



Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLVI

Београд, 2013.

Број 1

Издавач:

Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве

Главни и одговорни уредник:

Презвитер мр Александар Ђаковац

Редакцијски одбор:

Митрополит проф. др Амфилохије Радовић
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)
проф. др Богољуб Шијаковић
(Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду)
проф. др Свilen Тутеков (Богословски
факултет у Великом Трнову, Бугарска)
проф. др Аристотел Папаниколау (Fordham
University, Theology Department)
проф. др Џон Бер (St. Vladimir's Orthodox
Theological Seminary, New York)
доц. др Давор Џалто (Институт за студије
културе и хришћанства)
доц. др Александар Добријевић (Филозофски
факултет, Универзитет у Београду)
др Александар Раковић (Институт за новију
историју Србије)

Сарадници:

Презвитер Вукашин Милићевић
Срећко Петровић
Маријана Петровић
Градмир Станић
Радомир Маринковић
Бојан Бошковић

Секретар редакције:

Снежана Крупниковић

Лектура и коректура:

Ђорђе Остојић
и Маријана Петровић

Графичка припрема:

Срећко Петровић

Штампа:

Штампарија Српске Православне Цркве,
Краља Петра бр. 5, Београд

Тираж: 500 примерака

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

Адреса редакције:

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

САДРЖАЈ:

Квинт Сетимемије Флоренс Тершулијан Против Праксеја (Поглаваља 6–7)	3–6
Св. Климент Александријски Стромате (1.1.1.1–1.1.18.4)	7–22
Саво Денда Личност – темељ обожења у учењу Старца Софронија (Сахарова)	23–38
Жељко Р. Ђурић Икона и савремени визуелни медији	39–68
Ненад Д. Мијалковић Богословље Свете тајне свештенства у Римокатоличкој Цркви	69–96
Јован Благојевић Левитско свештенство у опусу Израац–Исус Навин – редови и службе –	97–120
Борис Фајфрић Настанак Септуагинте	121–136
Никола З. Појовић О проблему супротстављености јеванђелских Пасхи	137–150
Милена Сјефановић Сајц Свет(л)ост ореола: настанак и развој у оквиру хришћанске иконографије	151–172
Ивица Чаировић Служба викарног епископа у 8. веку у Западној Европи	173–188
Вукашин Милићевић Преговори о сазивању васеленског сабора из 1367. године	189–226
Радован Пилиповић О српском пребегу из Босне 1873. године	227–236
Адам А. Ј. Де Вил Спасење као преображење: литургијска сотириологија Светог Максима Исповедника	237–252
Мајкл М. Хоман Производња пива убацивањем хлеба у воду: ново тумачење Књиге Проповедникова 11, 1–2	253–260
Емануел М. Кареира Антропички принцип	261–274
ОСВРТИ: Ивица Живковић Православно схватање папског примата	275–280
Јагранка Ахлпрен Иконописац на путу: иконе Мијалка Ђунисијевића	281–290
ПРИКАЗИ Исправка година излагања ранијих бројева Теолошких погледа	290–317
Упутство ауторима	318–319
Упутство ауторима	320

Радови публиковани у Теолошким погледима су рецензирани. Објављени текстови представљају ставове аутора.

Издавање ОВЕ СВЕСКЕ ПОМОГЛА ЈЕ КАНЦЕЛАРИЈА ЗА САРАДЊУ
СА ЦРКАМА И ВЕРСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА ВЛАДЕ РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

Theological Views, Volume XLVI, Issue 1.
Belgrade, 2013.

Contents

<i>Quintus Septimius Florens Tertullianus</i> Adversus Praxean (VI–VII)	3
<i>Clementis Alexandrini</i> Stromatum, Liber primus (1.1.1.1–1.1.18.4)	7
<i>Savo Denda</i> Person – The Basis for Theosis according to Elder Sophrony (Sakharov)	38
<i>Željko R. Đurić</i> The Icon and Contemporary Visual Media	68
<i>Nenad D. Mijalković</i> Theology of the Holy Sacrament of Priesthood in the Roman Catholic Church	96
<i>Jovan Blagojević</i> Levitical Priesthood from Exodus to Joshua – Orders and Practice –	120
<i>Boris Fajfrić</i> Origin of the Septuagint	136
<i>Nikola Z. Popović</i> The Problem of the Passover in the Gospels	150
<i>Milena Stefanović Sajc</i> The Halo: The Origins and Development of Christian Iconography	172
<i>Ivica Čairović</i> Office of the Vicar Bishop in 8 th Century in the Western Europe	188
<i>Vukašin Milićević</i> Negotiations on Convening of the Ecumenical Council in 1367	226
<i>Radovan Pilipović</i> Serbian Refugee from Bosnia in 1873 (An Unusual Canonical Acceptance 140 Years Ago)	236
<i>Adam A. J. DeVille</i> Salvation as Transfiguration: The Liturgical Soteriology of St. Maximus the Confessor	252
<i>Michael M. Homan</i> Beer Production by Throwing Bread into Water: A New Interpretation of Eccl. XI, 1–2	260
<i>Emmanuel M. Carreira</i> The Anthropic Principle	274
Reviews	275–317
Corrections of <i>Theological Views</i> ' Year of Edition of Past Issues	318–319

ПРОТИВ ПРАКСЕЈА*

ADVERSUS PRAXEAN

(Поглавља 6–7)

**Quintus Septimius Florens
Tertullianus**

**Квинт Септимије Флоренс
Тертулијан**

Сар. 6. Haec vis et haec divini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur. quid enim sapientius ratione dei sive sermone? itaque sophiam quoque exaudi, ut secundam personam conditam : primo, Dominus creavit me initium viarum in opera sua, priusquam terram faceret, priusquam montes collocarentur; ante omnes autem colles generavit me – in sensu suo scilicet condens et generans. Dehinc adsistentem eam ipsa separatione cognosce: Cum pararet, inquit, caelum aderam illi simul; et quomodo fortia faciebat super ventos quae sursum nubila, et quomodo tutos ponebat fontes eius quae sub caelo, ego eram cum illo compingens, ego eram

Гл. 6. Ова сила и ово уређење Божанског ума исказани су, према Светом Писму, кроз Име Премудрости. Шта ли може бити мудрије од божанског Разума и Његове Речи? Зато послушај саму Премудрост која се садржи у другом Лицу: „Господ ме је, најпре, створио (creavit) у почецима путева својих, у делима својим, пре него што је створио земљу, пре него што су планине постављене, родио ме је пре свих брегова“ (Прич. 8, 22–25), рађајући и држећи Реч у своме Разуму. Сазнај управо одавде да је Она (Реч) била на помоћи и приликом стварања: „Ја сам била са Њим када је Он стварао небеса... и када је он на ветровима утврђивао престо свој, који је изнад облака, и када је отварао

* Изворник: *Q. Septimii Florentis Tertulliani Adversus Praxean liber*, the text edited, with an introduction, translation, and commentary by Ernest Evans, London : SPCK, 1948. Наставак из претходног броја (превод поглавља 1–3 објављен је у *Теолошким појединама* XLV, бр. 2 (2012), стр. 215–222, а превод поглавља 4–5 у *Теолошким појединама* XLV, бр. 3 (2012), стр. 431–434).

ad quam gaudebat; cottidie autem oblectabar in persona ipsius. nam ut primum deus voluit ea quae cum sophia et ratione et sermone disposuerat intra se in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem habentem in se individuas suas rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in dei sensu: hoc enim eis deerat, ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur.

Cap. 7. Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum suum sumit, sonum et vocem, cum dicit deus, Fiat lux. haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex deo procedit; conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae – Dominus condidit me initium viarum; dehinc generatus ad effectum – Cum pararet caelum aderam illi; exinde eum patrem sibi faciens de quo procedendo filius factus est primogenitus, ut ante omnia genitus, et unigenitus, ut solus ex deo genitus, proprie de vulva cordis ipsius secundum quod et pater ipse testatur, Eructavit cor meum sermonem optimum; ad quem deinceps gaudens proinde gaudentem in persona illius, Filius meus es tu, ego hodie genui te, et, Ante luciferum genui te. sic et filius ex sua persona profitetur patrem in nomine sophiae, Dominus condidit me initium viarum

изворе који су под небом. Ја сам била Уметница поред Њега и била Она којој се Он радовао, сваки дан веселећи се пред лицем Његовим“. Јер када је Бог хтео да распореди у својству самосталних суштина и облика оно што је, уз помоћ Премудрости, разместио у самом себи, то је на почетку Он произнео Слово, које има у себи неразделиво Разум и Премудрост јер је кроз Њега све било замишљено и распоређено, тачније, чак и створено у Божијем Уму. Али, то схватање изостаје, да би се, наиме, познавало и самостално постојало у сопственим облицима и суштинама.

Гл. 7. На тај начин је сама Реч добила свој облик и лепоту (украс), звук и глас када је рекао Господ: „Нека буде светлост“ (Пост. 1, 3). То и јесте савршено рађање Слова јер Оно проистиче од Бога, јер је на почетку Бог саздао Слово ради размишљања, а у име Премудрости: „Господ ме је саздао на почетку путева својих ради дела својих“ (Прич. 8, 22). А затим је било рођено ради дејства: „Ја сам била с Њим када је стварао небеса“ (Прич. 8, 27). Реч је имала за свога Оца онога од кога је проистекла и затим је постала Првородни Син, то јест рођени пре свега, Јединородни, јер је Једини рођен од Бога, а наиме из недара срца Његовог, о чему, на крају крајева, и сам Отац сведочи: „Излило је срце моје реч благу“ (Пс. 44, 2). А затим радујући се Ономе који се весели пред лицем Божијим: „Син мој јеси ти, ја те данас родих“ (Пс. 2, 7) и: „Пре Денице (Луцифера) ја сам те родио“ (Пс. 109, 3). Тако и Син са своје стране у име Премудрости исповеда Оца: „Господ ме је,

in opera sua, ante omnes autem colles generavit me. nam si hic quidem sophia videtur dicere conditam se a domino in opera et vias eius, alibi autem per sermonem ostenditur omnia facta esse et sine illo nihil factum, sicut et rursum, Sermone eius caeli confirmati sunt et spiritu eius omnes vires eorum – utique eo spiritu qui sermoni inerat – apparet unam eandemque vim esse, nunc in nomine sophiae, nunc in appellatione sermonis, quae initium accepit viarum in dei opera, et quae caelum confirmavit, per quam omnia facta sunt et sine qua nihil factum est. nec diutius de isto, quasi non ipse sit sermo et in sophiae et in rationis et in omnis divini animi et spiritus nomine, qui filius factus est dei, de quo prodeundo generatus est. ergo, inquis, das aliquam substantiam esse sermonem, spirito et sophia et ratione constructam? plane. non vis enim eum substantivum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam videri possit et ita capiat secundus a deo constitutus duos efficere, patrem et filium, deum et sermonem : quid est enim, dices, sermo nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici tradunt aer offensus intellegibilis auditu, ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale? at ego nihil dico de deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani

најпре, створио (creavit) у почецима путева својих, у делима својим, пре него што је створио земљу, пре него што су планине постављене, родио ме је пре свих брегова“ (Прич. 8, 22–25). И ако по овоме произлази да Премудрост каже како је она саздана од стране Господа ради дела и путева Његових, то је на другом месту показано да „све кроз њега постаде и без њега ништа не постаде што је постало“ (Јн. 1, 3), а тако и даље: „Речју Господњом небеса се створише, и духом уста Његових сва војска његова“ (Пс. 32, 6), то јест оним Духом који је био у Слову. Јасно је да је то једна те иста Сила, која се час назива Премудрошћу, час Словом, која је „постала почетком путева ради дела Божијих“, која је утврдила небеса, кроз коју је све постало и без које ништа није постало што је постало. Довољно смо рекли о томе да се под Словом подразумева Премудрост, Разум, сва Душа и сав Дух Божији, Слово које је постало Божији Син, од Бога од кога је и рођен. Питаћеш ме, дакле, из тог разлога: Ти допушташ да је Слово некаква суштина која се састоји из Духа, Премудрости и Разума. Свакако. Али, ти не желиш да дозволиш да Реч заиста буде нешто самостално, имајући своју сопствену суштину, односно да има својство преко суштине и чак да буде право Лице, и на тај начин је Реч, као установљена Друга по реду после Бога (Оца), кадра да приведе к познању двојице: Оца и Сина, Бога и Слова.

Питаћеш се: Шта је то, заправо, Слово, ако не само глас и звук који долази са уста? И, као што сматрају граматичари, ваздух који се покреће и кога слух прихвата, уосталом, не знам већ, нешто празно и бестелесно? А ја ти велим да ништа празно и безсадржајно не може доћи од

et vacuo prolatum, nec carere substantia quod de tanta substantia processit et tantas substantias fecit; fecit enim et ipse quae facta sunt per illum. quale est ut nihil sit ipse sine quo nihil factum est, ut inanis solida et vacuus plena et incorporalis corporalia sit operatus? nam etsi potest aliquando quid fieri diversum eius per quod fit, nihil tamen potest fieri per id quod vacuum et inane est. vacua et inanis res est sermo dei qui filius dictus est, qui ipse deus cognominatus est, Et sermo erat apud deum et deus erat sermo? scriptum est, Non sumes nomen dei in vanum. hic certe est qui in effigie dei constitutus non rapinam existimavit esse se aequalem deo. in qua effigie dei? utique in aliqua, non tamen in nulla: quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et si invisibilia illa, quaecunque sunt, habent apud deum et suum corpus et suam formam per quae saltem deo visibilia sunt, quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est sine substantia non erit. quaecunque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen filii vindico, et dam filium agnosco secundum a patre defendo.

