају Акађани, Аморићани (Вавилонци и Асирци), Арамејци, Јевреји, Хананејци, Феничани и Арапи. Сматра се да се током петог миленијума пре Христа највећи број сумерских племена спустио прво до области данашње Јерменије, а затим даље, долинама Тигра и Еуфрата, према Месопотамији да би се, коначно, већина њих постепено сконцентрисала на самом југу међуречја. Потом је дошло до постепеног стапања Сумераца са староседелацким становништвом и семитском мањином на северу, да би на концу превагнули елементи оних који су тада били већина на овим просторима, а то су свакако били Сумерци.

Проблем хронологије

Питање одређивања апсолутне и релативне хронологије Блиског истока је посебан научни проблем у који овде свакако нећемо детаљно улазити. Пре него што ближе одредимо хронолошке оквири сумерске цивилизације ваља рећи неколико речи о методима за утврђивање старости налаза на археолошким локалитетима.

Најједноставније речено, датовање споменика, односно артефаката нађених приликом археолошких ископавања, ретко је лак, а најчешће тежак и веома сложен посао. Јасно је да је најлакше одредити старост оних споменика прошлости на којим постоји неки натпис какав би, рецимо, био: „Палата Хамурабија, Цара Вавилона“. Таквом предмету лако је одредити апсолутну старост, наравно под условом да нам је из неких других извора познато када је Хамураби владао. Ипак, налази ове врсте веома су ретки и највећи број пронађених објеката мора се датовати применом тзв. „релативне хронологије“ и то коришћењем неких других критеријума као што су, рецимо, типолошки метод (на основу облика артефаката, њихових димензија или стила) или метод стратиграфије.

Типологија је студија о облику артефаката, тј. предмета начињених људском делатношћу, а има за циљ класификацију типова и, затим, њихово међусобно упоређивање по одређеним категоријама. Сви примерци једне класе предмета, као што су рецимо ножеви, секире или керамичко посуђе, могу се по свом облику сврстати у одређене типове. Када се припреми једна таква типологија, онда је релативно једноставан посао описати даље примерке истих предмета узимајући као основу за свој рад већ препознате типове. Међусобно упоређивање типова служи за објашњавање развојног пута при изради артефаката. На тај начин се могу увидети и пратити варијације у њиховој функционалности или уметничкој вредности, као и промене у технологији израде.

Типологија се обично користи упоредо са другим изворима података као што је, рекосмо, стратиграфија, која је пре свега у служби хронолошког везивања пронађених артефаката, тј. одређивања временског раздобља у оквиру којег су та артефакта израђена и коришћена.

Стратиграфија је, најједноставније речено, слика геолошких или културних слојева која се открива сваком археологу приликом ископавања. Вертикални пресек земљишта открива читав низ наслага и слојева који показују геолошке (природне) и културне (трагови људског живота и становања) насlage акумулиране током векова и миленијума. У ранијим фазама коришћења стратиграфског метода у археологији, а у циљу хронолошког одређења пронађених артефаката, сматрало се да су предмети из нижих (дубљих) слојева увек старији од оних из виших (плићих). Међутим, брзо се схватило да дубина не може бити једини критеријум при датовању слојева. Ни у геолошкој (природној), ни у културној (вештачкој) стратиграфији, слојеви нису увек идеално хоризонтални нити су имуни на поремећаје разних врста. Уствари, у пракси су уочени многи поремећаји слојева који су настали накнадним укопавањем зидова, ровова, јама, гробова и слично, те је, стога, проучавање стратиграфије данас постало један врло сложен и деликатан посао. Овде се мора подвући да се стратиграфски метод углавном користи при одређивању већ поменуте релативне хронологије, тј. при одређивању који је културни слој старији а који млађи, а не при утврђивању тзв. апсолутне хронологије, тј. везивања слоја и свега онога што он садржи за тачно фиксиран датум у прошлости.

Дакле, приликом археолошких ископавања може се уочити да су, рецимо, остаци опека неких одређених димензија и/или керамичких ваза неког одређеног облика и украса доминантни на неким нивоима. Исто може да важи и за скулптуру одређеног стила или за примерке оружја одређеног типа и слично. Када се сви остаци таквих артефаката нађених у једном нивоу групишу, они чине тзв. „културни хоризонт“ или „културни слој“. Ако би се, даље, један такав „културни слој“ могао везати за неки натпис са „сигурним датумом“ или, пак, са неким артефактом или спомеником за који је на неки други начин одређена апсолутна старост, онда се цео „културни слој“ може лако сместити у оквиру неке временске скале. У случају да се такав однос не може успоставити, онда се чини све да се старост налаза одреди њиховим односом према сличним културним слојевима на другим локалитетима за које је датовање већ извршено са извесном сигурношћу.

У циљу утврђивања апсолутне хронологије прво су, као што је речено, коришћени писани извори и натписи који су били хронолошки фиксирани, те се материјал пронађен у слоју или некој целини (кућа,

гроб и слично) заједно са таквим писаним документима могао са доста сигурности везивати за датуме који су утврђени у самим текстовима. Оваквом начину датовања допринео је у великој мери проналазак спискова имена египатских фараона. Међутим, постало је јасно да се применом оваквог метода утврђивања апсолутне хронологије може отићи у прошлост само онолико колико такви и слични писани извори допуштају, тј. само до трећег миленијума пре Христа. Када је Месопотамија у питању значајно је споменути тзв. „листе сумерских краљева“ са којима, опет, није баш тако лако баратати јер се оне без неких прецизнијих хронолошких координата најчешће везују за број година владавине одређених краљева (нпр. „*седма година владавине Гудеје, краља Лагаша*“) или, пак, за неки догађај који се збио током владавине неког одређеног владара (нпр. „*онда када је освојен Ниџур*“).

Тек је релативно скоро дошло до примене таквих научних метода помоћу којих је проблем апсолутног хронолошког одређења целина и артефаката делимично решен. Реч је о методима које пружају савремене природне науке, а овде ћемо навести само неке од њих, тј. оне који су данас најчешће у примени.

Када је у питању датовање органских материја поменућемо метод C_{14} .^{*} Радиоактивни угљеник C_{14} је радиоактивни изотоп угљеника који се ствара утицајем космичког зрачења на атмосферу Земље. Спајањем са кисеоником ствара угљен диоксид (CO_2) чије је присуство веома распрострањено у земљиној атмосфери. Сва жива бића апсорбују C_{14} у истој пропорцији у односу на обичан угљеник C_{12} , а када биљка или животиња престане да живи тај процес престаје и долази до распадања овог радиоактивног изотопа. Протоком времена, у мртвим организмима се смањује количина C_{14} у односу на количину C_{12} и то по једној утврђеној константи. Такозвани „half-life“, односно време полураспада – количину времена која је потребна да се половина количине радиоактивног угљеника у мртвим организмима распадне, израчунао је 1949. године професор В. Ф. Либи (W. F. Libby) и том приликом понудио вредност од 5568 година са одступањем од +/- 30 година. Сходно томе, ако је позната пропорција радиоактивног угљеника у односу на обичан угљеник у узорку који се испитује, онда се може израчунати колико је времена прошло од момента наступања смрти дотичног организма. Уз добијени резултат ставља се скраћеница ВР („before present“, тј. „пре садашњости“), а по утврђеној конвенцији то одговара 1950. години након рођења Христовог. Треба подвући да су после Либија вршене корекције вредности полураспада те је данас опште прихваћена вредност 5730

^{*} Ознаке хемијских елемената ће се у овом тексту приказивати коришћењем општеприхваћеног стандарда, тј. коришћењем латиничног писма.

година +/- 30 година. Датуми претходно прорачунати по Либијевом систему исправљају се тако што се множе са 1,03.

Мора се рећи да поменути метод за израчунавање апсолутне хронологије има својих не малих недостатака. Тако постоје оправдане примедбе да ритам стварања радиоактивног угљеника C_{14} у атмосфери није увек био константан већ варијабилан. Такође је констатовано, и то методом дендрохронологије, да су датуми утврђени методом C_{14} нешто виши но што би, уствари, требало да буду. Данас се, стога, посебним методом „калибрације“ врше корекције датума добијених путем метода C_{14} . Исто тако, утврђено је да метод C_{14} неоспорно даје изврсне резултате када су у питању датуми из даљих епоха праисторије где су извесна хронолошка одступања без неког већег значаја. Када је реч о протоисторијским и историјским периодима, чија поједина раздобља не трају дуже од неколико стотина, а највише пар хиљада година, онда свако, па и оно најмање, временско одступање може знатно да поремети целу хронолошку слику одређеног периода.

Када се ради о датовању неорганских материја задржаћемо се овом приликом само на методу термолуминисценције. Датовање помоћу метода термолуминисценције се користи при утврђивању старости керамичког посуђа. Познато је да одређени минерали у глини имају и задржавају у себи енергију посредством нуклеарне радијације, а уран и тор су главни извори радијације у глини која се користи за израду керамичког посуђа. Протоком времена повећава се и количина садржане енергије, а она се може ослободити излагањем узорка топлоти. Применом једне такве процедуре долази до ослобађања светлости и топлоте, тј. појаве која се назива термолуминисценција. Та процедура се обавља у лабораторијским условима тако што се измрвљени узорак керамичке посуде излаже топлоти, а затим количина емитоване светлости мери и упоређује са количином коју емитују други извори који се изољују при поновном грејању истог узорка на 500 степени Целзијусове скале. Акумулација енергије у узорку се израчунава тако што се одреди степен радијације који је потребан да би се добио утврђени ниво термолуминисценције. То се чини излагањем узорка утицају јаког извора радијације.⁴

Комбиновањем разних научних метода од којих су неки горе поменути могла би се, уз извесне варијације на северу и југу ове велике

4 О питањима везаним за датовање органских и неорганских материја види: C. Renfrew, *Before Civilisation*, London: Jonathan Cape 1973; B. Bannister, *Dendrochronology*, Brothwell and Higgs 1969; E. T. Hall, *Dating Pottery by Thermoluminescence*, Brothwell and Higgs 1969; British Academy, *The Impact of Natural Sciences on Archeology*, London: British Academy 1970.

географске области, предложити следећа хронологија оног раздобља древне Месопотамије који нас овде занима⁵ – подразумева се да сви предложени датуми припадају ери пре рођења Христовог и да нису апсолутни већ, са мањим одступањима, апроксимативни:

– **Прото-историјски период** као период припреме општих услова за настанак сумерске цивилизације (5000–3400), са културама Хасуна-Самара, Ал-Обеид и рани Урук

– **Период прото-писмености** као донекле издвојена, млађа, фаза протоисторијског периода и најранија фаза сумерске цивилизације (3400–2900), са културама средњи Урук (период прото-писмености А, 3400–3300), позни Урук (период прото-писмености Б, 3300–3100) и Џемдет Наср (периоди прото-писмености Ц и Д, 3100–2900)

– **Ранодинастички период** као развијена фаза Сумера (око 2900–2370) са потпериодима: ранодинастички I (2900–2750), ранодинастички II (2750–2600), ранодинастички IIIa (2600–2500), ранодинастички IIIb (2500–2400)

– **Акадско царство** као први значајнији продор Семита на просторе Месопотамије (2370–2220)

– **Владавина Гута** (2220–2120)

– **III династија Ура или „нео-сумерски“ период** као „ренесанса“ сумерске државе (2120–2000)

– **Исин и Ларса период** као фаза дефинитивног распада сумерске државе и стварања самосталних државица (2017–1760)

Ради бољег увида у хронолошке координате древне Месопотамије и суседних области на Блиском истоку напоменућемо и неке од важнијих историјских фаза које су уследиле након горе наведених и то закључно са освајањима Александра Великог:

– **Старовавилонско царство** (1894–1595) са Хамурабијем (1792–1750) као најпознатијим владарем

– **Продор Аморићана** (око 1850)

– **Владавина Касита у централној и јужној Месопотамији** (1585–1160)

– **Стварање државе Хурита у Сирији** (око 1500)

– **Староасирска држава** (1390–934)

– **Досељавање Израиљаца у „Земљу Израиља“** (око 1250)

⁵ Веома корисна публикација на ову тему јесте: *Chronologies in Old World Archaeology*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1965.

- **Филистејци оснивају своје градове** (око 1200)
- **Развој феничанских градова** (око 1100)
- **Стварање израиљског царства** (Саул 1020–1004; Давид 1004–965; Соломон 965–928)
- **Доба подељеног царства** (Израел 928–722; Јудеја 928–586)
- **Средњоасирска држава** (933–746)
- **Новоасирска држава** (745–609; Асирци освајају Самарију 722)
- **Нововавилонска држава Халдејаца** (650–539; Навуходоносор II /605–562/ осваја Јерусалим 586. и одводи јеврејско становништво у „Вавилонско ропство“)
- **Персијанци освајају Асирију, Вавилон и Палестину** (539)
- **Освајања Александра Великог** (331–323)

Сумерска религија

(I) Ойшће одреднице

Без обзира на загонетно порекло Сумераца, може се ипак рећи да је њихова цивилизација изникла управо из недара праисторијске Месопотамије јер је била слика и прилика једног конзервативног сеоског друштва за које знамо да је чинило кичмени стуб древног Ирака. Њихова цивилизација била је, дакле, права „месопотамска“ како по своме пореклу тако и по својој суштини. Управо због тога је надживела нестанак самих Сумераца са историјске сцене око 2000. године пре Христа и то на тај начин што су је готово у потпуности усвојили Аморићани, Касити, Асирци и Халдејци који су, потом, владали истим областима и нешто шире. То нарочито важи када је у питању религија – сумерске богове обожавали су више од три хиљаде година прво сами Сумерци, а потом, уз мање модификације и прилагођавања, и бројни семитски народи након њих. Више од три хиљаде година сумерске религијске представе играле су одлучујућу улогу у јавном и приватном животу становништва Месопотамије оставивши снажан печат на готово све аспекте његовог свакодневног живота.

Може се слободно рећи да ни једно древно друштво није у тако великој мери придавало значај религији, нити је религија била у тој мери уткана у живот како целог друштва тако и сваког појединаца у њему, као што је то био случај у древној Месопотамији. Сумерско друштво почивало је на изражено теократским основама јер је и настало и остало искључиво у орбити институције храма и свештенства, а то је свакако морало имати далекосежни значај на сва потоња збивања. У том смислу довољно је бити свестан чињенице да је становништво

древне Месопотамије одвајкада сматрало да је земља на којој живе, дакле све што живи и постоји у њој и на њој, под искључивом влашћу богова. И најмоћнији асирски владари, чије се царство у једном тренутку простирало од реке Нил па све до Каспијског мора, одувек су себе сматрали само смерним слугама бога Ашура, а таква слика о њима била је доминантна и у очима њихових бројних поданика.



Слика 5: Сумерска ситна пластика – идоли

Наша сазнања о религијским идејама и представама древних Месопотамаца ослањају се једним својим делом на ликовне представе са фигурина, амулета, рељефа, печата и слично. Од велике важности у том смислу је и начин сахрањивања покојника, као и начин подизања и опремања храмова, али од одсудног значаја су свакако подаци које налазимо у пронађеним, сређеним и преведеним сумерским, акадским, асирским и вавилонским текстовима разноврсног садржаја. Овде се ради пре свега о епским причама, митовима, описима ритуала, химнама боговима, призивима божанстава, молитвама, списковима богова, текстовима из области законодавства, као и о разним учењима, пословицама и слично. Најважнији извори тих текстова, који су углавном исписани на плочицама од печене глине, јесу свештена библиотека града Нипура (који је важио за верски центар Сумера), као и дворске и храмовске библиотеке Асура и Ниниве. Старост самих текстова креће се од краја трећег миленијума па све до последњих векова пре Христа, али се са доста сигурности може претпоставити да је у њима забележено и усмено предање из старијег – ранодинастичког перио-

да (2900–2400), па чак и из ранијих фаза што се види из митолошких представа на цилиндричним печатима и скулптурама које потичу још из периода прото-писмености (3400–2900).



Слика 6: Отисак цилиндричног печата

(II) Космоџонија

Најједноставније речено, сумерски свештеник, који је истовремено био и теолог и пророк и мудрац и просветитељ, видео је небо и земљу као главне елементе света, односно космоса. Тако је за космос коришћен термин *ан-ки* који је представљао сложеницу са значењем „небо-земља“. Простор између неба и земље заузимао је *лил* – термин који се, у зависности од контекста, може превести као ваздух, ветар, дах или, пак, дух – те је, уствари, *лил* био онај елемент који је раздвајао, али и спајао небо и земљу.⁶ Из *лил*-а су настала небеска тела – сунце, месец, планете и звезде – која су садржала један само њима својствен квалитет, а то је светлост. Око земље равне као плоча, чврстог небеског свода калотастог облика и *лил*-а између њих, распростирало се тзв. „исконско море“ из којег су сви основни елементи света и настали. Након раздвајања неба и земље и стварања светлећих небеских тела створене су биљке, животиње и људска бића. Космос стварају, њиме управљају и одржавају га у постојању моћна, антропоморфна, невидљива и бесмртна бића, тј. богови, и то према унапред датим и сасвим одређеним божанским законима и правилима деловања који су називани *ме*. Њихов међусобни однос је строго хијерархијски, а у

⁶ S. N. Kramer, *The Sumerians*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1963, стр. 112–113.

рукама индивидуалних чланова пантеона је судбина свега што постоји почевши од четири велике области (царстава) космоса које чине небо, земља, море и ваздух, па преко сунца, месеца и звезда као небеских тела, све до река, планина, равница, канала, дрвећа, обрадивих поља, пијука и плуга, градова и свих градских (тј. државних) установа и служби. Када се ради о самом процесу стварања света, сумерски теолози су развили учење које је, може се рећи, прерасло у догму међу представницима готово свих потоњих цивилизација и религија на Блиском истоку, а ради се о стваралачкој сили *свешће речи* и значају *имена*. Тако је за настанак било чега што постоји било сасвим довољно да божанства приликом стварања само изговоре *реч* и *именују* створено.

(III) Теоџонија и џанџеон

Сумерски богови били су у потпуности антропоморфни, како по свом изгледу тако и по карактеру. Баш као и људи и они су снивали, ковали планове и делали; рађали су се, женили, множили, јели и пили. Били су подложни свим страстима и слабостима који су иначе карактеристичне за створеног човека. Ипак, били су углавном истинољубиви и правдољубиви, али људима није баш увек било лако да разумеју праве мотиве за неке од њихових активности. Сматрало се да обитавају на „планини неба и земље, тамо где се сунце рађа“, ⁷ а најзначајнији међу њима имали су у сумерским градовима своје „куће“ у виду монументалних храмова који су доминирали над околином пошто су били изграђени на високим вештачки насутим подножјима (*зиџураџима*).



Слика 7: Храм са зигуратом из Ура

⁷ *Иџо*, стр. 119.

Најкасније до средине трећег миленијума искристалисало се на стотине имена сумерских божанстава, а то се може потврдити идентификацијом њихових имена на глиненим плочицама које су носиле текстове молитви, химни величања, жртвених служби и слично. На основу тих текстова могло се утврдити да су главни сумерски верски центри – Ериду, Нипур и Шурупак – од најстаријих времена свог постојања у том својству, имали своје космогоније и теогоније које су се по неким специфичностима донекле разликовале једне од других. Од политичке превласти и утицаја појединог верског центра на остале сумерске градове зависило је и ширење одговарајућих идеја и веровања. Ипак, многи од елемената су заједнички свим варијантама сумерске теогоније те су, на основу тога, стручњаци ипак били у могућности да понуде њену приближну реконструкцију. Тако је, рецимо, владарка исконског мора била „Велика прамајка која роди све богове“, богиња Наму, која је створила господара неба, бога Ана или Ануа, и владарку земље богињу Ки (сумерски појам небо-земља = *ан-ки* по именима поменутих божанстава). Ан и Ки су родили Енлила, господара ваздуха, који је раздвојио небо од земље, тј. онога који служи као спона између неба и земље. Енлил је творац бога месеца познатог у сумерској традицији као Нана, а у семитској као Син. Нана је, са своје стране, родио бога сунца Утуа, а кћи му је била богиња плодности, љубави и рата Инана, или Иштар у семитској традицији. Ту је био и Енки, син богиње Наму, поштован као господар слатких вода, река, канала и као бог мудрости и „Велики учитељ“ – заштитник уметности и занатства, књижевности, науке и чаробњаштва.

(IV) Главна божанства

Четири најважнија божанства сумерског пантеона, који су истовремено и стваралачка божанства, били су господар неба Ан, господар ваздуха Енлил, господар вода Енки и велика богиња-мајка и владарка земље Ки, позната и као Нинхурсаг.

Ан – сматра се да је Ан, као господар неба, био поштован као врховни бог сумерског пантеона током ранијих фаза сумерске цивилизације, односно све до око 2500. године пре Христа.⁸ Заједно са богињом Ки, тј. Нинхурсаг, важио је за претка већине осталих богова иако се понегде наводи да му је и жена и мајка била Наму, „Велика мајка“ и „Владарка исконског мора“.⁹ Његов главни храм („кућа“)

⁸ *Истѿо*, стр. 118.

⁹ S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Harper & Brothers, New York, 1961, стр. 114.

био је у граду Уруку, а заједно са Енлилом одређивао је боговима, богињама и владарима њихове области утицаја на земљи. Енки му додељује почасно место за трпезом богова у светом граду Нипуру приликом прославе изградње свога новог дома у граду Еридуу. Након великог потопа Ан и Енлил чине бесмртним јединог преживелог међу људима, *Ушнайишшима*.¹⁰

Енлил – као господар ваздуха (*ен*=господар, *лил*=ваздух, ветар, дах, дух), уживао је улогу најдоминантнијег божанства у целом Сумеру након што је Ан изгубио свој примат и потпуно се повукао у анонимност живота на небу. Његову персонификацију врховног божанства потпуно је преузео бог Мардук током доминације града Вавилона. У бројним текстовима везаним за мит, ритуал, призиве, молитве и слично Енлил је познат као „Отац богова“, „Господар неба и земље“, „Цар царева“, „Господар свих земаља“.¹¹ Његова главна „палата“ (храм) важила је за најсветије место у граду Нипуру, иначе верском центру целог Сумера, и носила је име *Екур*. Без Енлиловог благослова није се могао саградити нити један град, ниједан владар се није могао уздићи на престо, нити би без њега ико могао достићи достојанство првосвештеника:

*Без Енлила, Велике ѿланине,
Ниједан град не би био саграђен нишпи би иједно насеље било основано,
Не би било шшала, не би било сшада оваца,
Ниједан краљ не би се узвисио, ниједан првосвештеник не би се родио...*¹²

Уз то, Енлил је виђен и као благонаклоно и благотворно божанство које даје дах живота свему што је живо, које чини да дан осване, који је милостив према човеку, под чијим утицајем расту биљке из семена, који обезбеђује изобиље и сваки напредак:

*Без Енлила, Велике ѿланине ...
Реке се не би изливале и не би било ѿлнои шла,
Рибе у мору не би се мресшиле,
Пшшце небеске не би на земљи свијале своја шнезда,
Облаци небески не би земљу влажили,*

¹⁰ *Исшо*, стр. 63 и 98.

¹¹ S. N. Kramer, *The Sumerians*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1963, стр. 119.

¹² Превод „Химне Енлилу“ са енглеског језика из књиге S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, New York, 1959, стр. 93.

*Биљке и шраве, које су слава равнице, не би расле,
Усеви и ђашњаци били би јалови,
А на дрвећу не би било ни цветица ни плода ...*¹³

Енки – син владарке исконског мора – богиње Наму. Није важио за господара земље на шта би, евентуално, указивао превод његовог имена (*ен*=господар, *ки*=земља), већ је био господар вода, мушког семена (стварања и плодности) и мудрости. Семити су га називали именом Еа – сумерско име које би у преводу значило „Кућа (храм) вода“. Сматрало се да поседује све квалитете ове течности која живот даје: свеprisутност, моћ очишћења и плодности (као господар слатких вода – извора, бунара и канала, без којих би земља остала необрадива и неплодна). Исто тако, био је често непредвидив и деструктиван као што то и вода може понекада бити. Енки је био заштитник града Еридуа. Као господар мудрости и „Велики учитељ“ важио је за заштитника уметности, заната, науке, књижевности и чаробњаштва. Придавана му је и веома значајна улога чувара већ поменутих божанских закона и правила деловања који су називани *ме*, те је, тако, виђен као „Велики надзорник“ и организатор функционисања целокупног света који је, иначе, створио Енлил.¹⁴



Слика 8: Енки излази из воде, отисак цилиндричног печата

Ки – владарка земље („Мајка земља“), позната и као богиња-мајка Нинхурсаг („Госпођа планина“), Нинмах („Узвишена госпођа“) и Нинту („Госпођа која рађа“), важила је за мајку свих богова и живих бића, односно за једно од четири главна, стваралачка божанства. Сјединивши

¹³ Исџо, стр. 93–94.

¹⁴ S. N. Kramer, *The Sumerians*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1963, стр. 122.

се са Ан(у)ом рађа Енлила, али је он, поставши од сина њен супружник, одваја од Ана и одводи са собом. Заједно са Енлилом, а уз помоћ Енкија, ствара биљни и животињски свет на земљи, па и самог човека.¹⁵

(V) *Седморо који одређују судбину*

Три важна астрална божанства – господар месеца Нана (семитски Син), господар сунца Уту (семитски Шамаш), и кћи господара месеца Инана (семитска Иштар) – заједно са четири главна божанства (Ан, Енлил, Енки и Нингурсаг) чине групу од седам божанстава иначе познату у сумерској традицији као божанства „која одређују судбину“.

Нана или Син – бог месеца, рођен је као плод Енлилове насилне обљубе лепе Нинлил, кћери старог сумерског божанства земљорадње и заштитнице града Урука – богиње Нин-Шебаргуну, и њеног супружника, бога амбара, Хајаа.¹⁶ Био је поштован као главно божанство града Ура, а то достојанство је добио на дар од Ана и Енлила.¹⁷ Нана плови небом у малом чамцу називаном *џуфа* који је био сачињен од плетене трске везане катраном. Тако је, једном приликом, отпловио до светог града Нипура зауставивши се успут у пет градова. У Нипуру је богато даривао Енлила преклињући га да својим благословом обезбеди граду Уру сваки напредак и заштиту од великих поплава.¹⁸ Заједно са „Великом госпођом“, богињом Нингал (која је била кћи Енкија и „Госпође чисте трске“, богиње Нин-Гикуга), рађа Утуа и Инану.¹⁹ Сваког месеца одлази у „Доњи свет“ где одлучује о судбинама мртвих. Нана је за свог смртног представника на земљи поставио краља Ур Намуа, оснивача чувене III династије Ура.²⁰

Уту или Шамаш – бог сунца и правде којег су родили Нана и Нингал. На крају сваког дана он одлази у „Доњи свет“ залазећи иза „Западне планине“, а наредног јутра излази над „Источном планином“. Док је у „Доњем свету“ одлучује о судбинама мртвих или, пак, леже да се одмори и преспава ноћ.²¹ На иконографским представама обично је приказиван са ватреним зрацима који му избијају из рамена, а

¹⁵ *Исџо*, стр. 122.

¹⁶ *Исџо*, стр. 146–147.

¹⁷ *Исџо*, стр. 83–84.

¹⁸ S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Harper & Brothers, New York, 1961, стр. 47–49.

¹⁹ D. Wolkstein and S. N. Kramer, *Inanna: Queen of Heaven and Earth*, Harper & Row, NY 1983, стр. 30–34.

²⁰ S. N. Kramer, *The Sumerians*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1963, стр. 84.

²¹ *Исџо*, стр. 132, 135.

у рукама носи нож. Поштујући наређења Енкија он призива воду из земље како би се наводњавао *Дилмун*, односно рајски врт, или „Земљу живих“, тј. „место одакле сунце излази“.²² Познат је и као владар *Дилмуна*. У „Епу о Гилгамешу“ *Гилгамеш* и *Енкиду* налазе свог заштитника управо у личности Утуа, јер им у критичним ситуацијама обојици пристиже у помоћ.

Инана или Иштар – кћи бога месеца Нане и Нингал (сестре близнакиње бога сунца Утуа). Кроз све периоде месопотамске цивилизације важила је за најважније, тј. најпоштованије женско божанство, а њено сумерско име (Инана) највероватније потиче од назива Нин-Ана („Госпођа неба“ или „Владарка неба“). Њен акадски, тј. семитски назив је Иштар са својим панданима у личностима хананејске богиње Аштарте и египатске богиње Изиде. Као амбициозна богиња плодности, љубави и рата, вечерња и јутарња звезда (планета Венера), богиња месеца и слично била је главни заштитник града Урука у којем је, својевремено, живео и *Гилгамеш* – јунак чувеног сумерског епа. Велико поштовање уживала је и у градовима Кишу и Уру где су, такође, постојали њени храмови. Инана је била и „Краљица звери“, а њена света животиња био је лав. Иконографски је најчешће приказивана као наоружана крилата ратница са звезданим ореолом и рогатом круном на глави, а њени симболи су најчешће звезда и/или розета.



Слика 9: Представа богиње Инане (семитске Иштар) у рељефу

²² *Исшо*, стр. 148.

Уз четири главна божанства (Ан, Енлил, Енки и Нингурсаг) и три важна астрална божанства (Нана/Син, Уту и Инана/Иштар), тј. седморо „који одређују судбину“, овде ћемо само поменути и тзв. педесет „великих богова“ који нигде нису појединачно именовани, али који се по свој прилици могу идентификовати са тзв. Ануанкима, тј. децом господара неба Ана.²³ Из древних текстова је позната и група минорних, такође за сада анонимних, божанстава позната под називом Игиги.²⁴

Сумерска митологија и епика

(I) Ойишје огреднице

Пронађено је и сачувано на хиљаде глинених плочица са записима бројних сумерских митова и епова који на разним древним месопотамским језицима, у разним верзијама и са разним именима говоре о истим божанствима, полубожанствима, херојима и демонима. Најчешће су те плочице проналажене у прилично оштећеном стању, али је њихова бројност толико велика да су се из разних фрагмената истих митова нађених на разним локацијама могле саставити повезане целине. Не велики број научника је учествовао у овом грандиозном подухвату, а као нарочито заслужне за тај стрпљиви и мукотрпан рад требало би споменути Франсоа Тиро-Данжена (François Thureau-Dangin), Антона Деимела (Anton Deimel), Едуара Кијера (Edwar Chiera) и, свакако, Самјуела Ноу Крамера (Samuel Noah Kramer). Само постојање овако великог броја плочица са митолошко-епским садржајем објашњава се преписивачком традицијом у древној Месопотамији као и праксом да се у школама за писаре, при храмовима, преписују текстови митова.