Богa, јер Оно (Слово) није произашло од голога и празнога и није лишено самосталног постојања јер је проистекло из такве Суштине и само је створило толике суштине. Ето, само Слово је створило то што је кроз Њега постало. А како може да буде ништа Онај без кога ништа не може да буде, или, како би бездржајни створио нешто једно, празни пуно и бестелесни телесно? Мада понекад нешто може да постане другачије, што се разликује од онога од чега постаје, али ништа не може да постане од нечега што је празно и без држаја. Зар би пустим и празним могло да буде Слово Божије, које је названо Сином Божијим, чак и самим Богом? Написано је: „Слово је било у Бога и Слово је било Бог“ (Јн. 1, 1). Написано је: „Не узимај узалуд имена Господњег“ (Изл. 20, 7). Јасно је, тако, да је Оно (Слово) које је „будући у облику Божијем, није сматрао за отимање то што је једнак са Богом“ (Фил. 2, 6). А какав је то Образ Божији? У сваком случају некакав, а не никакав! Ко ће дакле порицати да је Бог тело, јер још „Бог је дух“ (Јн. 4, 24), тело своје врсте и свога образа. Но ако и све то невидљиво, што год постоји, има у Богу и своје тело и свој облик, преко кога је видљиво само и једино Њему, толико је више вероватно да што је произашло из Његове суштине управо и није без суштине. А каква би била суштина Слова, кога ја називам Лицем и додајем му име Син, и, залажем се и браним то да је Син други после Оца.

Са латинској превео
Радован Пилиповић

Примљено: 16. 4. 2013.
Одобрено: 19. 4. 2013.

СТРОМАТЕ*

ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ

(1.1.1.1–1.1.18.4)

Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς

Св. Климент Александријски

**** ἵνα ὑπὸ χειρὶ ἀναγινώσκης αὐτάς καὶ δυνηθῇς φυλάξαι αὐτάς. πότερον δ' οὐδ' ὅλως ἡτισὶ καταλειπτέον συγγράμματα; καὶ εἰ μὲν τὸ πρότερον, τίς ἢ τῶν γραμμάτων χρεῖα; εἰ δὲ τὸ ἕτερον, ἦτοι τοῖς σπουδαίοις ἢ τοῖς μὴ; γελοῖον μὲν τὰν εἶη τὴν τῶν σπουδαίων ἀποδοκιμάζοντα γραφὴν τοὺς μὴ τοιοῦτους ἀποδέχεσθαι συντάττοντας 1.1.1.2. ἀλλ' ἄρα Θεοπόμπῳ μὲν καὶ Τιμαίῳ μύθους καὶ βλασφημίας συντάττουσιν, πρὸς δὲ καὶ Ἐπικούρῳ ἀθεότητος κατάρχοντι, ἔτι δὲ Ἰππώνακτι καὶ Ἀρχιλόχῳ αἰσχυρῶς οὕτως ἐπιτρεπτέον γράφειν, τὸν δὲ τὴν ἀλήθειαν κηρύσσοντα κωλυτέον τοῖς ὕστερον ἀνθρώποις ὠφέλειαν ἀπολιπεῖν; καλὸν δ' οἶμαι καὶ παῖδας ἀγαθοὺς τοῖς ἔπειτα καταλείπειν. οἱ μὲν γὰρ παῖδες σωμάτων, ψυχῆς δὲ ἔγγονοι οἱ λόγοι. 1.1.1.3 αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηχήσαντάς φαμεν, κοινωνικὸν δὲ ἡ σοφία καὶ

... да можеш да их читаш приручно (под своју руку) и да их можеш сачувати. Да ли треба написано уопште неке остављати у наслеђе? Као прво, каква је потреба за написаним? Као друго, треба ли га доделити часним или нечасним људима? Било би, заправо, неозбиљно одрећи писање часнима, а одобрити га нечаснима. 1.1.1.2. Зар да се дозволи Теопомпу и Тимају, који састављају митове и клевете, затим Епикуру, зачетнику безбожја, па Хипонаксу и Архилоху да тако срамно пишу? Зар да онога који пројављује истину спречимо да потомцима остави оно што је на корист? Сматрам да је добро оставити у потомство добру децу. Ово су деца тела наших, а потомци душе су речи. 1.1.1.3. Стога оне који нас у вери подучише оцима зовемо. Мудрост

* Изворник: *Clementis Alexandrini Stromatum, Liber primus*, PG 8, 685.

φιλάνθρωπον. λέγει γοῦν ὁ Σολομών·
 υἱέ, ἐὰν δεξάμενος ῥῆσιν ἐντολῆς ἐμῆς
 κρύψῃς παρὰ σεαυτῷ ὑπακούσεται
 σοφίας τὸ οὖς σου. σπειρόμενον τὸν
 λόγον κρύπτεσθαι μηνύει καθάπερ ἐν
 γῇ τῇ τοῦ 1.1.2.1 μανθάνοντος ψυχῇ,
 καὶ αὕτη πνευματικὴ φυτεία. διὸ καὶ
 ἐπιφέρει καὶ παραβαλεῖς καρδίαν
 σου εἰς σύνεσιν, παραβαλεῖς δὲ αὐτὴν
 εἰς νοθέτησιν τῷ υἱῷ σου. ψυχὴ γάρ,
 οἶμαι, ψυχῇ καὶ πνεῦμα πνεύματι
 συναπτόμενα κατὰ τὴν τοῦ λόγου
 σποράν αὖξει τὸ καταβληθὲν καὶ
 ζωογονεῖ υἱὸς δὲ πᾶς ὁ παιδευόμενος
 καθ' ὑπακοὴν τοῦ παι 1.1.2.2
 δεύοντος. υἱέ, φησὶν, ἐμῶν θεσμῶν μὴ
 ἐπιλανθάνου.

Εἰ δὲ μὴ πάντων ἡ γνῶσις, ὅνος
 λύρας, ἣ φασιν οἱ παροιμιαζόμενοι,
 τοῖς πολλοῖς τὰ συγγράμματα. ὅς
 γοῦν βορβόρῳ ἥδονται μᾶλλον ἢ
 καθαρῷ 1.1.2.3 ὕδατι. διὰ τοῦτο,
 φησὶν ὁ κύριος, ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς
 λαλῶ, ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσι
 καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσι καὶ
 οὐ συνιᾶσι, τὴν ἄγνοιαν αὐτοῖς ὥς
 μὴ παρέχοντος τοῦ κυρίου (μὴ γὰρ
 οὐ θεμιτὸν οὕτω φρονεῖν), ἀλλὰ
 τὴν ὑπάρχουσαν διελέγξαντος
 προφητικῶς καὶ ἀσυνέτους τῶν
 λεγομένων ἐσομένους μηνύσαντος.

1.1.3.1 Ἦδη δὲ καταφαίνεται
 ἐκ περιουσίας ὁ σωτὴρ αὐτός, κατὰ
 τὴν τοῦ λαμβάνοντος δύναμιν, ἣν
 δεῖ ἐκ συνασκήσεως αὖξειν, τοῖς
 δούλοις τὰ ὑπάρχοντα διανείμας.
 αὐθις ἐπανελθὼν τιθέναί λόγον

је општећа и човекољубива. Каже
 Соломон: „Сине мој, ако примив-
 ши слово заповести моје сачуваш
 у себи, ухо ће се твоје наслушати
 мудрости.“¹ Он открива да се реч
 која се посеје крије у 1.1.2.1. души
 онога који учи, као у земљи, а то
 је духовно сазревање. Стога упра-
 вљаш своје срце ка разумевању и
 управљаш га ка опомени своме
 сину. Душа с душом и дух с духом,
 сједињени у сетву речи, мислим
 да посејано увећавају и развија-
 ју. Сваки је који учи син у послу-
 шању онога 1.1.2.2. који га учи.
 „Сине“, каже он, „не заборављај
 моје заповести.“²

Ако већ знање није свачи-
 је – магарац лиру слушао, а сви-
 ња салпингу – према пословици,
 онда је написано намењено мно-
 гима. Рецимо, свињама је у бла-
 ту угодније него у чистој 1.1.2.3.
 води. „Зато им“, каже Господ: „го-
 ворим у причама, јер гледајући
 не виде и слушајући не чују, нити
 разумеју.“³ Није им Господ пода-
 рио незнање, недопустиво је тако
 расуђивати. Него је исто (незна-
 ње) пророчки разјаснио, открив-
 ши да казано неће разумети.

1.1.3.1. Сада се сам Спаситељ
 појављује и, раздељујући добра
 слугама према умној снази оног
 који прихвата, да их може увећа-
 ти веждом, онда се врати да се
 изброји са њима; када је, пригр-

¹ ПрС. 2, 1.

² ПрС. 3, 1.

³ Мт. 13, 13.

μετ' αὐτῶν. ὁπηνίκα τοὺς μὲν αὐξήσαντας τὸ ἀργύριον αὐτοῦ, τοὺς ἐν ὀλίγῳ πιστοὺς, ἀποδεξάμενος καὶ ἐπαγγειλάμενος ἐπὶ πολλῶν καταστή 1.1.3.2 σειν εἰς τὴν τοῦ κυρίου χαρὰν προσέταξεν εἰσελθεῖν, τῷ δὲ ἀποκρουσμένῳ τὸ πιστευθὲν ἀργύριον εἰς τὸ ἐκδανεῖσαι καὶ αὐτὸ ὅπερ ἔλαβεν ἀποδιδόντι ἀργόν, πονηρὸν δούλε εἶπεν καὶ ὀκνηρὸν, ἔδει σε βαλεῖν τὸ ἀργύριόν μου τοῖς τραπεζίταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμόν· ἐπὶ τούτοις ὁ ἀχρεῖος δούλος εἰς τὸ ἐξώτερον ἐμβλη 1.1.3.3 θήσεται σκότος. σὺ οὖν ἐνδυναμοῦ, καὶ Παῦλος λέγει, ἐν χάριτι τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων. ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἐτέρους 1.1.3.4 διδάξαι. καὶ πάλιν· σπούδαςον σεαυτὸν δόκιμον παραστήσαι τῷ θεῷ, ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον, ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας.

1.1.4.1 Εἰ τοίνυν ἄμφω κηρύττουσι τὸν λόγον, ὃ μὲν τῇ γραφῇ, ὃ δὲ τῇ φωνῇ, πῶς οὐκ ἄμφω ἀποδεκτέοι, ἐνεργὸν τὴν πίστιν διὰ τῆς ἀγάπης πεποιημένοι; τῇ δὲ αἰτία τοῦ μὴ τὸ βέλτιστον ἐλομένου θεὸς ἀναίτιος. αὐτίκα τῶν μὲν ἐκδανεῖσαι τὸν λόγον ἔργον ἐστίν, τῶν δὲ δοκιμάσαι καὶ ἤτοι ἐλέσθαι ἢ μὴ, ἢ κρίσις δὲ ἐν αὐτοῖς κρί 1.1.4.2 νεται. ἀλλ' ἢ μὲν κηρυκτικὴ ἐπιστήμη ἤδη πως ἀγγελικὴ, ὁποτέρως ἂν ἐνεργῇ, διὰ τε τῆς χειρὸς διὰ τε τῆς

ливши оне који су Његово благо умножили, „у маломе верне“⁴ и заповедивши им да 1.1.3.2. владају многим стварима, наредио њима да уђу у радост Господњу. Али онеме ко је скрио благо, поверено му да га да на зајам, овога вративши назад каквог га је добио, без камате, Он рече: „Зли и лењи слуго, требало је дакле моје сребро да даш мењачима; и ја дошавши узео бих своје са добитком.“⁵ Према томе, бескорисни слуга биће бачен у дубоку 1.1.3.3. таму. „Ти, дакле, јачај“, говори Павле, „у благодати која је у Христу Исусу. И што си чуо од мене пред многим сведоцима, то предај верним људима, који ће бити кадри 1.1.3.4. и друге научити.“⁶ И поново: „Постарај се да се покажеш ваљан пред Богом, трудбеник који се нема чега стидети и који право управља речју истине.“⁷

1.1.4.1. Штавише, ако обојица објаве реч, један у писму, други гласом, зар не треба обојица да буду призната, јер творе живу веру кроз љубав? Кривица је на онеме који не бира најбоље, Бог је ту без кривице. Тако дакле, на некеме је да реч да у зајам, а на другоме је да је испита и онда или прихвати или одбаци. Суд се међу њима 1.1.4.2. доноси. Али постоји и весничко сазнање, које као гласничко служи, како год да се њи-

⁴ Лк. 16, 10.⁵ Мт. 25, 27.⁶ 2 Тим. 2, 1–2.⁷ 2 Тим. 2, 15.

γλώττης, ὠφελοῦσα· ὅτι ὁ σπειρώων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θεορίσει ζωὴν αἰώνιον· τὸ 1.1.4.3 δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐκκακῶμεν· συμβάλλεται γοῦν τὰ μέγιστα τῷ περὶ τυχόντι κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν, ἀρχὴν πίστεως, πολιτείας προθυμίαν, ὁρμὴν τὴν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, κίνησιν ζητητικὴν, ἔχνος γνώσεως, συνελόντι εἰπεῖν ἀφορμὰς δίδωσι σωτηρίας. οἱ δὲ ἐντραφέντες γνησίως τοῖς τῆς ἀληθείας λόγοις ἐφόδια ζωῆς αἰδίου λα 1.1.4.4 βόντες εἰς οὐρανὸν περὶ οὐνται. θαυμασιώτατα τοίνυν ὁ ἀπόστολος ἐν παντὶ φησὶ συνιστάντες ἑαυτοὺς ὡς θεοῦ διάκονοι, ὡς πτωχοί, πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μὴδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες· τὸ στόμα ἡμῶν ἀνέωγε πρὸς ὑμᾶς. διαμαρτύρομαι δέ, τῷ Τιμοθέῳ φησὶν ἐπιστέλλων, ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων, ἵνα ταῦτα φυλάξης χωρὶς προκρίματος, μὴδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν.