Уопштено говорећи може се рећи да се у сумерској митологији и епици обрађују три основне теме или мотива и то: а) стварање света, уређење света и стварање човека; б) „Велики потоп“; в) силазак у „Доњи свет“, тј. свет мртвих. У свим варијантама текстова на ове теме уочљиви су садржаји који се касније, на изврстан начин, понављају преламајући се преко млађих књижевних и митолошко/епских традиција на Блиском истоку и у Егеји. То свакако важи и за старојеврејске, односно старозаветне књижевне текстове на тему стварања и потопа, као и за старогрчке списе који, кроз митолошке приче о Персефони као и о Орфеју и Еуридики, на веома сличан начин обрађују мотив силаска у „Доњи свет“.

²³ *Исџо*, стр. 123.

²⁴ *Исџо*, стр. 123.

(II) Стварање свешта, уређење свешта и стварање човека

Иако је у одељцима о сумерској космогонији и теогонији већ нешто речено о овим темама ми ћемо их ипак и овде поменути и то кроз неке сасвим конкретне митове. Тако је, рецимо, у миту „Енлил и стварање пијука“ дат један од описа стварања света где се, као и на другим местима, „Отац богова“, „Цар неба и земље“, „Цар царева“ и „Господар свих земаља“, тј. Енлил, приказује као бог који је раздвојио небо од земље, чијом наредбом је из земље изникло „земаљско семење“, који је створио „све што је потребно“ укључујући ту и пијук коју је, потом, даровао на коришћење „црноглавима“, односно Сумерцима. У миту „Лето и зима“ Енлил је опет тај који ствара сво дрвеће, плодове и житарице и омогућује плодност земљи и просперитет свега и свима. Именовао је „зиму“ за главног „земљорадника богова“ и дао јој власт над водама и свим оним што из земље израста.²⁵

Из митова о уређењу већ створеног света сазнајемо да су Енлил и Енки (бог мудрости и господар вода) наредили другостепеним божанствима да саграде градове, подигну храмове, штале и житнице и то пре него што ће бити створен сам човек. Човек је, пак, створен због тога што су се богови живећи у сваком изобиљу често опијали и тако занемаривали своје дужности, те им је био потребан неко ко би производио и приносио им њихове бројне потрепштине. У том смислу, Енки је овластио Наму (мајку свих богова) и богињу рађања Нинми да уз помоћ разних божанстава створе човека и то од иловаче која је узета из неког мрачног понора. Тако је на почетку створено шест врста људи од којих се само за две зна какве су: једна је жена нероткиња, а друга је евнух за кога се каже да му је дужност да двори владара. Интересантно је да је Енки, према истом казивању, створио и једно људско биће слабог тела и ума па је тражио од богиње Нинми да она то некако исправи. Показало се да јој то није пошло за руком, па је укорила Енкија што је створио тако јадно биће. За Енкија се, између осталог, такође зна да је у једном тренутку обишао сву земљу како би „утврдио судбине“ свега што је на њој, тј. завео ред, јер је био чувар божанских закона и правила деловања који су називани *ме* (о чему је већ било речи).

Енки је главни учесник и приче о рајској земљи „на истоку“ – *Дилмуну*, „Земљи живих“ која је била „чиста“ и „светла“ и која није познавала ни болест ни смрт. Ипак, у њој није било свеже воде која је тако важна за сав живи свет те је Енки, стога, наредио Уту (богу сунца) да је напуни водом из извора земаљских. *Дилмун* се тако претворио у

25 S. N. Kramer, *The Sumerians*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1963, стр. 147. Види такође G. Roux, *Ancient Iraq*, Penguin Books 1969, стр. 92.

божански врт са цветним ливадама и зеленим дрвећем бременитим свакојаким воћним плодовима. Нинхурсаг („Велика богиња-мајка“) је овде створила осам биљака чије је плодове јео радознали Енки како би видео каквог су укуса. Разљућена Нинхурсаг баца проклетство смрти на Енкија и овај одмах почиње да оболева и то тако што му болест захвата осам органа. У крајњем расплету ове драме умилоствљена Нинхурсаг рађа осам лековитих божанстава (по једно божанство за сваки оболели орган) и тако исцељује Енкија.

Иако је у овом миту реч о рајском врту у којем бораве божанства а не људи, у њему је много сличности са библијском причом о Едемском врту који се такође налазио негде „на истоку“ где „никоше из земље свакојака дрвета за гледање и добра за јело“ (1 Мој. 2, 9) и где „вода тецјаше из Едема натапајући врт“ (1 Мој. 2, 10). Свакако најинтересантнија паралела између два списка је у вези са библијским описом стварања Еве, која је „мати свијема живима“ (1 Мој. 3, 20), тј. „она која живот даје“, и то „од ребра које узме Адаму“ (1 Мој. 2, 22). Зашто баш од ребра, а не неког другог Адамовог органа? Ако се дозволи и узме у обзир једна иначе сасвим прихватљива претпоставка да су текстописци сумерског мита и старозаветног казивања о Постању користили неки заједнички праузор, онда цела ствар постаје прилично јасна. Наиме, сумерска реч за ребро јесте *ши*, а богиња коју је Нинхурсаг родила за излечење Енкијевог ребра носила је име Нин-Ти, што на сумерском језику значи „Госпођа ребра“. Пошто сумерска реч *ши* такође значи и „који живот даје“ онда име Нин-Ти може значити и „Госпођа ребра“ и „Госпођа која животи даје“ што је, као што је већ речено, старојеврејско значење имена Ева.²⁶

(III) *Пошой и Ей о Гилјамешу*

Прича о великом потопу који је послат као божанска казна за сагрешења људског рода вероватно је једна од најпознатијих у целом свету, а помиње се, наравно, и у библијском старозаветном спису. Потоп се спомиње и у можда најчувенијем сумерском спеву – *Еју о Гилјамешу*, где је описано трагање овог јунака за бесмртношћу.

Гилјамеш је био краљ града Урука и према Списку сумерских краљева био би пети краљ прве династије Урука (око 3500. пре Христа). Према спеву, *Гилјамеш* је у себи имао две трећине божанског и једну трећину човечанског пошто му је отац био бог Лугалбанда, а мајка свештеница *Нинсун*. Био је физички снажан, али се показао као лош

²⁶ S. N. Kramer, *Mythology of Sumer and Akkad*, Mythologies of the Ancient World, Doubleday and Company Inc., New York 1961, стр. 102–103.

владар који је тлачио народ кулуком ради одржавања градских бедема и који је проводио своје дане углавном заводећи жене. Посебно је био омрзнут зато што је полагао право на прву брачну ноћ са сваком невестом у граду. Угњетени народ је стога затражио помоћ од бога који им излазе у сусрет тиме што у дивљини стварају дугодлаког и дугокосог *Енкидуа* који живи, једе и пије са животињама. *Енкидуа* примећује неки ловац док је овај дивљи човек ослобађао у замке уловљене животиње. Како би му одвукао пажњу од својих замки, ловац приводи *Енкидуу* једну блудницу из Инаниног храма у Уруку која га, поред осталог, подучава и цивилизованом животу људи због чега га убрзо напуштају све животиње. Блудница му такође прича и о великој снази *Гилгамеша* и изазива у њему жељу да одмери своју снагу са његовом. *Гилгамеш* и *Енкиду* се сусрећу у двобоју из којег *Гилгамеш* излази као победник стекавши тиме *Енкидуово* дубоко поштовање и пријатељство.

Гилгамеш и *Енкиду* потом крећу у велике авантуре и борбе са чудовиштима и тиме привлаче пажњу Инане, велике богиње љубави, која почиње да жуди за *Гилгамешом*. Он је, међутим, веома грубо одбија и тиме навлачи на себе њен гнев. На Инанин захтев богови шаљу „небеског бика“ да убије *Гилгамеша*, али га *Енкиду* хвата за роге и ломи му врат. Разљућени богови шаљу тешку болест на *Енкидуа* и он умире на велику жалост *Гилгамеша* који потом схвата да је и сам смртан и да и њега, као и све остале, очекује смрт.

У потрази са бесмртношћу *Гилгамеш* креће у потрагу за *Ушнаишшимом* који је једино људско биће коме су богови подарили вечни живот. Прешавши „реку смрти“ *Гилгамеш* налази *Ушнаишшима* који му прича причу о великом потопу и о томе како га је преживео. Испричао му је да су се богови, а нарочито Енлил, силно наљутили на људски род и одлучили да га униште потопом. Њему је тај план ипак дојавио Енки и упозорио га да сагради пловило како би спасао себе, своју породицу, пријатеље, занатлије, злато и животиње. Послушао је савет и саградио велики брод:

... укрцао сам своје злато и сребро, своју породицу и рогбину, животињама сребро и дивље животиње, као и све занатлије. Потом сам и сам ушао у брод и зашворио за собом врата...

... у цик зоре појавио се црни облак; у њему је урлао Агад, а Нергал и Инурта су предводили напад...

... све је обузела пана и браћа браћа више није могао видети. Чак и синановници неба више нису могли препознати једни друге. И сами богови су се уклањали постојања и зрчили од страха...

... шесті дана и шесті ноћи дували су ветрови, а вода пошайала. Олуја је покорила сву земљу, а онда је седмој дана ветар престиао да дува и вода да надире као војска моћних рајника. Море се умирило, ветар је утихнуо...

... посмајрао сам море, ослушкивао тишину његовој іласа и тишину људској рода који је сав био претворен у блаш...

... седмој дана сам пустио јолубицу али се вратила на брод пошто није имала иде да се спусти...

... посмајрао сам учину и у даљини приметити којно; брод је доловио до Нитирске јоре и ту се насукао...²⁷

Ушнаиштим се потом искрцао на копно и одмах учинио жртву боговима. Енлил је осетио велику грижу савести и из захвалности Ушнаиштиму што је ипак спасао људски род даровао њему и његовој жени бесмртност али само у виду вечног живота у Дилмуну.

У наставку пева Ушнаиштим и његова жена откривају Гилгамешу место где ће наћи биљку, тј. „цвет живота“, који би га сваки пут кад га окуси изнова чинио младим. Он налази то место на дну океана и бере „цвет живота“. Ипак, одлучује да га не поједе одмах већ да се врати у Урук, где би испробао његову моћ на неком старцу. Леже на обалу океана да се одмори, а цвет проналази и једе змија која одмах потом скида са себе своју стару кожу.

Гилгамеш се враћа у Урук као смртник, али и као човек који је много тога у животу научио.

(IV) Силазак у „Доњи свет“ и мит о Инани и Думузију

Један од најпознатијих сумерских митова који говори о Инани и њеном мужу, богу вегетације и краљу-пастиру, Думузију испричан је кроз неколико расплета и у неколико верзија од којих је најпознатија она о „Инанином силаску у Доњи свет“. Иначе, овај популарни мотив силаска у „Доњи свет“ и поновног изласка из њега у виду неке врсте устајања из мртвих распрострањена је широм Блиског истока. Тако вавилонска верзија говори о богињи Иштар и богу Тамузу, а египатски мит о богињи Изиди и богу Озирису.

Мит о „Инанином силаску у Доњи свет“ почиње жељом „Краљице неба“ и амбициозне богиње плодности, љубави и рата – Инане, да прошири своју власт са неба у „Доњи свет“, тј. у свет мртвих. Решена да ту жељу и оствари она облачи своје владарске одоре, ставља на себе сав свој накит и креће у област мртвих у којој влада нико други до

²⁷ Превод са енглеског језика из књиге *The Epic of Gilgamesh (an English Version with an Introduction by N. K. Sandars)*, Penguin Books 1975, стр. 109–112.

њена сестра Ерешкегал, сумерска богиња смрти и таме. Знајући да из света мртвих још нико није поново изашао и осећајући опасност да и њу тамо задрже, Инана налаже своме везиру *Ниншубуру* да, у случају да се не врати у року од три дана, одмах оде до три највећа божанства и то прво у град Нипур код Енлила, затим у Ур код Нане и, на крају, у Ериду код Енкија и затражи од њих помоћ. Ерешкегал је није дочекала ни најмање сестрински. Иако се Инана лажно представила на главној капији „Доњег света“ вратар је, по налогу своје господарице, пушта да уђе и спроводи кроз свих седам капија до Ерешкегалиног двора начињеног од чистог лапис лазулија (веома цењеног полудрагог камена). При проласку кроз сваку капију скидају јој једно за другим сву одећу и украсе, тако да је пред своју сестру и седам страшних судија „Доњег света“ приведена у потпуности обнажена. Пошто је одмах искусила њихов „поглед смрти“ Инана умире и њено мртво тело бива окачено да виси о коцу.

Видевши да је истекло три дана и три ноћи, а да његове господарице нема, везир *Ниншубур* не губи време и одлази да тражи помоћ. Енлил и Нана одбијају да спасу Инану и једино Енки нешто предузима у том смислу. Ствара два бесполна бића *Куртарау* и *Калашурау* којима налаже да оду у „Доњи свет“ и оживе Инану тако што ће је пошкропити „водом живота“ и нахранити „храном живота“. Тако су, поред разних перипетија, и учинили и Инана је оживела. Пошто је закон „Доњег света“ налагао да га нико не може напустити уколико не нађе некога ко је истог ранга да га/је тамо замени, Инана се враћа у свет живих да би нашла себи једну такву замену и то под јаком пратњом страшних и немилосрдних демона. У своме трагању наилази на богове заштитнике градова Умае и Бад-Тибире. И један и други, Шара и Латарак, бивају пренеражени видевши страшна бића из „Доњег света“. Одбацују са себе раскошне хаљине, облаче просјачку одећу не би ли се тиме што више унизили и, бацивши се лицем у прашину пред ноге Инани, моле је за милост. Прихватајући понизност коју су пред њом исказали, Инана не бира ни једног од њих двојице као своју замену за „Доњи свет“ већ одлази у Урук код свога мужа Думузија. Тамо га затиче како седи на своме престолу раскошно одевен не показујући да на било који начин жали за злом судбином своје жене. Напротив, њој је изгледало као да ликује у њеној несрећи. У својем бесу Инана баца на Думузија „поглед смрти“ и предаје га немилосрдним и нестрпљивим демонима да га одведу у „Доњи свет“. Пребледевши, Думузи схвата своју злу коб и падајући на колена преклиње Инаниног брата Уту, бога сунца, да га спаси.

Овде се прекида текст мита због великог оштећења плочица на којима је мит записан, тако да научном свету до скоро није била позната

коначна судбина Думузија. Ипак, захваљујући вишедеценијском напору Иго Радоа (Hugo Radeau), Анри де Генујака (Henri de Genouillac) и Торкилда Јакобсена (Thorkild Jacobsen) пронађен је, обрађен и преведен текст једног другог мита – „Смрт Думузија“, из којег се види да је, без обзира на благонаклону интервенцију Утуа, Думузи ипак скончао у „Доњем свету“ као замена за своју преамбициозну и жестоко разљућену жену – богињу Инану.

Уместо закључка

Овде смо се тек дотакли проблематике која је везана за само неке од иначе бројних аспеката грандиозне сумерске цивилизације. Много тога што је са њом у вези још увек крије копрена људског незнања, јер је велики број материјалних остатака сумерске цивилизације, нажалост, заувек уништен. Томе су, поред „зуба времена“, свакако највише допринела велика и небројена ратна разарања на њеном матичном подручју. Светски моћници су се готово од памтивека отимали око ове стратешки изузетно важне области међуречја Тигра и Еуфрата. Почетком 21. столећа након рођења Христовог и читавих 5,5 миленијума након настанка првих сумерских градова-држава сведоци смо да тај процес ратних разарања не само не јењава, већ да материјална и духовна деструктивност људске похлепе поприма све трагичније размере. У сваком случају, обзиром на њен колосални значај за савремену светску културу у целини као и на честу и неправедну запостављеност управо те чињенице, сумерска цивилизација свакако заслужује да се о њој много више и много чешће говори.

Библиографија:

- V. Gordon Childe, *The Dawn of European Civilization*, Paladin 1973.
- Colin Renfrew, *Before Civilisation*, London: Jonathan Cape 1973.
- Robert W. Ehrich (Editor), *Chronologies in Old World Archaeology*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1965.
- Charles Burney, *From Village to Empire: An Introduction to Near Eastern Archaeology*, Phaidon Press Ltd., Oxford 1977.
- Leonard Wooley, *Mesopotamia and the Middle East*, Methuen, London 1961.
- др Видосава Недомачки, *Археологија Блиској Источи*, Научна Књига, Београд 1978.
- Henry Frankfort, *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, The Pelican History of Art, Penguin Books 1970.
- S. N. Kramer, *The Sumerians*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1963.
- S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Harper & Brothers, New York 1961.
- S. N. Kramer, *History Begins at Sumer*, New York 1959.
- S. N. Kramer, *Mythology of Sumer and Akkad*, Mythologies of the Ancient World, Doubleday and Company Inc., New York 1961.
- D. Wolkstein and S. N. Kramer, *Inanna: Queen of Heaven and Earth*, Harper & Row, NY 1983.
- G. Roux, *Ancient Iraq*, Penguin Books 1969.
- *Mythologies of the Ancient World*, Edited and with an Introduction by Samuel Noah Kramer, Anchor Books, Doubleday & Company Inc. 1961.
- *The Epic of Gilgamesh* (an English Version with an Introduction by N. K. Sandars), Penguin Books, 1975.

A BRIEF GLANCE AT SOME ASPECTS OF THE SUMERIAN CIVILIZATION (ORIGINS, CHRONOLOGY, RELIGION, MYTHOLOGY AND EPICS)

Peter V. Šerović

*Faculty of Orthodox Theology of the
University of Belgrade*

Summary: *The first truly urban human culture appeared in Southwest Asia within the region of Mesopotamia, i.e. in Sumer. Although the Sumerians as an ethnic group disappeared from the historical scene just about the beginning of the second millennium BC, their civilization continued its life and development through people who had adopted it as their own – the Semitic Acadians and Amorites, followed by other inhabitants of Mesopotamia and the Middle East. By its transmission through a singular symbiosis of Judeo-Christian and Hellenic thought which had found its most authentic expression within the Christian culture of the Romioi (Byzantines) on one side, and the original traditions of Judaism and Islam on the other, the Sumerian civilization is embedded into the very foundations of the contemporary world civilization.*

Key words: *Mesopotamia, Sumer, Sumerians, periodization, relative chronology, absolute chronology, typology, stratigraphy, cosmogony, theogony and pantheon, mythology, epics.*

ВАСКРСЕЊЕ ТЕЛА по Григорију Ниском*

Жан Данијелу

Апстракт: Св. Григорије Ниски се, стављајући се на сујрош Ориџену, труди да покаже како можемо савршено да прихватамо истовремено и физички идентичност земаљског тела и васкрслог тела. Борећи се против претераног материјализма, он показује да је стање васкрслог тела потпуно другачије од стања земаљског тела. Он још наводи да између душе и тела постоји веома тесна веза.

За Ориџена, физичко тело и духовно тело јесу два различита тела. За Григорија, физичко и духовно тело јесу два стања једног истог тела.

Кључне речи: Св. Григорије Ниски, Ориџен, тело, душа, материја, васкрсење

Васкрсење тела једна је од суштинских тачака хришћанског откривења. Оно спада у програм катихизиса, у коме о њему учимо кроз симболе. О њему се говорило у посебном делу катихизиса непосредно пред крштење.¹ Оно је такође једно од учења Цркве која су задавала највише потешкоћа. Знамо како су Павла дочекали атински философи када је покренуо ову тему. Не чуди онда што је васкрсење било веома често обрађивана тема од самог почетка хришћанства. Већ му Свети апостол Павле посвећује важан одељак у *Првој посланици Коринћанима* (15, 1–53). Свети Иринеј надугачко прича о њему у V књизи *Adversus haereses*,* а Тертулијан у спису *De resurrectione carnis*.** Међутим, ови аутори се задовољавају тиме да оправдају учење Цркве. Ослањају се на илустрације из Библије како би га учврстили. Не труде се да га објасне.

* Изворник: J. Daniélou, "La Résurrection des corps selon saint Grégoire de Nysse", *Vigiliae Christianae* 7 (1953), 154–170.

¹ Иполит, *Апостолско предање*, 23; Бот [Botte], 56; Етерија, *Дневник са путовања у Свету Земљу*, 46; Петре [Pétré], 258.

* Против јереси – прим. прев.

** О васкрсењу тела – прим. прев.

Све ово се мења са Оригеном. У свом настојању да систематизује теологију, он неће моћи да остави питање васкрсења по страни. Знамо да су за њега духовна створења најпре била чисти духови. Након греха, а због пада, она су се заоденула у тела различитих природа. Повратак Богу састоји се од тога да се тело ослободи ових телеса и да се обуче у тело више природе, како би се на крају вратило у потпуну бестелесност.² Ове Оригенове идеје наишле су на достојног противника у делу Методија Олимпског. Он је посветио цео један спис, *De resurrectione*,* побијању Оригенових идеја. На овај начин Методије показује противречност Оригенове мисли: тело је извор греха, но човек је ипак згрешио пре него што је имао тело. Овој идеји Методије супротставља своје виђење. Тело припада природи човековој. Човек ће васкрснути у телу. То тело ће бити исте природе као и овдашње, али преображено.³ Штавише, то ће бити његово тело, састављено од истих елемената (*στοιχεῖα*).

Григорије Ниски ће докрајчити оригенизам побијајући управо ову тачку. Он категорички одбацује Оригенову доктрину о чистој духовности човека. То је штавише једина тачка због које непосредно напада Оригена (XLIV, 229 В; XLVI, 113 В–С). Григорије преузима Методијеве ставове и на њих се веома ослања. Међутим, он им даје много дубљи смисао. Ово питање заузима веома важно место у његовом делу. Враћа му се четири пута: у *Расправи о стварању човека* (XLIV, 128 С–256 С), *Пройоведи о васкрсењу* (XLVI, 652 D–681 А), *Дијалогу о души и васкрсењу* (XLVI, 11 А–160 С), *Капихејском ѿвору* (XLV, 9 А–105 С).⁴

Шта се дешава са душом после смрти? Григорије ово замишља на веома телесан начин. Они који су се кроз бестрашће удаљили од овоземаљских ствари у овом животу, пењу се ка Богу чим се ослободе земаљских веза. Али, они који су за њих били везани свим својим бићем, остају након смрти блиски земљи: „Они који живе у телу треба да се одвоје и ослободе се што је могуће више своје везе са њим, да нам после смрти не би била потребна још једна смрт како бисмо очистили своје мошти (*λείψανα*) од њихове везаности за тело, да би наша душа, као да су њене везе са телом раскинуте и као да је никакав телесни терет не вуче ка њему, похитала слободна и лагана ка добру“ (XLVI 88 А).⁵

² Види Жан Данијелу, *Ориџен* [Jean Daniélou, *Origène*], стр. 215 и даље.

* *О васкрсењу* – ѝрим. ѝрев.

³ *De Res.*, I, 37–41; Бонвеш [Bonwetsch], 278–284; III, 16; Бонв., 413.

⁴ *Расправа о стварању човека* написана је током зиме 378–379. г.; *Пройовед о васкрсењу*, која преузима теме из *Расправе* писана је о Васкрсу 379. године; *Дијалог о души и васкрсењу* је са почетка 380. г., писан непосредно након Макринине смрти; *Капихејски ѿвор* уследио је нешто касније.

⁵ Види такође XLVI, 97 А. Види Сенека, *Cons. Marc.*, 23–24.

Уколико није тако, душа, чак и када напусти тело, „наставља да буде везана као неким лепком за телесни живот“ (85 D). „Исто јој је као и онима који су живели на неком смрдљивом месту, па се смрад дуго задржава на њима и након што су то место одавно напустили.“ (88 B). У једном необичном одељку Григорије указује да се „ово поклапа са казивањима да се на гробљима често могу видети неке врсте утвара оних који су ту сахрањени“.⁶ Уколико је ово тачно, наставља он, то је аргумент који показује да претерана везаност душе за телесност у овдашњем животу чини да, иако одвојена од тела, душа неће да полети, нити пристаје на потпуно преображење свог лика у нешто невидљиво, већ остаје дуго у својој љуштури (*εἶδος*) и онда када се она већ распала, и иако ју је већ напустила, она је за њом носталгична и зато наставља да лута по земаљским местима и да се врзма око њих“ (XLVI, 88 B–C).

Овај одељак је занимљив јер указује на утицај паганских представа на првобитну есхатологију. Идеја да је атмосфера дом неочишћених душа умрлих веома је распрострањена у антици.⁷ На њу наилазимо и код Григорија Ниског. Душа необележена *ἡσυχίᾳ* који се добија кроз крштење је „луталица и скитница (*ἀλητεύουσα*)“⁸ ношена кроз ваздух“ (XLVI, 424 B–C). Прецизније речено, душе сувише везане за тело у овом животу отежају после смрти и неспособне су да полете ка небесима. Цицерон пише:⁹ „Када коначно изађу из тела, душе које су се препуштале телесним задовољствима, ношене су у вртлозима око земље“ (*Somn. Scip., ad finem*).¹⁰

Приметно је, међутим, да Григорије уноси промену у паганску мисао. Антички мислиоци, посебно питагорејци, веровали су да се душа после смрти облачи у ваздушасто тело, *εἶδωλον*, које задржава *εἶδος*, облик земаљског тела.¹¹ Ориген преузима ову идеју: душа после смрти задржава тело слично (*ὁμοειδές*) свом земаљском тромом телу. Као што смо видели, Григорије одбацује ову идеју. Он сматра да нема другог тела до земаљског тела. Из овога схватамо колико је важно раз-

6 Види Платон, *Федон*, 81 д; Салистије, *О бојовима и о свешћу*, 19; Нок [Nock], 34. Плотин је одбацивао ову доктрину. Јамвлих и Порфирије су је прихватили. Види Нок, *loc. cit.*, Увод, стр. ХСII.

7 Види Кимон [Cumont], *Симболика сахране код Сџарих Римљана* [*Le symbolisme funéraire chez les Romains*], стр. 104 и даље.

8 Ово је књижевна реч (Хомер и Трагичари).

9 Види такође Плутарха, код кога поново проналазимо метафору о смраду (Гроно, *Посејдон и о југејско-хришћанској ејзејези Посџања* [Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesis-exegese*], стр. 266–273).

10 Кимон, *loc. cit.*, стр. 124.

11 Кимон, *loc. cit.*, стр. 114–115.

умети на који начин он употребљава одређене термине. Након смрти, *εἶδος* се распада. Нема другог *εἶδος* осим онога који припада земаљском телу. Међутим, душа остаје везана за тај *εἶδος* својом вољом, не пристајући да га напусти. Због овога она лута земаљским пределима, по којима у гробовима почивају остаци тог распаднутог *εἶδος*-а.¹²

Изгледа да К. Гроно [K. Gronau] није приметио ову разлику будући да поистовећује Григоријево и Плутархово схватање. Плутарх сматра да између тела и душе постоји *εἶδωλον*, телесни облик који има сопствено постојање и који је сачињен од суптилне материје. За Григорија овај *εἶδωλον* не постоји. Треба признати да ово умањује вредност приче о утварама. Ову причу налазимо и код пагана и она служи да се оправда постојање *εἶδωλον*-а, ваздушастог тела које наставља да постоји после смрти.¹³ Али, у Григоријевом систему, оно више ништа не представља. Ово су дакле остаци различитих културних наслеђа, која не чине део Григоријевог система и која према његовом мишљењу не могу оправдати тврдњу о постојању ваздушастог тела.

Потребно је дефинисати стање у ком се душе налазе када су између смрти и васкрсења. То је тема о којој Писмо веома мало говори. По Григоријевом мишљењу, то је период ишчекивања. Коначне награде и казне биће додељене тек након васкрсења. Међутим, један податак изгледа јасан, а то је да су душе подељене у две велике категорије. У једној се налазе мученици и душе светих. То је место радости које називамо различитим именима: рај, седиште патријараха, место окрепљења (XLVI, 984 D–985 A).¹⁴

Након што света душа напусти тело, њу преузимају анђели и воде је у рај: „Постави поред мене анђела светлости да би ме одвео на место окрепљења“ (XLVI, 984 B). Ово се пре свега дешава са мученицима: анђели у хору приређују добродошлицу Стефану, који је управо издахнуо (XLVI, 725 C). Али, појављује се такође и демон да би препречио пут души и да би је оптуживао: „Нека ми завидни не препречи пут и нека ми не нађе греха пред очима твојим“ (XLVI, 985 A). Овде наилазимо на одјек древних веровања. Паганима је био познат анђеоски „водич душа“, који душе након смрти одводи у њихово пребивалиште.¹⁵ Исто учење постоји и у јудаизму.¹⁶ Оно је од почетка присутно

¹² У Григоријевом тексту наићи ћемо и на алузију о крајин души. Види Кимон, *loc. cit.*, стр. 110.

¹³ Гроно, *loc. cit.*, стр. 273.

¹⁴ Види XLVI, 80 B–C; 600 A–B; XLIV, 408 A–B. Види Кимон, *loc. cit.*, 194–195; Ориген, *Против Келса*, VII, 5; Лактанције, *Институције*, 11, 26.

¹⁵ Кимон, *Симболика сахране*, стр. 143.

¹⁶ *Test. Aser.* VI, 6; Charles, 345.

код хришћана¹⁷ и задржава се у литургији: „In paradisum deducant te angeli“. * Што се тиче учења о демону који оптужује душу пред Богом и захтева од ње да полаже рачуне за своје грехе, оно је постојало и у паганизму, а Свети Оци су га одатле преузели.¹⁸ Класично је такође и схватање да демони заузимају ваздушне сфере и тако настоје да спрече вазнесење душе.¹⁹

Но, судбина злих потпуно је другачија. Анђели који су чувари небеса, не пуштају их унутра. Григорије нам за њих даје два примера. Први пример су некршћени: „Не знам да ли анђели примају к себи душу непросветљену и која није примила благодат другог рођења, након што се она одвоји од тела. Како би то и могли учинити за ону која нема *sphragis* и нема на себи урезан никакав знак припадања? Ве-ома је могуће да је она ношена кроз ваздух, да лута и скита и да је нико не тражи, јер никоме не припада. Чезне за одмором и уточиштем, али их не налази, плаче и каје се узалудно“ (XLVI, 424 В–С). Веревање да ваздушни вртлози односе душе, уместо да се оне придружују звездама, део је паганског схватања есхатологије.

Други пример тиче се непокајаних грешника: „Ех, кад би небеса дала да са овим животом твоје мучење (изопштење из заједнице) буде окончано! Но знај, кад се деси несрећа да те смрт задеси, оностране ствари биће ти недоступне. Вратари (*θύραι*) царства су опрезни и са њима се није поигравати. Они виде да душа носи знаке изопштења. Као одбеглом затворенику кога одају задах и прљавштина затвора, они јој затварају пут који води ка лепим стварима. Не допуштају јој да види кругове праведника и небеску радост. Међутим, несрећница која се каје због своје зловоље, која нариче, плаче и уздише, бачена је у таму, као у какав ров из кога јој нема излаза“ (XLVI, 312 D).