1.1.5.1 Ἀνάγκη τοίνυν ἄμφω τούτῳ δοκιμάζειν σφᾶς αὐτοὺς, τὸν μὲν εἰ ἄξιός λέγειν τε καὶ ὑπομνήματα καταλιμπάνειν, τὸν δὲ εἰ ἀκροᾶσθαι τε καὶ ἐντυγχάνειν δίκαιος· ἢ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τινὲς διανείμαντες, ὡς ἔθος, αὐτὸν δὴ ἕκαστον τοῦ λαοῦ λαβεῖν τὴν μοῖραν ἐπὶ 1.1.5.2 τρέπουσιν. ἀρίστη γὰρ πρὸς τὴν ἀκριβῆ ἀφροσύναν τε καὶ φυγὴν ἢ συνείδησιν, θεμέλιος δὲ αὐτῆς βέβαιος ὀρθὸς βίος ἅμα μαθήσει τῇ καθηκούσῃ

ме користимо, било руком било језиком. „А ко сеје у дух, од Духа ће пожњети живот вечни.“⁸ И нека нам не буде тешко да чинимо 1.1.4.3. добро. Он одаје највеће врлине онеме који се у њему налази: почетак вере, вољу за исправним животом, тежњу ка истини, покретање знатижеље, траг ка сазнању; укратко – даје разлог за спасење. Они који су правилно одгајани у речима истине, 1.1.4.4. снабдевши се потребним за вечни живот, лете ка небесима. Чудесно каже Апостол: „У свему се управљајмо као служитељи Божији, сиромашни будући, многе чинимо богатим, ништа немајући, све поседујемо. Уста су наша за вас отворена.“⁹ „Заклињем те“, каже, пишући Тимотеју, „пред Богом и Христом Исусом и изабраним његовим анђелима, да ово држиш без лицемерја, не чинећи ништа по пристрасности.“¹⁰

1.1.5.1. Потребно је да обојица преиспитају себе: један, да ли је достојан да говори и оставља за собом писане изворе, други да ли је у стању да пажљиво слуша и чита: као што неки при служењу Евхаристије, по обичају, 1.1.5.2. налажу да свако од народа учествује. Човеку је савест најбоља за правилно мишљење или за избегавање. Чврст темељ тога је исправан живот, при коме се учи

⁸ Гал. 6, 8.

⁹ 2 Кор. 6, 10.

¹⁰ 1 Тим. 5, 21.

τό τε ἔπεσθαι ἑτέροις δοκιμασθεῖσιν ἤδη καὶ κατωρθωκόσιν ἄριστον πρὸς τε τῆς ἀληθείας τὴν νόησιν καὶ τὴν κατάπραξιν 1.1.5.3 τῶν ἐντολῶν. ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον καὶ πίνη τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου. δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτὸν καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου 1.1.6.1 ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω. σκοπεῖσθαι οὖν ἀκόλουθον ἄρα τῷ τὴν ὠφέλειαν τῶν πλησίον ἐπανηρημένῳ, εἰ μὴ θρασέως καὶ τισιν ἀντιζηλούμενος ἐπεπλήρησεν τῇ διδασκαλίᾳ, εἰ μὴ φιλόδοξος ἢ κοινωνία τοῦ λόγου, εἰ τοῦτον μόνον καρποῦται τὸν μισθόν, τὴν σωτηρίαν τῶν ἐπαϊόντων, τό τε μὴ πρὸς χάριν ὁμιλεῖν δωροδοκίας 1.1.6.2 τε αὖ διαβολὴν διαπέφευγεν ὁ δὲ ὑπομνημάτων λαλῶν οὔτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν, καθὼς οἴδατε, φησὶν ὁ ἀπόστολος, οὔτε προφάσει πλεονεξίας, θεὸς μάρτυς, οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν, οὔτε ἀφ' ὑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων. δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι· ἀλλ' ἐγενήθημεν ἡπιοὶ ἐν μέσῳ ὑμῶν, 1.1.6.3 ὡς ἂν τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα.

Κατὰ ταῦτά δὲ καὶ τοὺς τῶν θείων μεταλαμβάνοντας λόγων παραφυλακτέον, εἰ μὴ περιεργίας ἔνεκεν ἱστορήσοντες, ὥσπερ τῶν πόλεων τὰ οἰκοδομήματα, εἰς τόδε ἀφικνοῦνται, εἰ μὴ μεταλήψεως χάριν τῶν κοσμικῶν προσίαισιν κοινωνικῶς

врлини. Имати за узор оне који су се већ доказали и који су водили исправан живот је најбоље за разумевање истине и за постижање 1.1.5.3. наредби. „Тако који недостојно једе овај хлеб или пије чашу Господњу, биће крив Телу и Крви Господњој. Али човек да испитује себе, па онда од хлеба да једе 1.1.6.1. и од чаше да пије.“¹¹ Стога следи да свако од њих ко преузме да увећа корист својих ближњих, треба да промисли да ли је себе подстакао на брзоплето подучавање и насупрот било кога; да ли је његово општење речју хвалисаво? Ако је једина плата коју убира – спасење оних који слушају и ако говори без намере да освоји 1.1.6.2. наклоност: онда је тај који кроз написано говори избегао лажне оптужбе. „Јер,“ каже Апостол, „као што знате, никада не наступасмо ради ласкања, ни ти због похлепе: Бог је сведок; Не тражећи славе од људи, ни од вас ни од других. Могли смо вам бити на терету као Христови апостоли; међутим, бијасмо благи међу вама 1.1.6.3. као дојиља када негује своју децу.“¹²

Исто тако, они који у божанским речима учествују, треба да пазе да се не приклоне томе, као што би се приклонили подизању градова, истражујући их из радозналости, да на дужност не ступе зарад мирскога, уверивши се да је

¹¹ 1 Кор. 11, 27.

¹² 1 Сол. 2, 5–7.

τῶν ἐπιτηδείων μαθόντες τοὺς καθωσιωμένους τῷ Χριστῷ. ἀλλ' οἱ μὲν ὑποκριταί, καὶ δὴ ἐάσθωσαν· εἰ δέ τις οὐ δοκεῖν δίκαιος, ἀλλ' εἶναι θέλει, συνειδέναι τὰ κάλλιστα τοῦτον αὐτῷ προσήκει.

1.1.7.1 Εἰ γοῦν ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται βραχεῖς, τῷ ὄντι δεῖσθαι καθήκει, ὅπως ὅτι μάλιστα πλειόνων ἡμῖν ἐργατῶν εὐπορία γένηται. ἡ γεωργία δὲ διττή· ἢ μὲν γὰρ ἄγραφος, ἢ δ' ἐγγραφος. ὁποτέρως δ' ἂν ὁ τοῦ κυρίου ἐργάτης στείρῃ τοὺς εὐγενεῖς πυροὺς καὶ τοὺς στάχους αὐξήσῃ τε καὶ θερίσῃ, θεῖος ὄντως ἀναφανήσεται. 1.1.7.2 γεωργός, ἐργάζεσθε, φησὶν ὁ κύριος, μὴ τὴν ἀπολλυμένην βρώσιν, ἀλλὰ τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, τροφήν δὲ καὶ ἡ διὰ σιτίων καὶ ἡ διὰ λόγων λαμβάνεται. καὶ τῷ ὄντι μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, οἱ τοὺς ἐνταῦθα κατὰ τὸν βίον καὶ τὴν πλάνην πρὸς τῆς ἀγνοίας πολεμουμένους μεταδιδάσκοντες καὶ μεταγόντες εἰς εἰρήνην τὴν ἐν λόγῳ καὶ βίῳ τῷ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τοὺς πεινῶντας δικαιοσύνην τρέφοντες. 1.1.7.3 τῇ τοῦ ἄρτου διανομῇ. εἰσὶ γὰρ καὶ ψυχαὶ ἰδίας ἔχουσαι τροφάς, αἱ μὲν κατ' ἐπίγνωσιν καὶ ἐπιστήμην αὖξουσιν, αἱ δὲ κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν νεμόμεναι φιλοσοφίαν, ἥς καθάπερ καὶ τῶν καρῶν οὐ τὸ 1.1.7.4 πᾶν ἐδώδιμον. ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων, τοῦ αὖξοντος ὄντες διάκονοι, ἐν εἰσὶ κατὰ τὴν διακονίαν, ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον. θεοῦ γὰρ ἔσμεν συνεργοί· θεοῦ 1.1.8.1 γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομὴ ἔστω, κατὰ τὸν ἀπόστολον.

посвећенима Христу дато да деле потребно за живот. Такви су као лицемери. Међутим, онеме ко жели да буде исправан, а не да се таквим приказује, приличи да зна шта је најбоље.

1.1.7.1. Ако је, дакле, „жетве много, а посленика мало“¹³, онда се морамо молити да макар буде обиље жетелаца. Али, ратарство је двоструко – једно неписано, друго написано. И ма како сејач Господњи сејао добру пшеницу, гајио и убирао клипове, уистину ће се Божијим (сејачем) 1.1.7.2. показати. „Трудите се“, рече Господ, „не за јело које пролази, него за јело које остаје за живот вечни.“¹⁴ Храна што се узима и кроз хлеб и кроз речи. Доиста, „блажени миротворци“¹⁵ који учећи оне који се током живота боре против блудње (лутања), спроводе их ка миру, који је у Логосу (Речи), и који гладне правде хране у животу по Богу, делећи 1.1.7.3. хлеб. Јер душе своју посебну храну траже, неке расту по сазнању и науци, неке се хране грчком философијом, која као и орах, није 1.1.7.4. сва јестива. „А онај који сади и онај који залива,“¹⁶ „будући посленици“ Њега који умножава, „једно су“ по посленству. „И сваки ће примити своју плату према своме труду“.¹⁷ „Јер ми смо Божији сарадници,

¹³ Лк. 10, 2.

¹⁴ Јн. 6, 27.

¹⁵ Мт. 5, 9.

¹⁶ 1 Кор. 3, 8.

¹⁷ Исто.

οὐκ οὐκ οὐδὲ ἀπὸ συγκρίσεως τὸ δοκίμιον ποιεῖσθαι τοῖς ἀκροωμένοις ἐπιτρέπτεον οὐδὲ εἰς ἐξέτασιν ἐκδοτον παραδοτέον τὸν λόγον τοῖς ἐντεθραμμένοις λόγων παντοδαπῶν τέχναις καὶ δυνάμεσιν ἐπιχειρημάτων ὡγκωμένων, τοῖς προκατελυημένοις ἤδη τὴν ψυχὴν καὶ μὴ προκεκενῶ 1.1.8.2 μένοισ. ὅταν δ' ἐκ πίστεως ἔλθῃται τις ἐστιᾶσθαι, βέβαιος οὗτος εἰς θεῶν λόγων παραδοχὴν, κρίσιν εὐλογον τὴν πίστιν κεκτημένος. ἔπεται δὲ ἐνθὲνδε αὐτῷ ἢ πειθῶ ἐκ περιουσίας. καὶ τοῦτ' ἦν ἄρα τὸ προφητικὸν ἐκεῖνον· ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνήτε. ἄρ' οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν, ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας, μάλιστα δὲ 1.1.8.3 πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως. ἕκαστος δὲ τούτων κατὰ τὸν μακάριον Δαβὶδ εὐχαριστῶν ψαλλέτω ῥαντιεῖς με ὑσώπῳ καὶ καθαρισθήσομαι, πλυνεῖς με καὶ ὑπὲρ χιόνα λευκανθήσομαι. ἀκουτιεῖς με εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίασιν· ἀγαλλιάσονται ὅσα τέταπεινώμενα. ἀπόστρεψον τὸ πρόσωπόν σου ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν μου, καὶ τὰς ἀνομίας 1.1.8.4 μου ἐξάλειψον. καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοί, ὁ θεός, καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου. μὴ ἀπορρίψῃς με ἀπὸ τοῦ προσώπου σου, καὶ τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον μὴ ἀντανέλῃς ἀπ' ἐμοῦ. ἀπόδος μοι τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου σου, καὶ πνεύματι ἡγεμονικῶ στήριξόν με.

1.1.9.1 Ὁ μὲν οὖν πρὸς παρόντας λέγων καὶ χρόνῳ δοκιμάζει καὶ κρίσει δικάζει καὶ διακρίνει τῶν ἄλλων τὸν οἶόν τε ἀκούειν, ἐπιτηρῶν

[...] Божија 1.1.8.1. њива, Божија грађевина,¹⁸ према Апостолу. Стога, онима који слушају није дозвољено да поређење пробају да спроведу, нити је реч за откривање дата онима који су одгојени у вештини свакојаких речи и у моћи нараслој аргументима, чија душа је оптерећена, а да се претходно 1.1.8.2. није растеретила. Ко год изабере да се гости у вери, тај је поуздан за прихватање божанских речи, оправдано стекавши као суд веру. Одатле му следи обилан дар уверавања, а то је управо значило оно пророчко: „Ако не поверујете, нећете ни разумети.“ „Зато, дакле, док имамо времена, чинимо добро свима, а особито 1.1.8.3. својима по вери.“¹⁹ Нека би свако од њих, по речима блаженог Давида, певао, дајући хвалу. „Умиј ме и бићу белији од снега. Слуху моме дај радост и весеље, нека се обрадују кости потрвене. Одврати лице своје од грехова мојих и сва безакоња 1.1.8.4. моја очисти. Срце чисто саздај у мени, Боже и Дух прав обнови у утроби мојој. Не удаљи ме од лица Свога и духа Твога светог не узми од мене. Дај ми радост спасења Твога, и духом владалачким утврди ме.“²⁰

1.1.9.1. Онај ко се присутни-ма обраћа, временом их искушава и суди им и од осталих одваја оног који чује, пазећи на речи,

¹⁸ 1 Кор. 3, 9.

¹⁹ Гал. 6, 10.

²⁰ Пс. 50.