Примећујемо да место на коме се налазе грешници није прецизно дефинисано. Час је то атмосфера, час усамљени ров. Разлог овоме јесте што су за Григорија ова места чисте представе. Не ради се о неком материјалном месту. Он ово објашњава у једном занимљивом одељку. Старо је веровање било да су душе затваране у *inferna*, то јест, у преисподњу. Али, од тренутка када нам Птоломеј открива

17 Ориген, *Ho. Num.*, V, 4; Тертулијан, *О гуши*, 53. Види о овом тексту Васзинково [W aszink] бележење, *Тертулијаново дело О гуши* [Tertullianus De anima], стр. 546. О повлашћеном положају мученика, види исто, стр. 553.

* „У рај те воде анђели“ – *прим. прев.*

18 Ориген, *Ho. Luc.* XXXV; Кимон, *loc. cit.*, стр. 144; Д'Алес [d'Ales], Кнез века, пажљиви посматрач душа по светом Василију [Le prince du siècle scrutateur des âmes selon saint Basile], R.S.R., 1933, стр. 325–328.

19 Атанасије Велики, *Житије Антонијево*, 66.

да је Земља округла, овакво тумачење више није могуће, зато што су сви делови земаљске површине осветљавани сунцем, један за другим. Неки су пронашли решење претпостављајући постојање покретног Чистилишта, формираног од сенке у облику купе, која се налази наспрам сунца.²⁰ Григорију је ова теорија била позната, али је одбацује: „Говорећи о преласку душе из видљивог у невидљиво (*ἀειδές*), намера ми није била да правим алузије на расправе о Аду. Уистину, није потпуно неопходно да бестелесна душа буде задржавана на материјалним местима“ (XLVI, 68 В–69 В).

Суштина је напослетку једино у подели душа у две категорије. Та подела се манифестује у Јеванђељу у облику амбиса који раздваја богаташа од Лазара.²¹ Макрина прави алузију на ову поделу у својој молитви: „Нека ме страшни амбис не раздвоји од твојих изабраника“ (XLVI, 984 D). Григорије се ослања управо на овај текст како би порекао да, у 1 Сам. 28, врачара ендорска заиста дозива Самуилову душу (XLVI, 109 А–В). Ово је било веома познато питање о коме су Ориген и Евстатије Антиохијски имали опречна мишљења.²² Григорије се приклања Евстатију, и правда то говорећи о „понору смештеном између добрих и злих, због којег ни проклети не могу да се успну до одморишта светих, нити свети могу да продру у друштво безбожника“ (XLVI, 109 А). Међутим, пошто је магија демонска ствар, немогуће је да је могло бити општења између Самуила и демонâ.

Било како било, видимо да се овде појављује концепт живота после смрти. Судбине праведника и злобних се разликују.²³ Али, то још увек није време награда и казни. Штавише, на овом нивоу о чистилишту нема ни говора. Судбину злих могли бисмо да поредимо са судбином затвореника који ишчекују пресуду. Тек касније ће они издржавати своју казну. Ово је учење старе есхатологије. Ишчекивање траје све до васкрсења тела и до последњег суда. Дакле, сви људи ће васкрснути. „Душа која је напустила тело пре четири хиљаде година вратиће му се, као свом пребивалишту након дугог путовања, попут птице која се враћа свом гнезду“ (XLVI, 653 В–С).

Како Григорије замишља то васкрсење? Као и увек када је он у питању, морамо разликовати два аспекта: библијски доказ и теолошко ту-

²⁰ Кимон, *Симболика сахране*, стр. 62–63.

²¹ Види XLVI, 80–81.

²² Види детаљну белешку о овом питању код Васзинка [Waszink], *Tert. De anima*, стр. 582–583.

²³ Ово је било апокалиптичко схватање већ код Јевреја (*Нен.*, XXII, 2–13). Оно је често и у хришћанству пре Григорија. Види Тертулијан, *О души*, LVIII и Васзинкове белешке, стр. 591–593.

мачење. Он им сам даје различиту вредност, пре свега што се тиче следеће ствари: библијски доказ произлази из правила вере, а теолошко тумачење из претпоставки које поставља разум. Он се у три наврата позива на библијске доказе у свом делу, понављајући исте аргументе. У студији *О стварању човека* налазимо их у XXV поглављу, у *Дијалогу* у неколико пасуса (XLVI, 224–225), док у *Пројоведи* заузимају главно место. У овоме Григорије није оригиналан. Он користи један библијски спис који налазимо у претходним катихизисима (Кирило Јерусалимски, *Cat.*, XVIII, 13–17; XXXIII, 1031–1039) и чији елементи потичу из времена апостолâ.

Најпре Григорије из Старог Завета цитира Псалам 103, 29–30: „Кад им пошаљеш Духа Твога, опет се изграђују“ (XLIV, 224 В, XLIV, 129 В). Затим следи празник Сјеница који се сматра за метафору васкрсења (XLVI, 129 В–132 С). На исту тему налазимо и на другом месту (XLVI, 1128 С–1129 В). Исту слику налазимо и код Методија у *О Васкрсењу* (II, 21; Бонв., 374–376) и у *Гозби* (IX, 2; Бонв. 116 и даље).²⁴ Трећи текст је Језекиљево виђење осушених костију (37, 1–16).²⁵ Овај текст био је класичан аргумент у корист васкрсења. Методије га цитира (*О васкрс.*, I, 21, 243). Међутим, Ориген га оспорава, тврдећи да се ради о васкрсењу јеврејског народа након ропства, а не о васкрсењу тела (*О васкрс.*, I, 21, 244). Методије одбија такво тумачење, говорећи да васкрсење не може да се односи на јеврејски народ, будући да је он тада још увек у ропству (*О васкрс.*, III 9 401–403). Занимљиво је додати да се ова расправа наставила до данашњих дана.²⁶

Из Новог Завета, Григорије цитира 1 Сол. 4, 16 (XLVI, 136 С) и 1 Кор. 15, 36 (669 А). Али, пре свега нам показује на који начин су васкрсења која је Христос начинио гаранција нашег васкрсења. Да би ово показао, он подсећа на васкрсење Јаирове кћери (XLIV, 217; XLVI 137 А), васкрсење сина наинске удовице (XLIV, 217 D; XLVI, 137 А и 665 D) и Лазарево васкрсење (XLIV, 220 D; XLVI 137 А и 665 D). Ови примери разрађени су у *Шугији*, а старозаветни у *Дијалогу*. Напослетку, више

24 Она потиче несумњиво још од ап. Павла, 2 Кор., као што смо видели у Т. В. Мансон [T. W. Manson], *ΙΑΣΤΗΡΙΟΝ*, јануар 1945, стр. 1–10, и у В. Д. Дејвис [W. D. Davies], *Павле и рабински јудаизам* [Paul and rabbinic Judaism], стр. 313 и даље. Види такође Ж. Данијелу, *Библија и Литургија* [Bible et liturgie], стр. 449–459. За против-аргументе види Ж. Дипон [J. Dupont], *ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩ*, 1952, стр. 150; Васзинк, *loc. cit.*, стр. 530.

25 XLVI, 136 В. Види такође XLVI, 676 D–677 А.

26 Хералд Рјесенфелд, *Васкрсење по Језекиљу XXXVII* [Harald Riesenfeld, *The Resurrection in Ezekiel XXXVII*], Упсала 1949, сматра да се заправо ради о ослобађању јеврејског народа, али ослобађању схваћеном на есхатолошки начин, те оно дакле подразумева васкрсење.

него било које друго, Христово васкрсење гарантује наше васкрсење. На ову тврдњу наилазимо у сва три дела. Та целина узета из Новог Завета налази се у тексту Кирила Јерусалимског (XXXIII, 1031–1039). Катихизис је овде достигао свој врхунац.

Овим аргументима из Писма, Григорије у *Пройоведи о васкрсењу* додаје и оне нађене у природи: дрво се рађа из семена баченог у земљу, пролеће следи након зиме, буђење следи након сна. „Узећу на крају један пример из живота змија. Оне су током зиме као мртве и живе по рупама стена током шест месеци. Али када дође одређено време и када се први громови зачују, оне скачу у истом трену и настављају свој уобичајени живот. Ако можемо да прихватимо да мртве змије васкрсавају од буке громова, зашто би нам било невероватно да мртви људи оживљавају на звукове труба последњег суда“ (XLVI, 669 A–672 B). Можда ови примери могу да нас збуне, али они потичу из периода најранијег хришћанства. Апостол Павле је користио пример о семену (1 Кор. 15, 36). Климентова *Посланица* наводи пример о дану и ноћи (XXV, 3). А онај о фениксу, који се рађа из свог пепела и који наводе Климент Римски, Тертулијан, Кирило Јерусалимски²⁷ итд., још је снажнији од онога са змијом.²⁸

Како год да схватимо ове последње аргументе, библијски текстови су довољни као основа за веру у васкрсење. Али, у чему се огледа то васкрсење? Григорије категорички тврди, следећи Методија, да тело које ће васкрснути јесте наше тело, у свом облику и материји. Међутим, пагански, али такође и хришћански философи, попут Оригена, износе неколико примедби на ово објашњење. Пре него је на њих одговорио, Григорије их излаже. Приказ ових примедби налазимо у *Сѣудји*, у поглављу XXVI. У *Дијалогу*, Григорије изиграва ђавољег адвоката и излаже примедбе на које одговара Макрина. Овакав поступак већ је користио Методије у свом *Дијалогу*: оригениста Аглаофон задаје проблеме којима Методије налази решења.

Пре свега, како је могуће да васкрсло тело може бити сачињено од исте материје од које је било сачињено земаљско тело? Од којих тачно елемената ће то тело бити начињено с обзиром на то да се земаљско тело непрекидно мењало (XLIV, 225 A)? Григорије записује: „Ко још не зна да људска природа наликује реци, која тече од рођења ка смрти мењајући се непрекидно“ (141 A). Ова класична метафора преузета је од Хераклита. Налазимо је и код Методија (I, 9, 230; I, 22, 244). Такође

27 Види Климент Римски, изд. Хемер [Hemmer], стр. 56–57; Едсман [C. M. Edsman], у *Ignis divinus* (Отањ Божији), стр. 178–203, надугачко расправља о овој теми.

28 Овај последњи налазимо код Кирила Јерусалимског (*Cat.*, XVIII, 5; XXXIII, 1025 A). За пример о годишњим добрима, види Сенека, *Ep.*, XXXVI, 11.

је од Хераклита преузета метафора о пламену: „Онај који два пута на исти начин дотакне пламен, не дотиче оба пута исти пламен, јер се пламен непрекидно мења и никада не остаје исти. Такво је и наше тело“ (XLVI, 141 С).

Рекло би се да ће материја васкрслог тела бити иста она као материја нашег тела у тренутку његове смрти. Али у том случају, тело које би било кажњено на Страшном суду не би било исто оно тело које је грешило, јер се то супротставља правди (XLVI, 144 А).²⁹ Затим, чак и ако прихватимо ово, како је могуће препознати елементе тог тела када се поново сви стопе у једно (XLIV, 224 D)? Нарочито – и овде Григорије преузима класичан аргумент паганских философа који је Ориген користио³⁰ – како тело може да поврати све своје елементе у једну твар „ако посматрамо случај бродоломника чије је тело прогутала риба која је касније и сама постала храна људима“ (XLVI, 224 С. Види такође XLVI, 660 В–С). Овде наилазимо на противречности које изгледају нерешиве.

Шта се дешава уколико поново будемо имали облик свог тела? Пре свега, у којем облику ће тело васкрснути, с обзиром на то да је имало многобројне облике? Било је дете, па одрастао човек, те старац (XLVI, 141 А). Последица тога јесте да „када наше тело поново задобије живот кроз васкрсење, једно биће које ће васкрснути имаће читаву армију телеса, уколико желимо да не недостаје ни одојче, ни беба, ни дете, ни адолесцент, ни младић, ни одрастао човек, ни старац“ (XLVI, 141 С).³¹ Шта можемо да очекујемо за немоћног, за слабог, за дете без разума? (XLVI, 137 В–140 В). Да ли ће они остати у таквом стању? Ако је тако „васкрсење је неодређено дуг наставак несрећног живота“ и нема ничег пожељног у себи (XLVI, 137 В). Да ли ће се они променити? Да ли ће мртво дете васкрснути као одрастао човек? „Ако је тако, шта ме се тиче васкрсење када ће неко други васкрснути уместо мене?“ (XLVI, 140 В–С).³²

Још један аргумент: органи нашег тела у вези су са физичким функцијама нашег овдашњег живота, са репродукцијом, са исхраном, итд. Међутим, у животу после васкрсења неће више бити ни брака, ни хране. Органи који имају ове функције требало би дакле да нестану. Онда не би требало говорити о васкрсењу (XLVI, 144 В–145 А). На овај начин доспевамо опет до исте дилеме. Или ћемо васкрснути у

²⁹ Аглафон има исту примедбу (I, 11; 235) на коју Методије одговара (II, 14; 360). Види такође II, 17; 239.

³⁰ Методије, *О васкрсењу*, II, 30; 287.

³¹ Види Методије, II, 10; 234 и побијање, II, 14; 359.

³² Види Методије, I, 6, 227; 17; 239. Види Тертулијан, *О васкрсењу шела*, 57–60.

телу које смо овде доле имали, што изгледа потпуно противречно; или ћемо васкрснути у неком другом телу, што је Оригеново мишљење, али у том случају не можемо говорити о васкрсењу. Тако доспевамо у ћорсокак.

Суочен са овим потешкоћама, Григорије ће се трудити да нађе решења. Стављајућу се насупрот Оригену, он ће показати да можемо савршено да истовремено прихватимо физички идентитет и земаљског тела и васкрслог тела. Борећи се против претераног материјализма, он ће затим показати да је стање васкрслог тела потпуно другачије од стања земаљског тела. Како, пре свега, објаснити да се елементи свих тела, који сви заједно после смрти чине једно, могу поново вратити у једно тело у часу васкрсења? Један од одговора јесте да, иако расути, елементи настављају да постоје у свету и да Бог, у чијим су они рукама, може да их препозна (XLIV, 224 D; XLVI, 155 A).³³ Али, овај одговор није право објашњење. Због тога га оригенисти не прихватају (*О васкрсењу*, I, 20; 242). Григорије ће такође тражити друго објашњење.

То објашњење јесте да између душе и тела постоји веома тесна веза: „Душа осећа нежну наклоност ка телу у коме обитава (XLIV, 225 B). Зато блискост између душе и елемената од којих је тело било сачињено наставља да постоји и онда када се тело распадне услед смрти.“ Због заједнице коју је имала са телом, душа поседује тајну способност да препозна оно што јој је блиско, као да је природно сачувала неколико ознака које јој дозвољавају да, у тој масовној гробници, препозна без тешкоће добро у коме је обитавала. Уколико душа привлачи себи оно што јој припада овом везом, зашто забранити божанској сили да обједини елементе исте породице који се сами спонтано крећу ка ономе што је њихово“ (XLIV, 225 B–C).

Примећујемо дакле да постоји обострана наклоност тела и душе једног према другоме. Тако ће они, када куцне час, препознати и пронаћи једно друго. С једне стране, елементи тела се придружују души. Григорије за пример узима животиње у стаду које се, измешане на испашу, враћају на крају свака у своју шталу (XLIV, 225 B) или пак, честице живе које, када су у праху, сачињавају поново заједно јединствену масу (XLIV, 228 B). Са друге стране, душа препознаје елементе свог тела. Тако „одређени знаци на животињама омогућавају сваком сточару да пронађе своје благо“ (XLIV, 225 B). Тако „власник једне вазе препознаје њене разбијене делове и када су помешани са туђим деловима“ (XLVI, 77 C–D). На исти начин „сликар који је помешао основне

³³ *О васкрсењу*, III, 27; 384.

боје у сложене, а уколико му се та мешавина раствори, може поново да састави исте боје“ (XLIV, 76 A).

Међутим, овде се отвара неколико питања. Пре свега, како душа препознаје елементе који су јој припадали? Тако што задржава отисак свога тела на себи.

„Пошто спољашњи облик (*εἶδος*) тела остаје на души утиснут, као отисак печата, материјали који су служили да обликују фигуру на отиску не остају скривени души, већ у тренутку васкрсења она поново прима к себи све што одговара отиску који је на њој оставио спољашњи облик (*εἶδος*) тела“ (XLIV, 228 B). Овде се ради о веома занимљивој идеји, по којој је, насупрот платонизму, тело то које је печат, а душа је восак на коме је утиснут отисак тела. Ова идеја блиска је Аристотеловој идеји о индивидуализацији душе од стране материје.³⁴

Ово је још и прихватљиво. Међутим, искрсава једна друга, већа потешкоћа. Тело оставља свој отисак на души и може се рећи да је тај отисак истог облика као и тело. Али, да ли и од истих елемената? Тешко да може бити тако. И најпре, „како ће се ујединити елементи који су припадали души, након што је, после њиховог растварања, облик (*εἶδος*) нестао? За које обележје ће се везати душа након што оно што је познавала, а то је облик, више не буде постојало?“ (XLVI, 73 A–B). Другим речима, можемо признати да душа, пошто је сачувала отисак тела, може препознати тело на основу аналогних елемената. Али, тешко да га она препознаје на основу истих елемената, јер како ће их препознати када су се они помешали са елементима исте природе од којих их ништа не разликује?

Међутим, Григорије одговара да је могуће да душа поново обједини елементе од којих је њено тело било сачињено, јер она заправо не треба да их препознаје пошто никада није ни престала да их познаје: „Чак и након расточавања елемената који су чинили тело које је она прихватила, душа познаје њихове физичке особености. Уистину, иако их је природа расула далеко једне од других због њихових супротних одлика, душа остаје присутна у сваком од њих, чувајући везу са оним што јој припада, будући да може да их препозна“ (XLV, 76 A–B). И даље: „Душа остаје присутна у елементима са којима је била у заједници од почетка, чак и после њиховог раздвајања. Она заувек остаје у њима, где год били, и у каквом год стању да их природа остави“ (XLVI, 77 A).³⁵

34 Види Гроно, *Посејдон и о југејско-хришћанској етџези Посшања*, стр. 273.

35 Душа је свеприсутна у својим елементима, не само кроз познање, већ и суштински. Ова свеприсутност душе у микрокосмосу може се упоредити са Божијом свеприсутношћу у макрокосмосу (XLVI, 28 B и 44 A).

Ово је у вези са природом душе. Она, која је „појмљива, не смањује се и не шири се, већ је, по природи, једнако присутна у елементима, било да су раздвојени, било да су уједињени у телу. То што су елементи удаљени једни од других због ширине простора не значи да неекстензивна природа (душе) мора да улаже напор да остане у вези са просторно удаљеним елементима, јер је од сада духу могуће да обухвати својом мишљу све елементе у космосу истовремено, а да при том контемплативна способност наше душе не буде нарушена“ (XLVI, 45 D, 48 B).³⁶ Иако душа није растегљива, она може без проблема истовремено бити присутна у свим тачкама космоса. Из овога следи да распадање тела не одваја душу од њега. Она остаје повезана са одвојеним елементима тела, на исти начин на који је била повезана са њима када су они још били сједињени.

Ово значи да душа нема никакве потешкоће да у час васкрсења обједини своје елементе са којима је увек била у вези. „Када сила која управља универзумом разграђеним елементима да знак за сједињење, сваки елемент се враћа на своје старо и познато место, баш као што су различите нити, свезане заједно на врху, подређене ономе који њима управља. Јер јединствена снага душе, управљајући различитим елементима, обједињује оно што јој припада плетући нит нашег тела“ (XLVI, 77 A–B). Ова Григоријева теорија иде веома далеко: пошто је душа у заједници са телом, као што сматра Аристотел, али је бестелесна, она остаје у заједници са њим чак и када оно то не зна и на тај начин га може поново изградити (XLVI, 44 C–D).

Да би учврстио своју теорију, Григорије даје пример из Писма о Лазару и богаташу. У овом одељку ради се о богаташевом језику и о Лазаревом прсту. Међутим, сцена је смештена у период пре васкрсења.³⁷ Овај одељак намучио је многе ауторе. Климент Александријски (*Excerpt.*, 4) и Иринеј (*Против јереси*, II, 34) говоре о томе. Тертулијан у њему налази аргумент за телесност душе (*О души*, 7).³⁸ Ориген је из њега закључио да се душа после смрти ослобађа само своје грубе тунике, али задржава одело (*ὄχημα*) од суптилније материје, али истог облика (*ὁμοειδές*), што поништава идеју о васкрсењу земаљског тела.³⁹ Ова теорија о *ὄχημα* потпуно припада платонизму.⁴⁰ Методије је указивао на противречности Оригенове мисли,

³⁶ Види Платон, *Тет.*, 173 C.

³⁷ О васкрсењу, III, 17, 414.

³⁸ Види Васзинк, *Тертулијаново дело О души*, стр. 148–149.

³⁹ Види О васкрсењу, III, 16 / 17; 413–414.

⁴⁰ Прокло, *Елементи теологије*, изд. Dodds, стр. 182; 213; Васзинк, *loc. cit.*, стр. 542.

али није имао правог објашњења за параболу (*О васкрсењу*, III, 23, 90; III, 18, 415).

Григорије налази потпору за своју теорију у следећем тексту: „Уколико је душа присутна у елементима који су припадали телу, чак и ако су они измешани са свим осталим, не само да она препознаје свеукупност оних који су допринели стварању њеног тела, већ јој нису непознати ни облици сваког дела појединачно, као ни они елементи који су сачињавали неки део. Дакле, ако узмемо у обзир елементе од којих је сваки наш део састављен, нећемо рећи ништа немогуће тврдећи да оно што Писмо жели да каже јесте да прст, око и језик остају блиски души, чак и након распадања целине“ (LXVI, 55 A–B). Чак и када је Лазар мртав и прст је у стању распадања, душа остаје сједињена са сваким елементом који су га сачињавали, и на овај начин можемо још увек говорити о Лазаревом прсту.⁴¹

Међутим, остаје још један, последњи проблем који треба разрешити. Претпоставимо да је васкрсло тело истоветно са земаљским телом по свом облику и материји. Али, са којим земаљским телом? Оно је било пресвучено различитим облицима и састављено од различитих елемената. Који ће, од свих тих облика и елемената, бити сачинитељи васкрслог тела? Григорије на ово одговара говорећи да „наше биће није целовито током промене и преображења“ (XLIV, 225 D). Оно поседује две особине: једна је стабилност, а друга променљивост (*id.*). Ово важи како за његов облик, тако и за елементе који га сачињавају. За облик, демонстрација је једноставна. Треба разликовати облик у ужем смислу од његових повремених модификација: „Истина је да наше тело постаје друго када се одева, као одећом, различитим годинама. Али, кроз ове промене његов суштински облик (*εἶδος*) остаје неизмењен“ (LXIV, 225 D). Чак је и Ориген ово признавао.

Али, шта ћемо са елементима? Григорије овде преузима теорију, коју налазимо већ код Методија Олимпског, о разлици између конститутивних, непроменљивих елемената и случајних елемената нашег тела. Методије је овом проблему посветио једну дугачку разраду (*О васкрсењу*, II, 11 и даље). Он најпре тврди да тело мора увек бити исто оно које смо добили првог дана“ (II, 11, 353). Уистину, „материја која је у сталном покрету не би могла бити Божија творевина“ (II, 11; 534). Јеретици, као што су Хераклит и Ориген, говоре да тело никад није налик самом себи (*id.*). Али у ствари, елементи су дати од почетка и стални су, али су храњени соковима који се непрестано обнављају (II, 12; 355). Сокови се рашире по телу, али тело се не мења (II, 12; 356).

⁴¹ Види такође XLVI, 225 C; XLVI, 373 B; XLV, 1189 C.

Једна слика добро илуструје његову мисао: „Уколико је свакодневна храна налик извору, а сокови налик води која из њега истиче, тело је налик каналу којим сокови теку“ (II, 12; 356).⁴²

Ову идеју, која наликује Методијевој, преузео је Григорије. Он говори о „првобитним елементима тела који су, од почетка, сачињавали његов облик (εἶδος)“ (XLIV, 77 A).⁴³ Преузима слику коју налазимо код Методија (II, 12; 355) о статуи „чији блок није променио своју суштину након што је извајан“ (XLIV, 253 D). Раст тела не претпоставља „да се стране честице у њега уграђују“ (XLIV, 236 B). Унутрашња сила, душа, која оживљава тело, црпи сокове из земље којима храни сталне елементе: „Земља не чини ништа друго осим што храни унутрашње силе ове клице својим соковима“ (XLIV, 240 B).

Из овога видимо колико је ова идеја реалистична, изванредно оригинална и доследна. Постоји строга истоветност између земаљског тела и васкрслог тела. Изгледа дакле да је човек од почетка сачињен од интелектуалне душе, која је витални принцип тела, када је оно обједињено, и од материјалног тела, чији су елементи и облик детерминисани. Између ова два дела човека постоји неуништива заједница, чак и током смрти, која није ништа друго до једна врста заједнице. Да закључимо, душа је сједињена са телом и у његовом земаљском облику, и у стању његовог распадања, и у васкрсењу.

Остаје међутим тврдња да је тело, иако увек исто, подложно различитим стањима. Након што је, стављајући се насупрот спиритуалистима, Григорије доказао његов идентитет, он се поставља насупрот материјалиста када показује разлику између васкрслог тела и земаљског тела. Ово ћемо пронаћи у делу које до сада нисмо спомињали, у *Расправи о мртвима*. Оно заиста представља заокрет у Григоријевим идејама. Док је у претходна четири дела, која смо до сада разматрали, заокружен пре свега доказивањем реалности васкрслог тела, као одговором Оригену, у овом делу он реагује обрнуто, а против једне изразито материјалистичке идеје васкрсења. На исти начин реаговаће мало касније у Уводу свог *Коментара Песме над ђесмама*, против сувише материјалистичке егзегезе. Реаговање против Оригена отишло је предалеко. Последњи период Григоријевог живота обележен је својеврсним повратком Оригену и борби против опасности материјализма.

Изненађујуће је што Григорије поново користи, у *Расправи о мртвима*, Оригенове аргументе против истоветности земаљског тела и вас-

⁴² Ова метафора преузета је од Оригена, али није употребљена да објасни исту ствар. За Оригена, канал представља духовни облик, једини непроменљив, а вода представља све елементе без разлике (*О васкрсењу*, III, 3; 291).

⁴³ Види такође XLVI, 673, B–C.

крслог тела, које је раније оповргао, и да се њима сада служи како би доказао да постоји разлика у стању између једног и другог тела. Показује како васкрсло тело не може имати исти облик као земаљско тело, узимајући у обзир различите облике којима се оно задевало: облик детета, одраслог човека и старца (XLVI, 533 В).⁴⁴ Да ли ће тело васкрснути са свим својим манама? (533 В. Види: XLIV, 255 В). Јасно је да „тело које је позвано да се креће по небеским висинама (*μετεωροπορεῖν*) са анђелима не може имати обележја овдашњег тела (XLVI, 532 С).⁴⁵ Штавише, неће више бити потребе за разликом у половима (XLVI, 534 А). Можемо дакле бити мирни: будући живот неће бити исти као садашњи живот (XLVI, 142 С).

Ова разлика у стањима једног истог тела осликава се већ у садашњем животу. Зар човек не задобија различите облике постајући узастопно ембрион, дете, адолесцент, човек, старац? (XLVI, 521 В) Елементи од којих је сачињено његово тело такође се мењају, тако да „данашњи човек није исти онај човек од јуче, што се тиче његове материјалне основе“⁴⁶ (521 В). Он је као жито које мења своје одело, бивајући узастопно трава, слама, клица (521 А). Тело у слави биће последње од свих ових преображаја. Ове слике, ако се узму дословно, противречне су онима које смо претходно навели. Изгледају као да припадају Оригену. И заиста, оне јесу Оригенове. Међутим, док су код Оригена оне илустровале разлику у природи, код Григорија оне осликавају само стања једног тела чији материјални идентитет остаје непроменљив. За Оригена, физичко тело и духовно тело јесу два различита тела. За Григорија, физичко и духовно тело јесу два стања једног те истог тела.⁴⁷

превод са француског:
Наташа Кнежевић

44 О васкрсењу, I, 9; 230.

45 О васкрсењу, I, 22; 246.

46 О васкрсењу, I, 22; 245.

47 Види Методије, О васкрсењу, III, 16; 413.

RESURRECTION OF THE BODY ACCORDING TO GREGORY OF NYSSA

Jean Daniélou

***Summary:** The author of the present article focuses on St. Gregory of Nyssa's view on resurrection of the body. St. Gregory tends to show that there is a very close connection between the soul and the body. He also stresses that, when the time comes, the soul and the body would recognize each other. For Origen, the physical body and the spiritual body are two different bodies, whereas according to St. Gregory, the physical and the spiritual body are merely two different states of one single body.*

***Keywords:** St. Gregory of Nyssa, Origen, resurrection, body, soul, matter*

15. INTERNATIONALER KONGRESS RENOVABIS *Ländliche Räume im Umbruch. Herausforderungen in Mittel- und Osteuropa*

Протођакон Зоран Андрић

У Фрајзингу, столици Минхенско-фрајзиншке надбискупиие, одржан је у периоду од 1. до 3. септембра 15. међународни конгрес римокатоличке фондације „Реновабис“ на тему *Аграрни простор у преображају: загаци у Средњој и Источној Европи*. У фокусу дискусије су биле структуралне промене које такви процеси преображаја животне средине имају на живот и веру становништва.

Иницијална идеја се састојала од објашњења феномена који је револуционарна 1989. година проузроковала у привредно-политичком преображају Средње и Источне Европе. Депопулација села и аграрног простора има тешке и несагледиве социолошко-културне последице, које су, мора се признати, општи пратни феномен индустријализације. Она је добила само нову политичку динамику након пада Берлинског зида као симбола комунистичке власти и његове

идеолошке планске привреде. То је проузроковало и велике демографске измене у структури становништва, то јест у тежњи ка урбанизацији – са једне стране – и масовном исељавању („бекству са земље“ – *Landflucht*, што је масовна појава у 20. и 21. веку), као и накнадно откриће аграрног простора и повратка на село односно у природу („*Rétour à la nature*“ – J. J. Rousseau), са друге. Овај феномен се уочава у вези са тзв. еколошким пројектима и у најновије време са тзв. обновљивом енергијом (*Erneuerbaren Energie* – *Renewable Energy*) у вишеструким пројектима у Западној Европи, који би могли бити пример и на подручју Средње и Источне Европе. Динамика индустријализације је принуђивала на мобилност, а привредна и индустријска експанзија на нове капацитете радне снаге: ово је водило ка масовној тежњи руралним пределима. Поразни исход те појаве састојао се у депопулацији села.