τοὺς λόγους, τοὺς τρόπους, τὰ ἤθη, τὸν βίον, τὰς κινήσεις, τὰς σχέσεις, τὸ βλέμμα, τὸ φθέγμα, τὴν τρίοδον, τὴν πέτραν, τὴν πατουμένην ὁδόν, τὴν καρποφόρον γῆν, τὴν ὑλομανοῦσαν χώραν. τὴν εὐφορον καὶ καλὴν καὶ γεωργομένην, τὴν πολυπλασιάζουσαν τὸν σπόρον δυνα 1.1.9.2 μένην. ὁ δὲ δι' ὑπομνημάτων λαλῶν πρὸς τὸν θεὸν ἀφοσιούται ταῦτα κεκραγὼς ἐγγράφως, μὴ κέρδους ἕνεκα, μὴ κενοδοξίας χάριν <γράφειν>, μὴ προσπαθεία νικᾶσθαι, μὴ φόβῳ δουλοῦσθαι, μὴ ἡδονῇ ἐπαίρεσθαι. μόνης δὲ τῆς τῶν ἐντυγχανόντων ἀπολαύειν σωτηρίας, ἥς οὐδὲ κατὰ τὸ παρὸν μεταλαμβάνει, ἀλλὰ ἐλπίδι ἀπεκδεχόμενος τὴν ἀποδοθησομένην πάντως ἀμοιβὴν παρὰ τοῦ τὸν μισθὸν τοῖς ἐργάταις κατ' ἀξίαν 1.1.9.3 ἀποδώσειν ὑπεσχημένου. ἀλλ' οὐδὲ ἀντιμισθίας ἐφίεσθαι χρή τῷ εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένῳ. οὐ γὰρ ὁ μὲν καυχήσαμενος εὐποιῶν τὴν ἀμοιβὴν ἀπέληφεν δι' εὐδοξίας, ὁ δὲ τῶν προσηκόντων δι' ἀντιμισθίαν πράσσων τι, ἥτοι ὡς εὐεργὸς σπεύδων ἀπολαβεῖν ἢ ὡς κακοεργὸς τὴν ἀμοιβὴν περιστάμενος, οὐχὶ τῇ κοσμικῇ ἐνέχεται συνηθείᾳ· δεῖ 1.1.9.4 δὲ ὡς οἷόν τε τὸν κύριον μιμεῖσθαι. οὗτος δ' ἂν εἴη ὁ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐξυπηρετῶν, δωρεὰν λαβὼν, δωρεὰν δίδους. μισθὸν ἀξιόλογον ἀπολαμβάνων τὴν πολιτείαν αὐτήν· οὐκ εἰσελεύσεται δὲ εἰς 1.1.10.1 τὰ ἅγια μίσθωμα πόρνης φησίν. ἀπείρηται γοῦν προσφέρειν τῷ θυσιαστηρίῳ ἄλλαγμα κυνός·

владање, навике, живот, покрете, расположење, поглед, глас, (као што земљорадник пази на:) раскршће, камен, упрћени пут, плодоносна земљу, шумовиту долину, плодну и питому и култивисану, која може да семе 1.1.9.2. умножи. Онај који преко написаног говори, искупљује се пред Богом, и вапећи ово пише: не из ђара, не због хвалисања, да не буде поражен пристрасношћу, нити поробљен страхом, ни понесен уживањем, већ само плодове спасења творећи онима који читају, не по тренутном учешћу, већ с надом ишчекујући накнаду коју ће му учинити Он, који је обећао да ће подати посленицима плату по заслуги. 1.1.9.3. Онај ко је сазрео, нема потребе да прижељкује накнаду. Који се похвалио добрим делањем, заузврат је као накнаду примио славу, а онога који обавља дужност зарад накнаде, не узимају ли, по светским мерилима, или као добротинитеља који жури да прими награду, или као злочинитеља који накнаду избегава? Треба 1.1.9.4. да се угледамо на Господа, колико год је то могуће и који би тако чинио, врши вољу Господњу, прима без накнаде, даје без накнаде и као заслужену плату прима право на грађанство. „Плата блуднице да не уђе 1.1.10.1. у светињу,“²¹ казано је, према томе забрањено је на жртвеник приносити „пасју вредност“.

²¹ Пнз. 23, 18.

Ὅτω δὲ ἀπήμβλυται κακῇ τροφῇ τε καὶ διδασκαλίᾳ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα πρὸς τὸ οἰκεῖον φῶς, βαδιζέτω ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐγγράφως τὰ ἄγραφα δηλοῦσαν· οἱ διψῶντες, πορεύεσθε ἐφ' ὕδωρ, Ἡσαΐας λέγει, καὶ πῖνε τὸ ὕδωρ ἀπὸ σῶν 1.1.10.2 ἀγγείων, ὁ Σολομών παραινεῖ. ἐν γοῦν τοῖς Νόμοις ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος Πλάτων κελεύει τοὺς γεωργοὺς μὴ ἐπαρδεῦσαι μηδὲ λαμβάνειν ὕδωρ παρ' ἐτέρων. ἐὰν μὴ πρότερον ὀρύξαντες παρ' αὐτοῖς 1.1.10.3 ἄχρι τῆς παρθενίου καλουμένης ἄνυδρον εὗρωσι τὴν γῆν. ἀπορία γὰρ ἐπαρκεῖν οὐ δίκαιον, ἀργίαν δὲ ἐφοδιάζειν οὐ καλόν· ἢ καὶ φορτίον συνεπιτιθέναι μὲν εὐλογον, συγκαθαιρεῖν δὲ οὐ προσήκειν ὁ Πυθαγόρῃ 1.1.10.4 ρας ἔλεγεν. συνεξάπτει δὲ ἡ γραφὴ τὸ ζώπυρον τῆς ψυχῆς καὶ συντείνει τὸ οἰκεῖον ὄμμα πρὸς θεωρίαν, τάχα μὲν τι καὶ ἐντιθεῖσα, 1.1.10.5 οἶον ὁ ἐγκεντρύζων γεωργός, τὸ δὲ ἐνυπάρχον ἀνακινούσα. πολλοὶ γὰρ ἐν ἡμῖν κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι, καὶ κοιμῶνται ἱκανοί. εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα.

1.1.11.1 Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται, λήθης φάρμακον, εἰδωλον ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων

Коме око душе ослаби услед лоше неге и учења, нека корача према пријатној светлости, ка истини која оним написаним пројављује ненаписано. „Ој жедни, који сте год, ходите на воду,“²² говори Исаија, и „пијте воду из сопствених 1.1.10.2. судова“ како Соломон опомиње. Исто тако у *Законима*, философ учен од Јевреја, Платон, заповеда ратарима да не заливају или узајмљују воду од других, а да претходно нису прокопали код себе, 1.1.10.3. до такозваног девичанског земљишта и открили да је суво. Исправно је обезбедити се када смо у недостатку, али није добро нерад подржавати. И 1.1.10.4. Питагора је рекао: „Иако је оправдано бремене поделити, није га нужно заједнички однети.“ Писмо сада пали варницу душе и усмерава одговарајуће око к промишљању, вероватно нешто и убацивши, као и 1.1.10.5. ратар када калеми, заталасавши оно што се налази у души. „Зато су међу вама многи“, како вели Апостол Божији, „слаби и болесни, и доста их умире. Јер да смо сами себе испитивали, не бисмо били осуђени.“²³

1.1.11.1. Ово писано дело није сачињено за објаву, него своја сећања баштиним за старост, као лек заборау, просто је слика и скица оних живахних и надахњујућих речи, што сам имао част да их чујем и заиста изузетних и

²² Ис. 55, 1.²³ 1 Кор. 11, 30–31.

τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι 1.1.11.2 ἀξιολόγων. τούτων ὁ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἰωνικός, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος (τῆς κοίλης θάλασσας αὐτῶν Συρίας ἦν, ὁ δὲ ἀπ' Αἰγύπτου), ἄλλοι δὲ ἀνὰ τὴν ἀνατολήν· καὶ ταύτης ὁ μὲν τῶν Ἀσσυρίων, ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν ὑστάτος δὲ περιτυχὼν (δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν) ἀνεπαυσάμην, ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα. Σικελικῇ τῷ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικῷ τε καὶ ἀποστολικῷ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκρωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς.

1.1.11.3 Ἀλλ' οἱ μὲν τὴν ἀληθινῆς μακαρίας σῶζοντες διδασκαλίας παράδοσιν εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου τε καὶ Ἰακώβου Ἰωάννου τε καὶ Παύλου τῶν ἀγίων ἀποστόλων, παῖς παρὰ πατρός ἐκδεχόμενος (ὀλίγοι δὲ οἱ πατέρες ὅμοιοι), ἤκον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα 1.1.12.1 καὶ ἀποστολικά καταθησόμενοι σπέρματα. καὶ εὖ οἶδ' ὅτι ἀγαλλιάσονται, οὐχὶ τῇ ἐκφράσει ἡσθέντες λέγω τῇδε, μόνῃ δὲ τῇ κατὰ τὴν ὑποσημείωσιν τηρήσει. ποθοῦσης γὰρ οἶμαι ψυχῆς τὴν μακαρίαν παράδοσιν ἀδιάδραστον φυλάττειν ἢ τοιάδε ὑποτύπωσις· ἀνδρὸς δὲ φι 1.1.12.2 λοῦντος σοφίαν εὐφρανθήσεται πατήρ. τὰ φρέατα ἐξαντλούμενα διεϊδέστερον ὕδωρ ἀναδίδωσι, τρέπεται δὲ εἰς φθορὰν ὧν μεταλαμβάνει οὐδεὶς. καὶ τὸν σίδηρον ἢ χρῆσις καθαρώτερον φυλάσσει, ἢ δὲ ἀχρηστία τοῦ τούτου γεννητικῆς συνελόντι γὰρ φάναι ἢ συγγυμνασία

1.1.11.2. блаженных люди. Једнога од њих у Грчкој, Јонца, другога у Великој Грчкој (Магна Грецији): први из Келесирије, други из Египта, а остали са Истока, од којих је један из Асирије, а други Јеврејин из Палестине: сусретнем последњег (но, по власти он беше први), и нашавши га скривеног у Египту, нашао сам и себи мир. Беше права сицилијанска пчела, која убире са цветова пророчке и апостолске ливаде, стварао је у душама оних који га слушају благо чистог сазнања.

1.1.11.3. Они који чувају истину блаженог учења, пронету непосредно од Светих Апостола Петра и Јакова, Јована и Павла, син који прима од оца (али малобројни су они попут отаца), дошли су нам по Божијој вољи да засаде праотачко и 1.1.12.1. апостолско семе. И знам добро да ће ликовати, али не сматрам да ће то чинити над овим излагањем, већ само над очувањем истине, како су га наговестили. Нацрт попут овога користи, мислим, души која чезне да сачува блажено предање од ишчезнућа. „Ко љуби мудрост, 1.1.12.2. весели оца свог.“²⁴ Бунари пошто се исцрпе, чистију воду дају, а онај којим се нико не служи предаје се пропадању. Употреба чува челик чистијим, а некоришћење на њему ствара рђу. Речју, вежба 1.1.12.3. ствара здраво стање у телу и у духу. „Нити се ужиже светиљка и

²⁴ ПрС. 29, 3)

1.1.12.3 ἔξιν ἐμποιεῖ ὑγιεινὴν καὶ πνεύμασι καὶ σώμασιν. οὐδεὶς ἄπτει λύχνον καὶ ὑπὸ τὸν μόδιον τίθησιν, ἀλλ' ἐπὶ τῆς λυχνίας φαίνειν τοῖς τῆς ἐστιάσεως τῆς αὐτῆς κατηξιωμένοις. τί γὰρ ὄφελος σοφίας μὴ σοφίζούσης τὸν οἶόν τε ἐπαῖειν; ἔτι τε καὶ ὁ σωτὴρ σώζει αἰεὶ καὶ αἰεὶ ἐργάζεται, ὥς βλέπει τὸν πατέρα. διδάσκων τις μαθάνει πλεῖον καὶ λέγων συνακροᾶται πολλάκις τοῖς ἐπακούουσιν αὐτοῦ· εἰς γὰρ ὁ διδάσκαλος καὶ τοῦ λέγοντος καὶ τοῦ ἀκροωμένου, ὁ ἐπιπη 1.1.13.1 γάζων καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸν λόγον, ἣ καὶ οὐ κεκώλυκεν ὁ κύριος ἀπὸ ἀγαθοῦ σαββατίζειν, μεταδιδόναί δὲ τῶν θείων μυστηρίων καὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου τοῦ ἀγίου τοῖς χωρεῖν δυναμένοις συγκεχώ 1.1.13.2 ρηκεν. αὐτίκα οὐ πολλοῖς ἀπεκάλυψεν ἢ μὴ πολλῶν ἦν, ὀλίγοις δέ, οἷς προσήκειν ἡπίστατο, τοῖς οἷοις τε ἐκδέξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτά· τὰ δὲ ἀπόρητα, καθάπερ ὁ θεός, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμ 1.1.13.3 ματι.

Κἂν τις λέγῃ γεγραφθαι οὐδὲν κρυπτόν ὃ οὐ φανερωθήσεται, οὐδὲ κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, ἀκουσάτω καὶ παρ' ἡμῶν, ὅτι τῷ κρυπτῶς ἐπαίοντι τὸ κρυπτόν φανερωθήσεσθαι διὰ τοῦδε προεθέσπισεν τοῦ λογίου, καὶ τῷ παρακεκαλυμμένως τὰ παραδιδόμενα οἶω τε παραλαμβάνειν δηλωθήσεται τὸ κεκαλυμμένον ὥς ἡ ἀλήθεια, καὶ τὸ τοῖς πολλοῖς κρυπτόν, τοῦτο τοῖς ὀλίγοις φανερόν 1.1.13.4 γενήσεται· ἐπεὶ διὰ τί μὴ πάντες ἴσασιν τὴν ἀλήθειαν; διὰ τί δὲ μὴ ἡγαπήθη ἡ

μεῖνε под суд него на свећњак, те светли свима који су у кући.“²⁵ Јер каква је сврха мудрости ако не да онога који слуша учини мудрим? Још и Спаситељ избавља увек и увек дела, управо као Очевидац. Јер ко подучава, више научи, и ко говори, често слуша са својим слушаоцима. А учитељ и онога који говори и онога који слуша један је – онај што 1.1.13.1. гаји и ум и реч. Господ није бранио да се чини добро у суботу, него 1.1.13.2. допустио да о Божијим тајнама и оној светој светлости проносимо глас онима који могу да прихвате. Он засигурно није многима обелоданио оно што није припадало многима, већ малобројнима за које је знао да им припада, који су били подобни да их приме и да им се уподобе. Оно што је тајно, као и Бог, поверава се говору, а не 1.1.13.3. писању.

И ако ко помене оно написано, „нема ништа тајно што неће бити јавно, ни сакривено што се неће дознати и на видело изићи,“²⁶ нека од нас исто тако чује, да ономе који тајно чује, чак и оно тајно ће бити откривено, ово је од пророка проречено. Ономе који је способан да тајно проматра оно што му се предаје, оно што је сакривено биће откривено као истина и оно што је за многе скривено, малобројнима ће бити 1.1.13.4. откривено. Због чега нису сви јед-

²⁵ Мт. 5, 15.

²⁶ Лк. 8, 17.

δικαιοσύνη, εἰ πάντων ἡ δικαιοσύνη; ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδεται, ἵνα ἡ ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ᾧ λαλεῖ 1.1.13.5 ται, μᾶλλον δὲ οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι. δέδωκεν δὲ ὁ θεὸς τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφῆτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους, πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.