Опустела села и угашена огњишта имају дубоке религиозне, моралне и психолошке последице. Одрасла популација зарад радног места мигрира у урбане центре, превасходно у метрополе, а на селу остају старији и деца, што радикално мења демографску пирамиду. Миграција са села ка граду/метрополи разбија и породичне структуре и фамилијарну заједницу, што за последицу има дубоке преломе у практиковању

вере. Ово проузрокује многе сукобе унутар породица – конфликте, разводе бракова итд. Децу не васпитавају родитељи, већ су она поверена члановима породице: структура фамилија је тиме неповратно преиначена.

Тој тенденцији се ни данас не назире крај, и поред стратегијских подухвата да се индустријски чворови из руралних предела преместе у аграрне, односно приближе на разумно одстојање, како би се избегло „бекство са села“. Но ни ово није дало ефикасне плодове. Константовано је да тај феномен нема једну димензију, већ да је на сваком подручју другачији на „специфичан начин“. Но ипак се уочава једна заједничка црта – тежња да се некадашњи аграрни простор преобрази у места одмора и рекреације, што води ка новим преображајима оригиналног сеоског, аграрног простора. Аграрни простор стоји у непосредном односу са руралним, те тај спрег и каузалитет ваља свагда имати на уму. Пољопривредни сектор је до сада био допуна руралном. О томе које и какве стратегије ваља применити у тој дилеми, расправљало се у контексту националних разлика и специфичности. Свему овоме глобализација светске привреде доприноси не у позитивном већ у негативном смислу. Отуда је пледирано за политику кохезије градског и сеоског подручја и снагу промена које истичу из отвореног дијалога. Овај феномен има и

религијске консеквенце, посебно у области пастирског богословља и праксе. О томе је на различитим примерима дискутовано у радним секцијама.

Тродневни рад конгреса је био структурисан на следећи начин:

1. септембра, првога дана конгреса, скуп је отворио Стефан Дартман, SJ, који је и нови председавајући „Реновабиса“. Градоначелник Фрајзинга Дитер Талхаммер, бискуп Герхард Фајге из Магдебурга и др Герхард Албрехт из Фрајзинга су произнели своја поздравна слова односно увели учеснике у материју овог конгреса.

У саопштењима о ситуацији у појединим земљама говорили су:

- Андраш Конч, Будимпешта („Ситуација у Мађарској“)
- Тереза Кудива, Ополе („Ситуација у Пољској“)
- др Анте Лубурић, Мостар („Ситуација у Босни и Херцеговини“)

У поподневном раду конгреса прочитани су реферати:

- др Филип Качмаерк, члан европског парламента у Бриселу – „Основе и перспективе европске политике регионалних подручја“
- Алојз Глик, председник Централног комитета немачких католика – „Аграрни простор у преображају: од индустријализације до глобализације“

2. септембра, рад конгреса је настављен читањем реферата проф. др Томаса Глаубена, са

Лајбницевог Института за аграрни развој у Средњој и Источној Европи, под насловом „Структуралне промене у аграрним пределима Источне Европе“.

Кореферате су поднели:

- Лариса Калачевскаја, Суми („Ситуација у Украјини“)
- Арам Аристакесиан, Тисдорф („Ситуација у Јерменији“)

Након ових кореферата уследила је дискусија у пленуму.

Поподневни рад конгреса је протекао у пет радних секција.

3. септембар, трећи дан конгреса, настављен је предавањем бискупа Јержи Мазура из Елка са темом: „Како Црква реагује на структуралне промене у аграрним срединама?“. У завршној дискусији конгреса учествовали су бискуп Јержи Мазур, Дагмар Денкер из Фулде, сестра Маргарет Хутинг из Лвова, др Михаел Кун из Брисела и свештеник Јирген Шилинг (ЕКД), из Хановера.

Завршно слово произнео је председавајући фондације „Реновабис“, Стефан Дартман, SJ.

Закључујући рад скупа, у завршном слову конгреса Дартман је наговестио и тему наредног, 16. међународног конгреса „Реновабиса“ у Фрајзингу, који ће се односити на питање „Нове Евангелизације“ у духу тзв. *Aggioranmento* праксе, који ће бити одржан од 30.8. до 1.9.2012. године.

У раду 15. конгреса „Реновабиса“ учествовао је 331 делегат. Од тога је у раду конгреса учествовало и 19 римокатоличких бискупа и надбискупа.

Учешће делегата из православних земаља било је минимално. У тродневном раду конгреса, мимо потписника, учествовао је и г. протођакон Радомир Ракић, пензионисани професор Православног богословског факултета у Београду.

□

ПРИКАЗИ

Peter Gemeinhardt (прир.): *Athanasius Handbuch*

Mohr Siebeck, Tübingen 2011

578 стр. ; 23 cm

ISBN: 978-3161500787

Приручник о Св. Атанасију Великом (†373) представља укрштање различитих перспектива интерпретације живота, дела и потоњег утицаја овог светитеља на целокупну хришћанску мисао.

Више од тридесет аутора, специјалиста за питања патристике, политичке и социјалне историје раног хришћанства и културног контекста деловања Св. Атанасија Великог аналитички испитују

његова појединачна дела и расветљавају утицај и рецепцију његових богословских списа од антике до савремене епохе.

Св. Атанасије Велики је стајао у средишту теолошких контроверзи у 4. веку по рођењу Христовом. Био је и остао један од највећих ауторитета патристичког учења и предања. Мишљења о месту и улози Светог Атанасија Великог у историји Цркве су подељена, односно оно што би се назвало *communis opinio* не постоји. Отуда је, сходно намери приређивача овог зборника Петера Геменхарта, циљ био да се представе различита мишљења о личности Св. Атанасија у контексту историје Цркве у 4. веку.

Приручник о Св. Атанасију Великог – Athanasius Handbuch –

омогућује нове погледе у његов вишеслојни опус и живот, као и у историју пријема његовог учења. Овај „мануал“ је идеална лектира за студенте, професоре и све заинтересоване за историју старе Цркве и омогућује дубљи и свестранији прилаз капиталном делу светитеља. Приручник је отуда и позив да се диференцирани погледи и отворена питања тематизују. Ова књига уједно представља готово идеалну парадигму интернационалног, интердисциплинарног и интерконфесионалног приступа научној грађи, као и пример високог нивоа изучавања дела Св. Атанасија Великог. Патристичке студије су овим „Приручником“ знатно обогачене.

Зоран Ангрић

Helmut Schmidt: *Religion in der Verantwortung: Gefährdungen des Friedens im Zeitalter der Globalisierung*

Propyläen Verlag 2011, 256 стр. ; 22 cm

ISBN: 978–3549074091

Идеалистичка нада

Мир у свету битно зависи од тога у којој мери „представници светских религија озбиљно схватају своју одговорност за мир и своје вернике упућују на узајамно уважавање и толерантност“. Овај цитат сабија у орахову љуску фацил најновије књиге Хелмута Шмита, бившег канце-

лара Савезне Републике Немачке (1974–1982), деведесетдвогодишњег мудрог политичара и државника, објављене под насловом *Религија у одговорности*. Шмитова расуђивања о збивањима у свету – која немачки медији радо преносе – представљају прецизну иглу на компасу политичког дискурса, односно оно што би се могло означити са

leading opinion. Шмит је у Немачкој персонифицирана морална инстанца, харизматични ауторитет и нека врста Grand Seigneur-а интернационалне политике. Он је и аутор већег броја бестселера и један од најчитанијих и најуваженијих интелектуалаца Немачке. Најновију књигу Хелмута Шмита – *Религија у одговорности: угрожавање мира у доба глобализације* – чини збирка хетерогених, али основној теми прилагођених чланака и говора које је аутор од 1970. године до данас објавио или произнео. Они се тематски преплићу и допуњују, градећи кохерентну конструкцију у чијим је фундаментима положен појам одговорности у диференцираним семантичким преломима. Шмит признаје да је, упркос томе што његова религиозност није била „посебно изражена“, свагда имао разумевања за „метафизичку потребу људи за оријентацијом“ кроз религију. Парадоксално, та чињеница је за Шмита разумљива, упркос тековинама просветитељства.

„Онај ко је у религији нашао своје упориште, тај не сме бити од ње одлучен“, аподиктичан је Шмит. У време харајућег ужаса националсоцијалиста, Шмит се, и мимо скепсе, у цркви венчао. Шмит вели да је кроз црквено венчање била изражена „морална нада“, која је била „идеалистичка и наивна“. Политич-

ке партије које у свом програму имају предикат „хришћанска“ (Хришћанско-социјална или Хришћанско-демократска унија), за Шмита су „пад у средњовековље“. Но и поред тога, Шмит је остао хришћанин. „Ја себе сматрам хришћанином и остајем у Цркви“. На једном месту, Шмит се присећа како му је ондашњи бечки кардинал Кениг говорио о снази молитава у тешким ситуацијама. „Ми Немци не можемо живети једни са другима у миру без обавеза и врлина које су настале на тлу хришћанства“. Теме о којима Шмит расправља, између осталог, садржане су у његовим делима *Политика и етика*, *Нужност глобалних етичких кришеријума*, *300. годишњица рођења Јохана Себасијана Баха*, као и *Неопходност религијске толеранције у доба глобализације*.

Шмит је током своје државничке каријере био у постојаним дијалозима са проминентним личностима. Тако он парафразира негдашњег египатског председника Садата, за кога га је везивала дубока наклоност и лично пријатељство: „Јевреји, хришћани и муслимани имају заједнички корен вере“. То монотеистичко начело представља јемство на коме би требало да се гради узајамно поверење. Шмит је, благодарећи познанству са негдашњим јапанским премијером Такео Фукудом, стекао увид у будистичко и конфу-

чијанско духовно предање. Мир и заједништво су, упркос свим разликама, међу свим људима могући. Моралне вредности појединачних религија у већој мери те религије спајају но што их раздвајају, категорично закључује Шмит. Он у начелу сумња у концепт мисионарства. Шмит држи до фундаменталне одвојености државе од религије. За њега је Хантингтонова теза о „судару цивилизација“ (*Clash of Civilisations*, 1983) реалистичан сценарио: „Ко другоме намеће своју религију, тај неминовно проузрокује сукобе, а у појединачним случајевима и ратове“. Као решење за религијску и идеолошку толеранцију, Шмит се опредељује за синкретистички светски етос (*Weltethos*), односно за иницијативу швајцарског теолога Ханс Кинга. У Шмитовим идејама се на оригиналан начин сједињују идеје Кантовог списка о

„Вечном миру“ са етичком одговорношћу Макса Вебера и начелом одговорности Ханса Јонаса, спојеним са постулатима међународног права (рецимо оних о немешању једне државе у надлежности друге). Шмитов скептичко-песимистички поглед на свет стоји у стратегијској равнотежи са прагматичком мудрошћу Нестора интернационалне политике. Шмитов дискурс – универзални иренизам, односно апел за мирољубивом коегзистенцијом међу религијама и идеологијама – узноси га у плејаду харизматичних и визионарних државника који су знали да религија у *res publica* представља стуб и утврђење истине без које ниједна заједница не може опстати. Иако Шмит није теолог, његове тезе о одговорности религије ваљало би да читају и усвајају и теолози и политичари.

Зоран Андрић

Богдан Лубардић: *Философија вере Лава Шестова: апофатичка деконструкција разума*

Службени гласник – Институт за теолошка истраживања ПБФ,
Београд 2010.

541 стр. ; 22 см

ISBN: 978–86–7405–081–1

У издању Института за теолошка истраживања Православног богословског факултета, крајем 2010. године објављена је књига „Философија вере Лава Шесто-

ва“ аутора Богдана Лубардића. Тематски оквир ове студије одређен је у поднаслову књиге, који гласи: „Апофатичка деконструкција разума и услови могућности

религијске философије“. Бавећи се, преко студије случаја, актуелним темама теорије сазнања и философске херменеутике, најпре минуциозним представљањем аспеката Шестовљеве мисли а потом темељним критичким освртом на критику разума коју је предузео руски религијски филозоф, Богдан Лубардић битно проширује хоризонте позновитгенштајновске и поствитгенштајновске мисли: прве, настајале четрдесетих година у Кембриџу, и друге, настајале после 1953. године, када је из штампе изашла Витгенштајнова књига „Философска истраживања“.

Градећи властиту теоријску оптику, Богдану Лубардићу понајпре треба одати признање стога што се његова студија не може сврстати ни у једну од доминантних идеологизованих философских струја: ни у ону аналитичке провенијенције ни у ону херменеутичке провенијенције гадамеровског типа. Приступивши темељно иманентној анализи Шестовљевог опуса, аутор „Философије вере“ аналитицизам превладава утолико што непрестано има на уму како историјски контекст настанка појединих Шестовљевих радова тако и значај појединих језичких микроконтекста у језичком макроконтексту шестовијане. Са друге стране, отклон од херменеутичке оптике проналазимо у Лубардићевом приступу *про-*

блему разумевања, који се битно разликује од неких аспеката Гадамеровог приступа истој проблематици. Разумевање које иде у прилог синхроним херменеутичком приступу Гадамерове концепције односа питања (читаоца) и одговора (текста), није својствено битно дијахроничком Лубардићевом приступу опусу Лава Шестова. Тиме се, у спису „Философија вере“, не укида теоријски значај питања, али она су битно одређена природом текста и психолошким и социјалним контекстима у којима оно што је предмет тумачења настаје. На овај начин, свест о непремостивој дистанци између читаоца и текста није резултовала философским релативизмом (што је, често, последица синхроног читања) нити је, са друге стране, запала у тзв. заблуду парафразе (да употребимо познату синтагму англо-америчке нове литерарне критике), којом се одржава илузија да се између онога што се тумачи и тумачења може ставити знак једнакости.

Структурално гледано, књига је подељена на два дела: у првом делу аутор нам предочава историјски преглед формације Шестовљеве мисли, а у другом делу системски преглед критике философије. За читаоце „Теолошких погледа“ неће бити на одмет да се, укратко проматрајући други део књиге, осврнемо на најзначајније моменте ове студије.

Део II „Философије вере Лава Шестова“ почиње анализирањем деконструкције морализма Толстоја и Достојевског, писаца које Шестов без зазора и свакако без нарочитог права, сврстава у ред философа, разликујући у њиховим делима тзв. прве или неаутентичне и друге или аутентичне слојеве. Неаутентична мисао ове двојице руских писаца, као први од два главна њихова мисаона лика, по Шестову, битно доприноси примату трансценденталистичког морализма над животом, пре свега код Толстоја, па самим тим занемарује све елементе који би се могли сврстати у аутентичну егзистенцију. Стога, анализујући детаљно Шестовљев херменеутички поступак, Лубардић у једној напомени наглашава значај рада на рехабилитацији психичког живота човека као филозофски релевантном фактору, предузетом од стране руског мислиоца. Бавећи се Шестовљевом анализом аутентичног философског слоја мисли Фјодора Достојевског, као другог од два главна мисаона лика великог Руса, Лубардић нам предочава основе једне нове философије која уводи трагедијско искуство у основе мишљења, чиме се прелази из проповеди у *философију* (које, у том смислу, Достојевски није лишен). За трагичко искуство Шестову ће често као илустрација послужити Ниче, премда, на самом почетку књиге то наглаша-

ва Лубардић, знаменити руски философ прави јасан критички отклон и од Ничеа. У низу анализа нових момената философског мишљења што их је Шестов увео, Лубардић поред осталог наглашава значај тзв. алголошке или долористичке антропологије, антропологије која урачунава фундаменталан бол па самим тим и болест бића као доминантне чиниоце, који утичу и на когнитивне планове мишљења. Алгологија је, поентирао је Лубардић на страницама своје књиге, увод у скептицизам као постпроповедничку философију. У складу са властитом интенцијом деконструкције разума Шестов ће, по аутору „Философије вере“, скептицизам удружити са песимизмом, што заједно представља продукт трагедијских искустава. Подробно испитујући карактер песимистичког скептицизма на Шестовљев начин, Лубардић указује на Шестовљев осврт поводом Декартовог пројекта методичке сумње који, по руском мислиоцу, није довољно радикалан и представља проповедничку и оптимистичку философску фазу мишљења која, заправо, импликује „поучавање“ и „спасавање“ ближњих. Аутор студије о философији вере предочава нам разлог из којег Шестов одбацује оптимистичку оптику, без обзира на то што би она била удружена са радикалном скепсом. Наиме, Лубардић акт отклона од опти-

мистичког објашњава тиме што је сваки епистемолошки оптимизам у вези са рационалним решењем скептичке позиције, те на тај начин представља својеврсни тријумф, макар и одложен, онога што се разумом зове, наиме разум као објектификатор стварности у статус кво стање. Аутор књиге ће у том погледу одати признање Лаву Исаковичу због конзистентности пројекта деконструкције разума са једне стране, и одбацивања оптимистичког скептицизма у савезу са разумом, са друге стране. Шестовљев скептицизам, треба то додати, има сличности са неким аспектима скептичких позиција харвардског философа Стенлија Кавела израженим у књизи „The Claim of Reason“ из 1979. године, али са многим аспектима сличности нема. Доиста је, с правом је нагласио Лубардић, Ками имао право кад је Шестовљев безостатно радикалан егзистенцијални скептицизам довео у везу са трагањем за правим путевима истине. Ако је Ками у праву, Шестовљева мисао неоспорно доспева у парадокс јер *трагање за истиницама* представља искорачење из песимистичког контекста уласком у оптимистички контекст. Те неуралгичне тачке Шестовљеве мисли (које су и подстицај за прелазак Шестова у фидеистичку позицију, касније) биће предмет Лубардићеве критике у завршном делу књиге.

Оно што Лубардићев поступак испитивања философије Лава Шестова такође одликује јесу и поентне синтагме и неологизми којима српски мислилац у виду својеврсних означитеља интерпретира битне Шестовљеве философске позиције. У том погледу, треба истаћи Лубардићеву синтагму *адогматске адогматске дефундираности* којом означава дестабилизовање категорија научног, философског и религијског мишљења као и неологизме: *дефундаментне* (groundlessences – предрефлексивне феноменолошке и егзистенцијалне видове искуства обестемељености) и *лакуоле* (lacuole – празна места дефундираних метафизичких а неупитних поставки).

Пратећи философски развој Лава Исаковича, Лубардић посвећује знатну пажњу утицају Виљема Џејмса на руског философа, што у обимној секундарној литератури о Шестову готово да уопште није тематизовано. У поступку минуциозног рада на предочавању утицаја Џејмсових књига („Разноврсност религијског искуства“, „Основи психологије“, „Воља да се верује“, „Прагматизам“) на Шестовљев спис „Логика религијског стваралаштва“, нарочито долази до изражаја Лубардићева критичка самосвојност и неконтаминираност секундарном литературом. То сеже до градацијског антиклимакса у завршном и, по писцу ових редова, најзначајнијем делу „Философије

вере“, који носи наслов: „Парадоксије Шестова у кључу философских питања: критика“. Ту Богдан Лубардић предузима опсежну критику дела Лава Исаковича како са позиција иманентне анализе тако и са позиција *Wirkungsgeschichte* (Wirkungsgeschichte), да се послужимо појмом Ханса Георга Гадамера. Осврћући се на доминанте Шестовљевих философских радова, које сачињавају радикалну антирационалистичку оријентацију, Лубардић показује да Шестов – дисциплинованим аргументовањем на основу закључујућег мишљења – неминовно доводи властиту мисао до парадоксије постајући, да употребимо синтагму аутора „Философије вере“, *иосредним рационализмом*. Наиме, проширимо, док је метарационалним средствима критиковао разум, Лав Исакович се користио *аргументацијом* и критичким испитивањем рационалистичких позиција, што у најмању руку подразумева упошљавање минимума рационалности, а заправо максимум имплицитне рационалности. Имајући истанчани осећај да, кад је томе место и тренутак, сложене философске проблеме метафоризује користећи се упечатљивим сликама, Богдан Лубардић Шестовљеву незавидну философску позицију назива *пароксизмом дилеме* у коме се читује *синдром тамној вилајети* („ако узмем – кајаћу се; ако ли не узмем – опет ћу се кајати“). Овакви Лубардићев

поступци метафоризације нису само чисто философски поентни, већ представљају и битни композициони поступак којим се врши тзв. успоравање радње, да асоцирамо на једну од битних синтагми руске формалистичке школе. Такав поступак доприноси успостављању веома плодотворне комуникације између читаоца и текста, и теоријски веома захтевне редове ове студије резимира у поступку метафоризације. У даљем поступку критике Лубардић показује да Шестовљеви појмови *разума* и *науке* представљају интелектуалне конструкте којима се битно редукују многослојна значења тих речи, тј. занемарују, витгенштајновски говорећи, најразличитије *језичке ијре* у којима се *разум* и *наука* као појмови налазе. Лубардић то веома прецизно показује осврћући се на Шестовљево свођење појма логоса искључиво на појам разума, и то само на оно његово значење које, разуме се, представља конструкт руског философа. Стога је, по Лубардићу, таква редукција разума (а) аисторична и (б) битно статична, а тиме и метафизичка у оном значењу те речи толико мрском философском укусу Лава Исаковича. Надаље, Лубардић убедљиво показује и Шестовљеву редукцију Кантових појмова *ума* и *разума* као и упрошћавање вишеслојности теоријских позиција Виљема Џејмса, што аутор „Философије вере“ назива *шестовизацијом*.

Када је по среди други тип критике који са позиција *новости деловања* предузима Богдан Лубардић, посебно треба нагласити особеност таквог херменеутичког поступка. Он се не огледа у томе што би, независно од могућих конотативних значења једног текста, аутор само преко критике рецепције негативно прокоментаришао дело као такво. То што је Шестов привлачио радикале и антитеисте а у јавним иступањима се од њих ограђивао (и поред тога што је непрестано објављивао у гласилима левих есера), не заваља интерпретативну опрезност писца „Философије вере“ да у списима руског мислиоца пронађе оно што је доиста представљало „духовно левичарство“ или „левицарску духовност“ метафизике *воље* да се верује.

Ови теоријски моменти Лубардићеве књиге, да издвојим тек њих, укратко промотрени, представљају велики мисаони изазов читаоцима и ствараоцима из домена философије и теологије, али и онима из света теорије литературе и културологије. Својим теоријским продорима и независношћу од доминантних философских школа, она далеко надилази уобичајен домет теоријског стваралаштва из тог домена у српској средини. Препоручујући ову књигу читаоцима „Теолошких погледа“, остаје нада писцу ових редака да неће далеко бити дан кад „Философија вере Лава Шестова“ угледа светло дана у преводима на неколико светских језика.

Марко Делић

Презвитер Никола Лудовикос: *Евхаристијска онџолоџија: евхаристијски ѿемељи бића, као настјајања у заједници, у есхатолошкој онџолоџији светџої Максима Исџоведника*

Београд – Карловац : Мартириа, 2011.

(Едиција Савремено богословље ; 5)

превод с грчког Михаела Јагер

298 стр. ; 22 cm

ISBN: 978–86–87909–09–0

Горњокарловачка епархија наставља са превођењем и издавањем изврских богословских књига. Мислимо да је код ширег круга људи који се интересују

и баве богословљем књига оца Николе Лудовикоса на српском језику дуго очекивана. Управо нам ово и наглашава о. Никола говорећи у уводу да циљ његове

дисертације није академско богословље него покушај да помогне читању Св. Максима Исповедника (стр. 25). Заиста, читајући књигу, увиђамо да нас Лудовикос води ка величанственој дубини и висини богословља Св. Максима. Поред тога, аутор наводи да је његов рад израз свести да богословље може да пружи чврст темељ и смерницу савременој философији која се нашла у безизлазу. Тако Лудовикос почиње свој рад поглављем о евхаристиологији Св. Исповедника где нам указује на средишње место Евхаристије у хришћанској онтологији. Евхаристија бива сажимање икономије Божије која почиње стварањем а свој смисао има у личном прожимању Бога и творевине у Христу као самоделатељу тог тајинства. Учешће у Евхаристији није последњи стадијум духовног живота, већ је сваки стадијум прожет синергијом Бога и човека. Без обзира на когнитивно учешће у Тајни, верујући свакако учествује у преображавајућој сили Евхаристије. Лудовикос наглашава да Св. Максим говорећи „о хлебу који је припремио ради наше бесмртности“ указује на потпуност живота која је еквивалентна бесмртности као дару Божијем. Тај се дар пројављује, сходно Максимовом учењу, кроз различите нивое евхаристијског оваплоћења Логоса, које нам преноси Лудовикос наводећи подужи цитат

из Амбигве о светом причешћу (стр. 64–65). То нас, преко одељака о евхаристијском виђењу личности и улози свештенства, одводи ка евхаристијском тумачењу и утемељењу Максимових логоса бића.

У II поглављу о. Никола нам разоткрива, користећи се речима Св. Максима, учење о логосима који су „неизрецива и натприродна божанска ватра присутна у суштини бића“ (стр. 85), те су – као такви – динамични, вољни, лични предлози бићима који воде ка есхатолошкој пуноћи „осмог дана“ (стр. 142). Кроз логосе се Бог налази скривен у егзистенцијалној дубини бића (види стр. 106–107). То присуство је лично, јер се везује и рекапитулира у Логосу, Сину Божијем, те је и откривењски значај овога везан за Евхаристију у којој се оваплоћује божански промисао и икономија (стр. 105). Надаље, Лудовикос говори о 11 тријада термина који се повезују са логосима бића, добробића и вечног бића, указујући на ехатолошко-евхаристијско испуњење постојања свега створеног (стр. 120–130). Човек овде није статични посматрач. Логоси се, на послетку, егзистенцијално пројављују као силе душе које се подвигом рационализују. Овоме претходи слагање слободне воље са логосима бића, остваривање логоса промисли и суда као нестворених основа природног.

На овај начин људски ум постаје мали логос који одражава велики Логос. Тиме човек долази до мистичког узлажења у надумно созерцање Бога добијајући, по благодати, знање о стварима као шти их Бог има. Ово је тријумф потпуне заједнице са Богом која је брак створеног са Нествореним. У складу са овим, аутор нам даје и веома исцрпно тумачење односа логоса бића и учења о нествореним енергијама. Тиме се види управо предањска нит православног богословља и духовности која се дотиче понајвише Св. Григорија Паламе и Св. Марка Ефеског (стр. 150–157).

Логоси бића имају кохезивну улогу. Они нас, као изрази љубеће воље Божије, воде ка заједници бића (III поглавље), тј. ка Христу који нам себе нуди кроз сједињени свет. Христос као Логос јесте Мистагог овог возглављења кроз човека, који треба да уједини све поделе у бићу кроз љубав. Правећи паралелу на 17. главу Јовановог Јеванђеља, Лудовикос наводи: „...једино пребивање Бога Логоса у верујућима може да утемељи њихово усиновљење и усавршење кроз јединство и унутар јединства (што је и јединство читавог света унутар људске природе...)“. Ово недвосмислено изражава Евхаристију као „крај, есхатон, пројављење Царства Љубави Божије у Христу“ (стр. 196). Аскетизам је, према Лудовикосу, надахнут љу-

бављу која није ништа друго до Евхаристија. Наиме, он представља личносни темељ заједнице, пошто се аскета креће од одбацивања страсних покрета душе, преко остварења логоса до поистовећења своје мислене воље са благовољењем Бога према свету. Ово поглавље завршава тврдњом да је Логос Божији *шойос* и *шро-йос* аутентичне заједнице бића.

Провевши нас кроз основе максимовске евхаристијске онтологије, о. Никола у IV поглављу пише о Максимовом богословљу кретања које се показује као настајање бића. Нагласак је на словесним бићима, тј. човеку, чије кретање се остварује слободном вољом. Ова кретња треба да има карактер молитве – што представља човеково предавање своје гномичке воље Богу. Цела се творевина кроз човека вољно и љубавно предаје Богу, у екстази која постаје слободно заједничарење са Богом (стр. 239). Тајна молитве је тајна љубави, при чему верујући узноси молитву за цео свет. У томе се изражава једносушност читавог људског рода и јединство свега у Христу. По речима Лудовикоса, Св. Максим у ову екстатичку љубав, коју поистовећује са настајањем, смешта читаву творевину „која се рекапитулира у Личности Христовој као други начин постојања“ (стр. 240). На крају (V поглавље), аутор закључује да је евхаристијска заједница израз

истинског постојања које се даје у историји човеку, кроз лично учешће у кенотичкој љубави Христовој. Ова љубав се оваплоћује у Евхаристији. Тајна се врши на светом жртвенику, чиме нам се љубав Господња у потпуности открива у Телу и Крви Христовој. Зато нам и каже да „Св. Евхаристија уводи заједницу као евхаристијску љубав у онтологију, и заиста чини је онтолошким темељем, онтолошким тлом на ком утемељује биће бића“ (стр. 261).

Читајући ову књигу, свакако ћемо осетити Максимово убеђење да је Бог активно присутан у

својој творевини, да је прожима својом љубављу и зове у јединство живота – Евхаристију. Такође ћемо запазити танану нит предања Духа која сеже преко Св. Григорија Паламе, Николе Кавасиле, Марка Евгенса, Силуана Атонског и Јустина Ђелијског до наших дана, па ћемо препоруку за читање ове књиге завршити речима Св. Силуана: „Господ је смирен и љуби своје саздање, а тамо где влада Господњи Дух, тамо ће сигурно бити и смирена љубав према непријатељима и молитва за свет“.

Владимир Пекић

Упутство ауторима

Часопис *Теолошки погледи* објављује ауторске радове и преводе светотачких текстова, као и осврте и приказе. Аутори и преводиоци треба да своје радове доставе електронским путем на адресу: teoloski.pogledi@spc.rs.

Аутор треба да потврди да свој чланак није истовремено доставио неком другом часопису. Детаљнија упутства за ауторе доступна су на нашем сајту: <http://www.teoloskipogledi.spc.rs/>.

Уредништво задржава право да од аутора захтева да чланак саобрази нормама часописа. Достављени текстови подлежу анонимној рецензији.

Часопис *Теолошки погледи* објављује радове на српском језику. Обавезно је да радови садрже име аутора (као и име преводиоца уколико је реч о преводу), наслов рада, сажетак и кључне речи на српском, резиме и кључне речи на енглеском језику, као и списак коришћене литературе. Радове треба доставити у Microsoft Word формату (.doc или .rtf екстензија); обим рада не би требало да прелази 60 000 словних знакова (укључујући и сажетак са кључним речима обима до десет редака), а рад треба да буде откуцан ћириличним писмом у фонту Times New Roman, величина фонта 11. За навођење страних речи у изворном облику користити такође Times New Roman или неки одговарајући уникодни фонт. За грчка слова са акцентима (ако их рад садржи) је пожељно користити Bwgrkl фонт.

Објављени текстови представљају ставове аутора.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

27–1

Теолошки погледи : версконаучни 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