1.1.14.1 Ἡ μὲν οὖν τῶνδ' ἐμοὶ τῶν ὑπομνημάτων γραφὴ ἀσθενὴς μὲν εὖ οἶδ' ὅτι παραβαλλομένη πρὸς τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον, οὐ κατηξιώθημεν ὑπακοῦσαι, εἰκὼν δ' ἂν εἴη ἀναμιμνήσκουσα τοῦ ἀρχετύπου τὸν θύρῳ πεπληγότα· σοφῷ γάρ, φησί, λάλει, καὶ 1.1.14.2 σοφώτερος ἔσται, καὶ τῷ ἔχοντι δὲ προστεθήσεται. ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεύσαι τὰ ἀπόρητα ἱκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομνήσαι, εἴτε ὁπότε ἐκλαθοίμεθα εἴτε ὅπως μὴδ' ἐκλανθανώμεθα. πολλὰ δὲ εὖ οἶδα παρερρύηκεν ἡμᾶς χρόνου μήκει ἀγράφως διαπεσόντα. ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουφίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἐμαυτῷ, ἀναγκαίως κέχρημαι τῇδε τῇ ὑποτυπώσει. 1.1.14.3 ἔστι μὲν οὖν τινα μὴδὲ ἀπομνημονευθέντα ἡμῖν (πολλὴ γὰρ ἡ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἦν ἀνδράσιν), ἔστιν δὲ καὶ ἃ ἀνυποσημείωτα

наки у познању истине? Зашто се није заволела праведност, ако је праведност свачија? Тајне се, пак, предају тајно, а то што се 1.1.13.5. говори у устима је онога који говори, не у гласу, него пре у томе како разуме. „И Он даде једне као апостоле, а друге као пророке, једне као јеванђелисте, а друге као пастире и учитеље, за усавршавање светих у делу служења. за сазидање тела Христовог.“²⁷

1.1.14.1. Добро знам да је писање ових мојих успомена слабо, у поређењу са оним духом благодатним, којег сам се удостојио да послушам. Била би то слика која подсећа на архетип онога који је ударен тирсом. „Кажи мудроме“, каже се „и 1.1.14.2. биће још мудрији“ и „ономе који има и додаће му се“.²⁸ Проповеда се не да би се ствари појасниле колико треба, далеко било, него само зарад присећања, или онда када свим заборавимо, или како не бисмо заборавили. Много тога нас је, знам добро, мимоишло, временом, које је расуло оно ненаписано. Одатле, ублажавајући слабост памћења и прибављајући спасење своје сећању у систематском излагању поглавља, нужно се служим овим обрасцем. 1.1.14.3. Има нечега чега се не сећамо; јер снага блажених беше силна. Још је тога остало незабележено након другог времена, а сада је ишчезло. И

²⁷ Еф. 4, 11–12.

²⁸ ПрС. 9, 9.

μεμενηκότα τῷ χρόνῳ ἃ νῦν ἀπέδρα, τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μαραινόμενα τῇ διανοίᾳ, ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἢ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκιμασμένοις. ταῦτα δὲ ἀναζωπυρῶν ὑπομνήμασι τὰ μὲν ἐκὼν παραπέμπομαι ἐκλέγων ἐπιστημόνως, φοβούμενος γράφειν ἃ καὶ λέγειν ἐφυλαξάμην, οὐ τί που φθονῶν (οὐ γὰρ θέμις), δεδιὼς δὲ ἄρα περὶ τῶν ἐντυγχανόντων, μή πη ἐτέρως σφαλεῖεν καὶ παιδὶ μάχαιραν, ἣ 1.1.14.4 φασιν οἱ παροικιαζόμενοι, ὀρέγοντες εὐρεθῶμεν. οὐ γὰρ ἔστι τὰ γραφέντα μὴ <οὐκ> ἐκπεσεῖν καίτοι ἀνέκδοτα ὑπὸ γ' ἐμοῦ μεμενηκότα, κυλιόμενα δὲ αἰεὶ μόνῃ μιᾷ χρώμενα τῇ ἐγγράφῳ φωνῇ πρὸς τὸν ἐπανερόμενον οὐδὲν πλέον παρὰ τὰ γεγραμμένα ἀποκρίνεται δεῖται γὰρ ἐξ ἀνάγκης βοηθοῦ ἥτοι τοῦ συγγραψαμένου ἢ καὶ ἄλλου 1.1.15.1 του εἰς τὸ αὐτὸ ἵχνος ἐμβεβηκότος.

Ἔστι δὲ ἃ καὶ αἰνίξεταί μοι γραφή, καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἐρεῖ, πειράσεται δὲ καὶ λανθᾷ 1.1.15.2 νουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα. τὰ τε παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἰρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντρεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἣ προβήσεται ἡμῖν κατὰ τὸν εὐκλεῖ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προοιῶσιν, <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη καὶ τὰ

друго што је избрисано, претходно је увенуло у самом уму, будући да таква служба није лака за оне неопробане; то оживљавам у својим опоменама; нешто својевољно изостављам, свесно одабирајући, устрашен да пишем оно што сам сачувао за говор, не завидећи ни на чему, јер то није исправно, већ бојећи се за своје читаоце, да не падну ако ли би то некако друкчије разумели, ако се задесимо 1.1.14.4. како каже пословица да „детету пружамо мач“. Немогуће је да написано не ишчезне, премда је оно остало необјављено с моје стране. Увек се потуцајући и користећи се само једним гласом, оним писаним, оно (написано) не даје никакав одговор ономе који се занима за нешто више од написаног. Оно из нужде тражи помоћ или онога који је написао, или тога 1.1.15.1. који је корачао његовим стопама.

Моје ће писаније нешто навестити, нешто пак развући, нешто једва и споменути. Покушаће да говори 1.1.15.2. неприметно, да изложи тајно и да укаже нечујно. Догмати познатих јереси биће разобличени и овима ће бити супротстављено све што треба да се заснива на најдубљем доживљавању знања, које ће се, како приступамо даље к дивном и узвишеном канону предања, „од стварања света“, уздићи у нашим очима, поставивши пред нас оно што нужно треба, узевши у природно разматрање, унапред

ἐμποδῶν ἰστάμενα τῇ ἀκολουθίᾳ προαπολυομένη, ὡς ἐτοίμους ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπὸ τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἄμπε 1.1.15.3 λῶνος.

Ἀγὼν γὰρ καὶ ὁ προαγὼν καὶ μυστήρια τὰ πρὸ μυστηρίων, οὐδὲ ὀκνήσει συγχρῆσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας 1.1.15.4 τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῖν. οὐ γὰρ μόνον δι' Ἑβραίους καὶ τοὺς ὑπὸ νόμον κατὰ τὸν ἀπόστολον εὐλογον Ἰουδαῖον γενέσθαι, 1.1.15.5 ἀλλὰ καὶ διὰ τοὺς Ἕλληνας Ἕλληνα, ἵνα πάντας κερδάνωμεν. κὰν τῇ πρὸς Κολασσαεῖς ἐπιστολῇ νοουθετοῦντες γράφει πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄν 1.1.16.1 θρῶπον τέλειον ἐν Χριστῷ. ἀρμόζει δὲ καὶ ἄλλως τῇ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτυπώσει τὸ γλαφυρὸν τῆς θεωρίας. αὐτίκα καὶ ἡ τῆς χρηστομαθίας περιουσία οἷον ἥδυσμά τί ἐστὶν παραπεπλεγμένον ἀθλητοῦ βρώματι, οὐ τρυφητιῶντος, ὄρεξι δὲ ἀγαθὴν <διὰ> φιλοτιμίαν λαμβάνοντος. ψάλλοντες γοῦν τὸ ὑπέρτονον τῆς σεμνότητος ἔμμε 1.1.16.2 λῶς ἀνίεμεν. καθάπερ δὲ οἱ βουλόμενοι δῆμῳ προσομιλῆσαι διὰ κήρυκος τοῦτο πολλάκις ποιοῦσιν ὡς μᾶλλον ἐξάκουστα γενέσθαι τὰ λεγόμενα, οὕτω κὰνταῦθα (πρὸς πολλοὺς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος ὁ πρὸ αὐτῆς

га одредивши и уклонивши пре-преке на путу договора, да бисмо своје ухо припремили за примање предања истинскога знања, као земља од стране сејача претходно очишћена од трња и свакојаке травке, зарад садње 1.1.15.3. винограда.

Ту је такмичење и припрема за њега, као и тајне пред другим тајнама и наше писаније неће зазирати од коришћења најбољега 1.1.15.4. из философије и другог предобучавања. Јер не само да „постадох Јудејцима као 1.1.15.5. Јудејац“, према Апостолу, но „и Грцима био сам као Грк, да придобијемо све.“²⁹ У посланици Колошанима он пише: „Којега ми проповедамо уразумљујући свакога човека и учећи свакога човека свакој мудрости, да бисмо показали свакога човека 1.1.16.1. савршена у Христу Исусу.“³⁰ Исто тако и финоћа разматрања по-годује нацрту из мог дела. У том смислу, извори учења су попут зачина помешани са храном атлете, који се не препушта раскоши, већ гаји племениту чежњу за славом. Окидајући жице 1.1.16.2. складно одрешујемо напетост гравитације. Према томе, као што они који желе да се обратe јавности, то често чине преко весника, како би се казано лепше чуло, тако је и овде. Имамо реч, која је многимa проношена пре заједничког предања.

²⁹ 1 Кор. 9, 20.

³⁰ Кол. 1, 28.

τῆς παραδόσεως λεγόμενος) τὰς συνήθεις διὸ δὴ παραθετέον δόξας τε καὶ φωνὰς τὰς ἐμβώσας παρ' ἑκάστα αὐτοῖς δι' ὧν μᾶλλον 1.1.16.3 οἱ ἀκούοντες ἐπιστραφήσονται. καὶ δὴ συνελόντι φάναι (ἐν πολλοῖς γὰρ τοῖς μαργαρίταις τοῖς μικροῖς ὁ εἶς, ἐν δὲ πολλῇ τῇ τῶν ἰχθύων ἄγρῳ ὁ κάλλιχθυσ) χρόνῳ τε καὶ πόνῳ τάληθές ἐκλάμψει ἀγαθοῦ παρατυχόντος βοηθοῦ δι' ἀνθρώπων γὰρ θεόθεν αἱ πλείσται εὐεῖ 1.1.17.1 γεσίαι χορηγοῦνται. πάντες μὲν οὖν ὅσοι ταῖς ὄψεσι κεχρήμεθα, θεωροῦμεν τὰ προσπίπτοντα αὐταῖς, ἄλλοι δὲ ἄλλων ἔνεκα. αὐτίκα οὐχ ὁμοίως θεωρεῖ τὸ πρόβατον ὁ μάγειρός τε καὶ ὁ ποιμὴν· ὁ μὲν γὰρ εἰ πῖόν ἐστι πολυπραγμονεῖ, ὁ δὲ εἰς εὐγένειαν τηρεῖ. τὸ γάλα τοῦ προβάτου ὁ μὲν τις ἀμελῶ, εἰ χρήζει τροφῆς, τὸν μάλλον κειράτω, 1.1.17.2 εἰ σκέπτης δεῖται. ὧδέ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρεῖτω. οὐκ οἶμαι γὰρ τίνα οὕτως εὐτυχῇ γραφὴν ἡγεῖσθαι ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ, ἀλλ' ἐκείνην εὐλογον νομιστέον ἢ μηδεὶς εὐλόγως ἀντερεῖ. καὶ πρᾶξιν ἄρα καὶ αἵρεσιν ἀποδεκτέον οὐ τὴν ἀμεμφῇ, 1.1.17.3 ἀλλ' ἣν οὐδεὶς εὐλόγως καταμέμψεται. οὐκ εὐθὺς δ' εἰ τις μὴ προηγουμένως ἐπιτελεῖ, κατὰ περίστασιν αὐτὸ ποιεῖ, ἀλλὰ οἰκονομούμενός τι θεοσόφως καὶ συμπεριφερόμενος ἐνεργήσει. οὔτε γὰρ ὁ ἔχων τὴν ἀρετὴν χρήζει τῆς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἔτι ὁδοῦ οὐθ' ὁ ἐρρωμένος ἀνα 1.1.17.4 λήψεως. καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν

Стога, морамо утврдити погледе и исказе, који су до њих допирали појединачно, како би се они који слушају 1.1.16.3. радије одазвали. Укратко: међу многим малим бисерима постоји онај један, и у великом улову рибе постоји риба–краљица, а временом и трудом истина ће надаље засијати, ако је добар помоћник близу. Највише је добра 1.1.17.1. за људе од Господа. Сви који се очима служимо, посматрамо шта је пред њима, једни овако, други онако. Рецимо, кувар и пастир не посматрају једну овцу на исти начин: један испитује је ли подгојена, други проматра је ли од добре сорте. Нека један помудре овчије млеко ако треба хране, нека је други остриже ако треба 1.1.17.2. одежду. Овим путем, и ја да одгајим плод грчке учености. Не очекујем да икоје дело може бити те среће да против њега неко не говори. Но, то треба сматрати оправданим, и томе нико не противуречи с правом. Тај начин рада и одабира треба одобрити, и то не ако је без грешке, већ ако му нико 1.1.17.3. смислено не налази критику. Зато не важи то да ако човек нешто постигне без намере, да он то ради услед сплета околности, јер он ће то постићи, управљајући мудрошћу Богом даном, у прилагођавању околностима. Тако да онај који поседује врлину није тај коме треба пут ка врлини, ништа више него што снажном треба 1.1.17.4. опоравак. Као ратари који унапред земљу залива-

παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδύομεν
τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς παραδέξασθαι
τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα
πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς
ἐκθρέψαι δύνασθαι.

1.1.18.1 Περιέξουσι δὲ οἱ
Στρωματεῖς ἀναμεμιγμένην τὴν
ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι,
μᾶλλον δὲ ἐγκεκαλυμμένην καὶ
ἐπικεκρυμμένην, καθάπερ τῷ λεπτέρῳ
τὸ ἐδάδιμον τοῦ καρύου· ἀρμόζει γάρ,
οἶμαι, τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα
μόνοις φυλάσσεσθαι τοῖς τῆς πίστεως
1.1.18.2 γεωργοῖς. οὐ λέληθεν δέ με καὶ
τὰ θρυλούμενα πρὸς τινων ἀμαθῶς
ψοφδεῶν χρῆναι λεγόντων περὶ τὰ
ἀναγκασιότατα καὶ συνέχοντα τὴν
πίστιν καταγίνεσθαι, τὰ δὲ ἔξωθεν
καὶ περιττὰ ὑπερβαίνειν μάτην ἡμᾶς
τρίβοντα καὶ κατέχοντα περὶ τοῖς οὐδὲν
συμβαλλομένοις πρὸς 1.1.18.3 τὸ τέλος.
οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν
εἰσδεδυκέναι τὸν βίον νομίζουσιν
ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τινος
εὐρετοῦ 1.1.18.4 πονηροῦ. ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν
ἢ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐ ποτ'
ἂν καλοῦ τινος ὑποσταίῃ γεωργὸς
γενέσθαι, παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοὺς
Στρωματεῖς, αἰνισσόμενος ἀμὴ γέ πη
θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν.

ју, тако и ми наводњавамо питким
потоком грчког учења оно што је
суво, како би могло да се прими ту
бачено духовно семе и како би мо-
гло да се отхрани.

1.1.18.1. Стромате ће пружа-
ти истину уливену у догме фило-
софије, или боље – покривену и
скривену, као јестиви део ораха
у љусци. По мом мишљењу, сје-
дињују се, да би се семе истине
сачувало само за сејаче 1.1.18.2.
вере. Свестан сам шта неки тру-
ћају, који се у своме незнању тр-
зају на сваки шум, и кажу да ми
себе треба да управимо ка нај-
нужнијем што садржи веру и да
треба да превазиђемо оно изван
и сувишно, што нас хаба и задр-
жава нас у бесмислу и што ни-
чине не доприноси 1.1.18.3. кра-
ју. Други држе да је философија
продрла у живот за погрду људи,
од нечастивог 1.1.18.4. изумите-
ља. Но, ја ћу кроз целе Стромате
показати, да зло има злу приро-
ду и да се не може исказати као
изумитељ ничег што је добро,
указавши да је философија дело
Божијег Промисла.

Са старојрчкој превео:
Вук Машић

Примљено: 15. 4. 2013.
Одобрено: 19. 4. 2013.

ЛИЧНОСТ – ТЕМЕЉ ОБОЖЕЊА У УЧЕЊУ СТАРЦА СОФРОНИЈА (САХАРОВА)

Саво Денда*
Православни богословски
факултет Светиої
Василија Острошкої,
Универзитет у Источном
Сарајеву

Апстракт: Сва тајна обожења је саздана на темељу личности – ипостаси. Ипостас је најунутарњији принцип самої Божанства. Ипостас се једино и познаје гледањем лицем у лице. Личност се не може сазнати споља. Бог нас је створио по Својој Лику, па смо стога и ми личности. Једино се личност може открити личности. Постоје два ипостасна проблема сазнања – један је персонални, а други индивидуалистички. Индивидуално је егзистентно, ипостасно – персонално се изражава кроз личностну љубав Христа Богочовека. Оно што је неоповратно се налази у свакој личности а не у самој индивидуи. Старац Софроније у Богу разликује ипостасни принцип, суштину, и енергију. Човек може остварити себе само ако се уједоби Богу. То је оно што је задато човеку када је створен. Личност – ипостас носи у себи свеукупно биће.

Кључне речи: личност, ипостас, обожење, лице, персона, лик, образ, подобје, биће, биће, индивидуи, индивидуализам, ипостасни принцип, суштина, енергија, уједобиће, уједобљење.

Говорити о Богу значи говорити о Богу који је Личност – Ипостас, јер „Ипостас – Персона јесте најунутарњији принцип Апсолутног Бића: његова почетна и коначна димензија“.¹ И ако хоћемо да одредимо шта је то ипостас, онда долазимо до тога да ипостасност Бога измиче сваком одређењу.² Ипостасност се налази иза граница било какве

* savodenda@gmail.com.

¹ Архимандрит Софроније, *Видети Бога као што јесте*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 147.

² *Исти*, 147.

детерминације. Она је несазнатљива рационално, али се зато познаје битијно. Битијно се познаје у мјери самооткривења Бога човјеку.³ Без самооткривења нема никаквог битијног познања, а поготово нема битијног познања ипостасности – личности. Бог ипостасни се познаје само и једино у откривењу, то јест у самооткривењу. То откривење бива лицем у лице, личност према личности. И не постоји други начин ипостасног познања осим онога који се показује у ономе како то назива Старац Софроније „стално стајање лицем у лице“.⁴

„Персона – Ипостас⁵ у Божанском Бићу не може бити лимитативни принцип. И у нашем тварном бићу ипостас је принцип који у себе прима бесконачност. У земаљским оквирима пред нашим ипостасним – личним духом стоји задатак: прећи ограду времена и превазићи праг пространства... Као ипостасни дух, човјек припада вјечној онтологији.“⁶ И у односу на човјека може се говорити о „неухвативости“ појма личности, јер се научно и философско знање изражава у појмовима и одређењима, а када се ради о персони – личности – ипостаси онда је неухватива и за научну и за философску форму знања и сазнања. Као Божанска ипостас и човјекова ипостас – личност је несазнатљива споља, јер и она се може донекле сазнати само као и божанска онда, ако се кроз самооткривење открије другоме, јер „Он је Бог нетрулежне љубави“.⁷

Створивши нас по своме лику и подобију, Он је и нас створио као личности јер је једино Он – Бог Личност. На тај начин и ми морамо себе да остваримо као потпуне личности и то једино можемо да остваримо у Њему који је потпуна Личност.⁸ „Ако говоримо о личности у вези са њеним изворним обликом и у њеном вјечном облику постојања, онда, наравно, само Бог представља Личност. И ако нас је Бог створио по лику Своме и по подобију, онда, значи и ми морамо

³ Ср. „Све је мени предао Отац мој, и нико не зна Сина до Оца; нити Оца ко зна до Сина, и ако син хоће коме откријти“. (Мт. 11, 27); такође Ср. (Лк. 10, 22 ; Јн. 26).

⁴ Архимандрит Софроније, *Духовне беседе*, књига друга, Манастир Хиландар, 2010, стр. 112.

⁵ Старац Софроније у својим дјелима употребљава два израза за одређење лица – личности: *ὁπoστασις* као јелински богословски еквивалент и *persona* као латински.

⁶ Архимандрит Софроније, *Видећи Бога као што јесте*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 146.

⁷ *Исхо*, стр.147.

⁸ „Откривајући се Мојсију као Ја сам Онај који јесте, Бог је самим тим поставио начело наше вјере, дубоке вјере. Шта је задивљујуће у томе Откривењу? Бог говори о Себи: Ја сам бићије; Све што постоји, све је проистекло од Мене. И прва ријеч – Ја – означава да је он Личност“ (Архимандрит Софроније, *Духовне беседе*, књига друга, Манастир Хиландар, 2010, стр. 115).

да постанемо личности и Њему слични. То је наш крајњи циљ. Ако је Бог створио богове у почетку као могућност, а не као остварене особе – личности, онда је с наше стране неопходан поступак самоопредјељења у односу према Богу: 'Реци нам, како да постанемо Теби слични?'⁹ Ипостасни – личносни начин постојања јесте само у Богу и то у Светој Тројици, и тај начин човјек исповиједа у Символу вјере. То исповиједање је личносно исповиједање вјере у којем човјек, када га говори, говори га у једнини, а не у множини. Човјек почиње символ са „Вјерујем“... што показује једину и лични начин исповиједања. Као и почетак Символа вјере, тако и све ријечи символа говоримо и носимо као наше *лично* знање, у коме је и наше знање о Богу, знање о свијету, које кроз личносно исповиједање постаје садржај наше личности.¹⁰ Кроз Символ исповиједамо да је Ипостасно Биће виновник наше појаве у свијету, и то Биће персонално које ничим није условљено, него је оно управо само себи основа. „Откривење да је ово Биће **персонално** чини очигледним и то да је знање о Њему, или боље знање Њега, могуће само кроз наше персонално општење са Њим. У тренуцима битијног општења са Њим, Он сам нам саопштава знање о себи, показујући нам себе кроз Своје дјеловање унутар нас.“¹¹ То знање које нам се открива као Персонално биће, није апстрактно знање, већ је оно персонално и има персонални карактер. То значи да се само личност може открити личности и да само личност сазнаје и спознаје личност. У том сазнању и знању нема ничега апстрактног. Ово знање и сазнање је потпуно различито од научног¹² сазнања које разликује субјекат који познаје и објекат

⁹ Архимандрит Софроније, *Духовне беседе*, књига друга, Манастир Хиландар, 2010, стр. 115.

¹⁰ „Символ почиње ријечју „Вјерујем...“ Обратите пажњу на задивљујућу појаву; не *ми вјерујемо* – то јест сви, „уопштено“. Не! Већ *ја* говорим Богу: „Вјерујем у једнога Бога Оца...“ И ако то говоримо свјесно, онда све остале ријечи тог Символа морамо носити као наше *лично* знање. Сваки човјек се поштује као пуни Божји лик. И свака личност, сваки човјек, мора носити у себи све: и Бога и створени свијет. Када тако будемо настројени, стално, дан и ноћ, мислећи о Богу, онда у нама све долази у облик некакве „синтезе“ (Архимандрит Софроније, *Духовне беседе*, књига друга, Манастир Хиландар, 2010, стр. 112).

¹¹ Архимандрит Софроније, *Видеши Бога као што јесте*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 155.

¹² Занимљиво је овдје напоменути да се у садашње вријеме и то не само у садашње, већ скоро читав вијек појам личности налази у жижи интересовања било богословског, било научног у смислу психологије и философије. Ако говоримо о богословљу онда видимо да централно мјесто у богословљу прошлога вијека, што се наставља и данас, заузима појам личности. Ту свакако има утицаја и развој егзистенцијалне философије и психологије у прошлом вијеку. Написани су и пишу

сазнања. „У нашем схватању сазнања Бога одсуствује процес објективизације спознаваног, јер се Он увијек спознаје у ‘свези љубави’ и стању чисте молитве. Наша тварна личност Духом Светим бива уведена у сферу не–тварног Божанственог Бића тако што Бога примамо унутар нас као наш живот.“¹³

Постоје два начина приступа проблему постојања и сазнања. Један је персонални – личносни, а други индивидуалистички. Први се познаје кроз име Бога који се открио – Ја сам онај који јесам. Ријеч „Ја“ је најдрагоцјенија за човјека, зато што она изражава принцип личности у нама. Ван овог принципа личног, персоналног начина постојања не постоји ништа и све јесте непостојеће. Ја јесам – јесте темељ нашега бића кроз кога се чува и наша персоналност у којој се налази сво богатство и љепота нашега битија. У нашем историјском постојању нам је даровано да се кроз Њега и у Њему остваримо као личности, да се остваримо у ономе за шта смо и створени. То остварење нас као личности и није једноставно, јер се налазимо у мору индивидуа.¹⁴

Оно што карактерише индивидуе и индивидуализам јесте егоизам који се најчешће пројављује кроз сујету и славољубље које се развија у властољубље.¹⁵ За личност је карактеристично управо супротно ономе што је сујета и егоизам. Личности је својствено да сву твар обухвати управо личносном љубављу Христа Богочовјека, и у томе се показује да личносни начин нема ничега ни сујетног ни егоистичког. Иако се налазимо у цивилизацији која сва почива на темељима индивидуализма, морамо се борити против тога да начин

се томови радова о појму личности, како у богословљу, тако и изван њега. Ево како о томе расуђује и шта о томе мисли Старац Софроније: „У данашње вријеме богослови се баве проблемом личности. И научна психологија и философија баве се тим истим проблемом. Али код нас је тај проблем већ одавно ријешен. На који начин ријешен? Ми видимо Христа и ми видимо Његова дјела: Он је узео на Себе гријехе цијелога свијета, молио се у Гетсиманском врту, успињао се на Голготу. Ето Човјека Личности! Када Он каже: „Не бојте се, ја сам побиједио свијет“ (Јн. 16, 33), он нас призива ка тој истој побједи коју је он Сам извео“ (Архимандрит Софроније, *Духовне беседе*, књига друга, Манастир Хиландар, 2010, стр. 113).

¹³ *Истио*, стр. 155; Основна разлика између духовног – битијног сазнања и научног сазнања јесте да се духовно схвата као истовремено постојање, што значи да сазнање јесте „сапостојање, са–битије“.

¹⁴ Архимандрит Софроније, *Видећи Бога као што јесме*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 156.

¹⁵ Занимљиво је код Светог Пахомија да када би братија требало да се причести позвао би свештеника (бар у овом ранијем ступњу) из једне од сусједних цркава, не желећи да било ко од братије тражи да буде рукоположен јер ἀρχή λογισμοῦ φιλαρχίας ὁ κληρὸς (почетак властољубиве помисли је рукоположење) (Derwas J. Chitty, *The desert a City*, SVS Press Crestwood, New York, p. 23)

нашега постојања, наше битијности, постане егоизам у којем други за мене постаје моје проклетство, а не мој благослов. У индивидуалистичком начину постојања његује се егоизам у свим његовим страсним манифестацијама. То је нарочито изражено у умјетности гдје се славе поједини умјетници као генији, као творци неког дијела и као творци неког стила или правца. То значи да се велича и узноси њихова индивидуалност која се представља као оригиналност. Оригиналност једино постоји у непоновљивости сваке човјечије личности, која се пројављује кроз слободу у истинској љубави према Богу и према ближњем. Начин индивидуалистичког поимања стварности и постојања постаје принцип цјелокупне социјалне структуре. Човјечанство се креће утабаним стазама индивидуализма.

Постоји огромна разлика између скупа индивидуа и сабрања личности. Скуп индивидуа, уствари, ако тако можемо рећи, јесте човјечанство у стању пада, које са налази у стању безизлазног трагизма. Човјечанство почива на култу пада човјековог који помрачује образ Божији у њему. Помрачује га до те границе да човјек скоро ништа друго и не види до себе сама. За њега други не постоји, а ако и постоји, онда постоји само као средство. Када говоримо о личности – ипостаси, кад говоримо о сабрању личности онда је обрнуто. Сабрање личности постаје *со земље и свјејшлости свијешу*. Остварење тога у свој потпуности се остварује у Цркви Богочовјека Христа. Најреалистичнији догађај тога јесте Света Литургија, јер се ту пројављује „истински образ Свете Тројице“.¹⁶ Цјелокупни садржај Литургије јесте позив на личносну службу Богу а која је сва у духу Гетсиманске молитве Христове. „Личност се не може свести на индивидуалност, а с друге стране, она није нешто што је додато цјелини тијело–душа–дух, него је та цјелина центрирана око свог субјекта, свог носиоца, свог животног принципа, и у томе је аспект изражен појмом „ипостас“ темељан за судбину једног људског бића. Ипостас је превазилажење себе, оног само људског, у

¹⁶ „Персону у Божанственом Бићу ми не замишљамо као затворен, статички принцип. То би било могуће у перспективи генотеизма ислама, па чак и у оквиру Старог Завјета, али никако и у Тројици која нам се открила, чије Тројединство и јесте крајње динамичко Биће. Ову динамику ми смо научили да видимо у Љубави, која је најдубљи момент чињенице вјечног самоодређења Лица Свете Тројице. Ми не кажемо да је Љубав Суштина Божанства, него да је она изражена боље од било чега другог (уп. 1 Јн. 4, 8). Суштина се не саопштава твари, и зато пребива вјечно непозната. Све што се не може саопштити разумним тварима, није сазнатљиво. Међутим, енергија Божанске Љубави се излива на оне који су створени „по образу“, и чак нам је заповјеђено да је стичемо“ (Архимандрит Софроније, *Вигетши Боја као што јесте*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 157).

том смислу се личност гради тако што се превазилази. Тајна личности као ипостаси лежи у чину њеног превазилажења себе саме, а ка Богу „јер у Њему живимо, крећемо се и јесмо“.¹⁷ Човјек сам открива себе и већ ствара личност посредством других људи, али сву своју истину достиже тек када се уздигне до свијести коју о њима има Бог, када ступи у однос према личносном начину Божанског Ти. Достигавши ту дубину, чисто људско је превазиђено, па оно најинтимније, ипостасно ја не припада нама, него га примамо према благодати која га у нама довршава („јединство по благодати“ или ипостас по благодати, према Максиму Исповједнику).¹⁸

Старац Софроније у Богу разликује ипостасни принцип, суштину и енергију. То не значи да се мисли да је Божанство „састављено“ из различитих елемената. Не, Божанско Биће је Живи Ипостасни Бог. Оно није апстрактни философски појам „чистога бића“. „Оно је Живи Бог, управо зато што је Ипостасан“.¹⁹ Ипостасни принцип је оно што чини да јесте. Када се каже Ипостас, не мисли се да је то нека апстрактна идеја. Ипостас има и Своју Природу и Своју Енергију. Свето чини једно Биће.²⁰ „Суштина је савршено истовјетна Персоналном начелу у Богу. Она се састоји у Лицима. Она нема никаквог „одвојеног“ постојања од Лица или ван Лица. У Божанском Бићу, савршено **персоналном**, самоодређење Божанских Ипостаси, исходи од самих Ипостаси, и никако није наметнуто или подређено Суштини.“²¹

Обећана персонална вјечност човјеку јесте: „Ја живим и ви ћете живјети.“²² У нашем земаљском животу се види да наша природа овдје у условима земаљског живота још није идентична са персоналним принципом, зато што човјек себе као личност остварује у односу – релацији.²³ Човјек је као личност и овдје на земљи у напетујућој противречности са неким пројавама наше природе. Може се рећи „ми се

¹⁷ Дап. 17, 28.

¹⁸ Павле Евдокимов, *Православље*, Београд 2009, стр. 73.

¹⁹ Архимандрит Софроније, *Видети Бога као што јесте*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 157.

²⁰ „Суштину или Природу ми не видимо као објективни моменат у Божанству. Ми понекад и говоримо о тој страни Божанског бића као о објективном аспект, премда искључиво у смислу да су Суштина и Енергија као Божански Живот у својој апсолутној пуноти, својства не једне Ипостаси Тројице, него у једнакој мјери свих Трију“ (Архимандрит Софроније, *Видети Бога као што јесте*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 158).

²¹ *Исти*, стр. 158.

²² Јн. 14, 19.

²³ „Личност се дефинише као релација и однос, а истовремено собом одређује релацију и однос“ (Христос Јанарас, *Личности и ерос*, Беседа, Нови Сад, 2009, стр. 7).

као персоне рађамо само потенцијално“.²⁴ Када персонални принцип у нама постигне неки степен развоја; онда настају конфликти између личности у њеном самоопредјељењу и утицаја наше пале природе. Палу природу нисмо ипостазирали у пуној мјери, јер се она никада не пројављује ван конкретних индивидуа.

Човјек је створен као потенцијална ипостас, и он кроз остварење у ипостасно битовање²⁵ треба да у потпуности оствари себе. То је као некакво надилажење себе,²⁶ које се остварује кроз гетсиманску молитву. „Шта је карактеристично за то откривење о гетсиманској молитви? То што је Силуан који је по неким образовним мјерилима био неписмен човјек, пошто му се јавио Христос, одједном почео да се моли за цијели род људски са усрдним плачем. И то већ није психолошко стање интелектуалног човјека, нити философска мисао, већ битијно стање, чињеница битија.“²⁷

Ријеч „Ја“ показује да Бог који је створио цјелокупно космичко битије,²⁸ а потом и човјека јесте Лице које каже: „Ја сам онај који јесте.“ То Ја показује да је Бог личност – ипостас, и да је и човјек личност јер је створен по лику и по подобију Бога. И поставља се питање како човјек може остварити себе као личност? Онда за то постоји само један прави одговор. Човјек може остварити себе као личност само ако се уподоби Богу, и то кроз уподобљење које му је задато већ у самом почетку онда када је створен. Иако смо творевина, тој творевини је заповјеђено да кроз уподобљење постане једно са Богом. „Ми смо твар, али ова твар је добила заповијест од Творца да постане Бог.“²⁹ Можемо рећи да је ово непрестано призивање, које је уједно и

²⁴ Архимандрит Софроније, *Видејши Бога као што јесће*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 158.

²⁵ „Још се многи богословски умови муче над тиме како појмити тај ипостасни облик битовања. Лично сам се усудио да кажем да се мало коме на овој земљи даје опис ипостасног битовања. Једна од суштинских пројава ипостасног битовања, која се даје човјеку, јесте молитва за цијелог Адама са плачем, сличним Плачу Христовом у Гетсиманском врту. Ми не можемо да достигнуемо напрегнутост Самога Исуса Христа, али мора да постоји аналогија. И зато нам је важно да знамо, иако у почетку само на разумски начин, који то задатак стоји пред нама, и што значи „обожење“ човјека“ (Архимандрит Софроније, *Духовне беседе*, књига прва, Манастир Хиландар, 2008, стр. 155).

²⁶ „Тајна душе као личности управо је у тој њеној способности да се уздигне изнад себе, да буде са оне стране себе саме, с ону страну било ког физичког стања, па чак и своје фактичке опште природе“ (Семјон Франк, *Недокучиво*, Београд 2010, стр. 212).

²⁷ Архимандрит Софроније, *Духовне беседе*, књига прва, Манастир Хиландар, 2008, стр. 155.

²⁸ *Исхо*, стр. 151.

²⁹ Ср. Свети Григорије Богослов, *Слово* 43, Т. 1, СПб. 1912, стр. 633 (на руском).

заповијест човјеку. Једини пут остварења себе као личности а уједно и пут обожења јесте да се уподобимо Њему. И ми налазимо потврду тога у ријечима Светог Јована Богослова: *ујодобићемо се Њему, јер ћемо Га видјети какав Он јесте*.³⁰

Пут до познања Бога кроз уподобљење Њему води понекад кроз разне странпутице овога живота и свијета. Понекад се дешава да кроз размишљање долазимо до резултата Апсолутнога Бића које је „трансперсонално“ – надличносно.³¹ На Истоку је такође људски ум трагао за спајањем са апсолутним Бићем³² из чега је проистекао раскорак између реално постојећег и апстрактног сагледавања човјековог разума, што је доводило до тога да наш ум сагледава своју сопствену љепоту.³³ „Полазна тачка хришћанског приступа свакој ствари јесте име „Ја јесам“. Ми више не тражимо потпуну „објективност“ ослобођену од свега субјективног, то јест људског. Сада се на свим нивоима животног стања, спознајним или созерцавајућим,

³⁰ 1 Јн. 3, 2.

³¹ „Апсолутно биће, схваћено као *трансперсонално* (надличносно), није посљедица открочења *одозио*, него фатални резултат нашег размишљања о Апсолуту. Наш разум дела по њему својственим законитостима безличне формалне логике, изражене у златном вијеку класичне грчке философије. Већ тада се философија ухватила за идеју објективне спознаје“ која се налазила изван граница наших осјећања; спознаје која је припадала сфери универзалног разума, а не области човјевих субјективних опажаја. У тој тежњи ка универзалном, трансцендентном, надличном, човјек као *жива личност* мора да ишчезне“ (Архимандрит Софроније, *Рођење за царство непоколебиво*, Манастир Хиландар, 2006, стр.25).

³² „Упоредо са тим на Истоку је људски ум трагао за спајањем са апсолутним Бићем које је трансцендирало све што је особено за свијет пролазних појава. Настао је раскорак између реално постојећег и апстрактног сагледавања човјековог разума. На Истоку је то попримило облик парарелигиозне мистике. У Европи, у средоземном басену, философија је такође понекад попримала мистички садржај: Платон, Плотин, гностици. Рационализам, како га ми видимо, на свом развијеном ступњу отискује се од субјективних опажаја. У свим тим случајевима налазимо се пред раслојавањем цјелосног човјека, што се завршава његовим потпуним уништењем“ (Архимандрит Софроније, *Рођење за царство непоколебиво*, Манастир Хиландар, 2006, стр. 25).

³³ „У свом покушају да обухвати или прожме цијело Биће, разум – рацио може да савлада уске оквири формалне логике и да се успне до металогичког сагледавања *чистиој љостојања*. У том стању наш ум излази из граница просторних и временских димензија; доживљава се некакво мистичко ћутање ума који самога себе види као ванвременског и сличног свјетлости. Ово искуство се по својој вриједности налази изнад сваког емпиријског знања и у свом крајњем смислу наш тварни ум ипак при том сагледава своју сопствену љепоту, а не живота Бога; види своју свјетлост, јер је он сам слика беспочетне свјетлости Творца. Ово стање одводи неискусног мистика – мислиоца у умну, али још увијек тварну област, доступну нашем уму по његовој природи“ (Архимандрит Софроније, *Рођење за царство непоколебиво*, Манастир Хиландар, 2006, стр.26).

стално налази наша персоналност. Тако свака спознаја неизоставно носи личносни, а не објективни карактер. Познање Бога који је себе именовао „Ја јесам“, то јест као живот Апсолута³⁴ увијек се јавља као ипостасно, личностно, будући да онај који жели да упозна, улази у битијно општење са Оним којег упознаје. У чину хришћанског познања, личност која упознаје учествује читавом пуноћом своје природе, а не само интелектом. У стваралачком чину своје љубави, лично начело у нама, из стања могућности, остварује се кроз сусрет са Богом који је личност; а то и јесте највеће чудо.³⁵

Слично се познаје сличним, што показује да је једино персона³⁶ способна да упозна живог Бога. Све оно што није персонално се од-

³⁴ Ср. Мт. 16, 16.

³⁵ Архимандрит Софроније, *Рођење за царство непоколебиво*, Манастир Хиландар, 2006, стр. 26–27.

³⁶ Да би смо могли да упоредимо ова два појма, ипостас и просопон, и ради важности истих за разумијевање православног поимања појма личности, наводимо овдје одлично тумачење разлике та два појма у сажетом објашњењу Павла Евдокимова. „Халкидонска формула $\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ (у једно лице и једну ипостас) користи два грчка израза – ипостасис и просопон, и ово разликовање је од изузетног значаја. Оба означавају личност, али уз различите нијансе. Просопон је психолошки аспект бића које је окренуто ка сопственом унутрашњем свијету, ка самосвијести, па као такво слиједи своју еволуцију, пролази разна раздобља своје свијести и разне ступњеве присвајања природе чији је носилац. Ипостас има аспект бића које је створено и које трансцендира ка Богу. Овај последњи аспект је одлучујући да би се схватила богочовјечанска димензија личности, не заборављајући при том да Личност, у апсолутном смислу ријечи, постоји искључиво у Богу, а да је свака људска личност само његова икона, слика (Павле Евдокимов, *Православље*, Службени Гласник, Београд 2009, стр. 72–73). Да би се показало онтолошко значење лица у божанском Бићу и да би се показало онтолошко значење појма ипостас, наводимо овдје веома сконцентрирано тумачење тога појма код Старца Софронија: „Појам *ипостас* у грчкој употреби те ријечи означавао је оно што реално постоји. Могао је да се односи на ствари, на човјека, на Бога често у значењу суштине. У Новом Завјету та ријеч је употребљавана за указивање на лице (персону) Оца: *обличје бића Његово* (Јев. 1, 3); на другим мјестима: Јев. 11, 1 – преведено је на словенски као *извѣщеніе*, на руски као *осуществление*; Јев. 3, 14 – *извѣстенъ* (*тврдо*); 2 Кор. 9, 4 – *чисти* (*уверенностью*); 2 Кор. 11, 17 – поново *чисти* (*отважности*). Сваки пут је то са указивањем на вјеродостојност карактера онога о чему је ријеч. Употреба појма *ипостас* у источном богословљу није одстранила онај први термин – *лице*, него су употребљавани упоредо, ипак истичући онтолошко значење лица у божанском Бићу; то јест, указујући на ово начело, говорио је о њему као о основи (супстанци) цијелога Бића, као о Ономе који истински живи, ко и јесте истински апсолутни Бог; и Њему се (лицем ка лицу) приноси наша лична молитва, а никако не супстанци (суштини); јер Он јесте Први Почетак. Ипостасност јесте прво и последње мјерило, извор свега, крај свега – принцип који све обухвата и изван којег ништа не постоји нити може постојати. Тамо гдје нема овог принципа, тамо уопште и нема никаквог живота – тамо је смрт, тамо је ништа (ср. Јн. 1, 1–3)“ (Архимандрит Софроније, *Рођење за царство непоколебиво*, Манастир Хиландар, 2006, стр. 104).

страњује. Идеја „богосличности“ и то потпуне, а не дјелимичне, се и налази у основи хришћанске антропологије. Бог се налази изнад свега, исто тако човјек се налази изнад творевине, изнад свијета. Пошто је човјек образ и подобје Апсолута, он у себи превазилази све што је створено, све што се налази у границама земаљског и тварног постојања. Бог је за њега Отац и личност, и себе човјек исто тако схвата као ипостас личност. Пошто је наш Бог биће које само може бити личност, а не нека апстрактна философска идеја, онда човјек који је исто тако личност, види у својој ипостаси „обличје“ божанске апсолутности, која још није остварена, али која се види кроз обличје – образ када је човјек створен, и које почиње да се остварује у кретању ка подобју. На тај начин се показује упоредивост између Бога и човјека, при свој неупоредивости која постоји између њих.³⁷

Хришћански персонализам се најбоље показује у молитвеном успињању свеобухватне љубави. Кроз акт те љубави, која постаје христоподобна љубав, хришћанин себе даје онима које воли: то значи прије свега Богу, а затим и свима осталима. Он тако чини да кроз кенотичку љубав почиње да живи и то живи у другима и за друге, и одбацује себелубље које јесте карактеристика индивидуалности³⁸ и индивиду-

³⁷ Архимандрит Софроније, *Рођење за царство нејоколебиво*, Манастир Хиландар, 2006, стр. 87.

³⁸ „Људи дакле, посједују једну општу природу у многим људским личностима. Разликовање природе и личности у човјеку је готово подједнако тешко уловити као и аналогно разликовање једне природе у Три Лица у Богу. Прије свега треба да смо свјесни да ми не познајемо личност, тј. људску ипостас у њеном истинском изразу, слободном од сваке примјесе. Оно што ми обично називамо *личношћу* и *личним* прије означава индивидуе и индивидуално. Ми смо навикли да та два израза (личност и индивидуа) готово сматрамо синонимима. Ми подједнако користимо оба израза да бисмо изразили исто. Па ипак, у извјесном смислу индивидуа и личност имају супротна значења. Индивидуа означава извјесно мијешање личности са елементима који припадају општој природи, док личност, напротив, значи оно што је различито од природе. У нашем садашњем стању, пошто смо индивидуе, ми стичемо личност само преко индивидуе. Уколико хоћемо да одредимо, да *окарактеришемо* неку личност, ми изабирамо индивидуална својства, *црпе карактера* који се сусрећу и код осталих индивидуа и никада не могу да буду савршено *лични*, с обзиром да припадају општој природи. Ми на крају схватамо да је оно што нам је у једном човјеку драго и што га чини *управо њим самим* у ствари неодредио, будући да у његовој природи нема ничег што би се односило управо на личност, која је увијек јединствена, несравњива и *неупоредива*. Одређиван својом природом, која дејствује својим природним својствима и својим *карактером*, човјек је најмање *личан*. Он себе утврђује као индивидуу, као посједника сопствене природе, коју супротставља природама других као своје *ја*, што и представља мијешање личности и природе. Наведено мишљење, које је својствено палом човјечанству, у аскетској литератури Источне Цркве се означава посебним термином *самости* и *самољубља* (αὐτότης, φιλαυτία), чији истински

ализма, а не персоналности и хришћанскога персонализма. Као што у Светој Троици свака ипостас има апсолутну пуноћу друге двије, а да их притом не поништава и не своди их на празан појам садржаја Свога живота, него она свеукупно улази у Њихово Биће, потврђујући Њихову ипостасност, „тако је и у многоипостасном бићу човјечанства, свака личност призвана да у себе смјести пуноту *свечовјечанској* бића, нипошто не одстрањујући друге личности, него улазећи у њихов живот као у свој суштински садржај, потврђујући тако њихову персоналност“.³⁹ Тако сви постајемо једно биће које је изражено у догмату о једној суштини и три ипостаси. Цијело човјечанство јесте једна природа у мноштву ипостаси, баш онако каква јесте првобитна замисао Бога о стварању човјека. Кроз све то се показује хришћански персонализам, који је сам по себи изузетно савршен и као такав тешко докучив. „Као обличје Апсолута човјек је вриједност већа неголи цио космос. Једна једина људска личност, која је у границама могућности постигла познање вјечнога Бога, мијења достојанство цијеле земље.“⁴⁰

Од самог почетка нашег рођења, нашег постојања,⁴¹ наша се душа мучи, јер крећемо да се рађамо „одозго“. То рађање је мукотрпно и нама изгледа споро, јер је достизање подобја у тајни „образа Божијег“, оно је у личности. Ми као Његов образ, стојећи пред њим у молитви, истовремено и болујемо и радујемо се. Радујемо се због реалности коју видимо да нам је припремљена и која превазилази сваку земаљску уобразиљу; и болујемо због осјећаја ништавности због немогућности да присегнемо дар који нам је и обећан и дат. Наша се душа због тога мучи од почетка. Но, цио наш живот као да се своди на тај начин сталних порођајних болова.⁴² Ти наши духовни порођајни болови су они који нас кроз молитву у потпуности сједињују са Христом. И тада се у том молитвеном узношењу човјечија личност не уништава него се раствара у божанском бићу,⁴³ јер личност човјекова је неразрушива у вјечности. Ако нема личног – личносног облика постојања, онда нема ни онога који живи, као

смисао ријеч *ѿоизам* не може да пренесе“ (Владимир Лоски, *Оілед о мисѿиичком боіословљу Иѿѿочне Цркве*, Манастир Хиландар 2003, стр. 94–95).

³⁹ Архимандрит Софроније, *Рођење за царѿтво нейоколебиво*, Манастир Хиландар, 2006, стр. 88.

⁴⁰ *Иѿѿо*, стр. 89.

⁴¹ „Када човјек каже *ја ѿѿѿѿѿјим* тада он преводи на људски језик нешто од оне Божије безусловности: *Ја сам онај који јесам*. За свете Оце су ове библијске ријечи биле *суѿѿѿинске ријечи* живота који су они примили и доживјели“ (Павле Евдокимов, *Луда Љубав Божија*, Манастир Хиландар 1993, стр. 79).

⁴² Архимандрит Софроније, *О молиѿви*, Манастир Хиландар, 1995, стр. 75.

⁴³ *Иѿѿо*, стр. 134.

што нема ни добра, ни зла, ни свјетлости, ни таме без ипостасног начина постојања. Принцип личности – ипостаси није ограничавајући,⁴⁴ него је он, напротив, принцип и живот Апсолута који се пројављује кроз сву историју и старозавјетну и новозавјетну јер – Ја сам онај који јесам.

Личност – ипостас носи у себи свеукупно битије.⁴⁵ То је „ипостасно стање“ по образу Ипостаси Јединородног Сина Божијег, јер када кажемо „Бог живи“ – то је Бог личносни – Бог ипостасни. То је Бог живи, Бог љубави а не апстрактно божанство које наводно иде „даље“ од ипостасног начела. И зато ми служимо Богу живом док и сами не постанемо ипостас, личност, лице баш као што је Христос. Вјечни живот је обећан управо тој личности, тој ипостаси.⁴⁶ Остваривање вјечног живота је повезано са остварењем себе као ипостаси, јер се на тај начин у нама изражава образ Божји и остварује подобије. У томе се види да је за наше остварење персоналности потребан сусрет са другим персоналностима. „Приликом истинског *сусреша* у нама се одражава не само подобије принципу персоне у Божанству, него и образ унутартројичног живота. Овим искуством ми стичемо ново, битијно сазнање; персону по својој природи, по структури и карактеру не живи сама – усамљена, него стално у љубави према другој, другим, себи сличним. У акту љубави персону пружа одговор другој персони и тиме свједочи о њој.“⁴⁷

Носилац апсолутне пуноће бића у Богу јесте ипостас, а у тајни Свете Тројице Ипостас – Персона није једна. Са стране формалне логике, ако су три ипостаси – персоне онда настаје одрицање апсолутности. Али Света Тројица јесте Бог савршене љубави, јер савршена љубав не живи затворена у себе, него баш у другима, у другим Персонама. Нема једне Персоне ако не воли друге Двије. Постојање је условљено љубављу. Ко не воли тај не постоји. „Сва укупност Бића неотуђива је својина сваке од Три Ипостаси. Међутим, Ипостас је таква у акту савршене љубави, којој је својствено и

⁴⁴ *Ишо*, стр. 139.

⁴⁵ „У животу Цркве Бог се открива као ипостас бића, лична ипостас вјечног живота. Лично постојање Бога јесте широк и неисцрпан израз истине бића. Није суштина или енергија Божија то што конституише (=устројава) биће, већ Његов личносни начин постојања. Бог као личност јесте ипостас бића“ (Христос Јанарас, *Слобода морала*, Крагујевац 2007, стр. 18).

⁴⁶ Архимандрит Софроније, *Духовне беседе*, књига прва, Манастир Хиландар, 2008, стр. 91.

⁴⁷ Архимандрит Софроније, *Видеши Бога као што јеси*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 197.

пуно унижење, умањење себе.⁴⁸ Унижење, умањење себе јесте квалитет узрастања у тајни љубави.

Личност се испољава кроз молитву за читав свијет. Јер не може се бити личност ако она није уподобљена Христу, а Христос је себе дао за гријех читавог свијета. Да би био личност човјек мора да мисли и осјећа и доживљава као Сам Христос. Својство личности – ипостаси у Христу испољава се у молитви за цио свијет. Јер управо је такав човјек;⁴⁹ он превазилази границе свих разумијевања индивидуалистичког поретка.⁵⁰

Не постоји идентично понављање у творевини, па их стога још више нема међу разумским створењима. И срце сваког човјека је Бог саздао „појединачно“.⁵¹ То срце је срце датог лица – ипостаси и као такво је непоновљиво, као што је и свака личност непоновљива. „У свом коначном облику, свака личност добија коначно за све вијекове **име**, познато једино Богу и самом човјеку, његовом носиоцу.⁵² На овај начин, иако ће живот свих спасених бити **један**, као што је једно царство Свете Тројице,⁵³ ипак ће лични принцип сваког од нас остати несводив ни на шта друго.“⁵⁴

Слобода припада ипостасном принципу у човјеку. И личност и слобода су повезани. Гдје нема слободе нема ни личности, и гдје нема личности нема ни слободе. Овај вид вјечног бића је својствен искључиво личности,⁵⁵ а никако не припада индивидууму.⁵⁶ Индивидуа не може да препозна свој првообраз. То припада само личности, и само личност има способност да препозна свој Првообраз

⁴⁸ *Истио*, стр. 201.

⁴⁹ „Створен *по икони* Бога у Тројици, сам човјек је *један по суштини* по својој природи, и у *многим ипостасима* по личности. Сваки човјек је јединствена, различита и непоновљива личност; он представља егзистенцијалну различитост. Сви људи имају заједничку природу или суштину, али она нема постојање на други начин до као лична посебност, као слобода и надилажење њихових сопствених предодређености и природних неопходности. Личност јесте ипостас људске суштине и природе. Она у своме постојању (=егзистенцији) сабира општост људске природе, али је у исто вријеме и надмашује, пошто је њен *начин постојања* слобода и посебност“ (Христос Јанарас, *Слобода морала*, Крагујевац 2007, стр. 20).

⁵⁰ Архимандрит Софроније, *Духовне беседе*, књига друга, Манастир Хиландар, 2010, стр. 42.

⁵¹ Ср. Пс. 32, 15: „Он који је понаособ саздао срца њихова.“

⁵² Ср. Отк. 2, 17.

⁵³ Ср. Јн. 17, 11; 21–22.

⁵⁴ Архимандрит Софроније, *Видеши Бога као што јесће*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 6.

⁵⁵ *Истио*, 88.

⁵⁶ Ср. 1 Кор. 15, 47.

– Живог Бога.⁵⁷ То препознавање се постиже само у молитви и то молитви у којој се сам Бог моли у нама. То је најнапрегнутија молитва коју може постићи наша природа, то је молитва када се човек – личност заиста моли „лицем у Лице“⁵⁸ са Створитељем. У том сусрету са Личним Богом се актуелизује оно што је у почетку била само потенцијалност – *личност*.⁵⁹ И човек – личност јесте неки центар, који је способан да у себе смјести, не само множество тварних реалности, већ неупоредиво, бескрајно више: човек – персона може у себе да смјести и сву пуноћу богочовјечанског бића, јер она сама по себи јесте непролазна вриједност која је већа и од пространства космоса и која у себе може да смјести читав космос.⁶⁰ Човек ипостас може у себе да смјести и читаво човјечанство када постане личност по лику ипостаси Самога Христа.⁶¹

„Наведени Божијим Духом на молитву за читав свијет, на учешће у Господњој молитви у Гетсиманији, ми изненада у себи самима откривамо Божије чудо: у нас улази духовно сунце, чије је име „лице“ (персона). То је у нама почетак новог облика бића. Сада већ бесмртног. Откривење Ипостасног Принципа у Светој Тројици ми више не примамо површно, разумом, него самим недрима нашег бића. Пред нама у Свјетлости стоји највећа тајна Беспочетног Бића: Лични Бог, Живи Бог; Једини у Тројици Лица; јединствено истинити Бог љубави.“⁶²

⁵⁷ Архимандрит Софроније, *Видећи Бога као што јесте*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 149.

⁵⁸ „Лицем к лицу као што говори човек са пријатељем својим“ (Изл. 33, 11).

⁵⁹ Архимандрит Софроније, *Видећи Бога као што јесте*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 150.

⁶⁰ *Исти*, стр. 151.

⁶¹ Архимандрит Софроније, *Духовне беседе*, књига друга, Манастир Хиландар, 2010, стр. 96.

⁶² Архимандрит Софроније, *Видећи Бога као што јесте*, Манастир Хиландар, 1996, стр. 150.

Библиографија

Chitty, D. J. (1966), *The desert a city: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire*, New York: SVS Press Crestwood.

Архимандрит Софроније (1991), *О молишви*, Манастир Хиландар.

Архимандрит Софроније (1996), *Видети Бога као што јесте*, Друго издање, Манастир Хиландар.

Архимандрит Софроније (2006), *Рођење за царство непоколебиво*, Манастир Хиландар.

Архимандрит Софроније (2008), *Духовне беседе*, књ. 1, Манастир Хиландар.

Архимандрит Софроније (2010), *Духовне беседе*, књ. 2, Манастир Хиландар.

Евдокимов, П. (1993), *Луда љубав Божија*, Манастир Хиландар.

Евдокимов, П. (2009), *Православље*, Београд: Службени Гласник.

Јанарас, Х. (2007), *Слобода морала*, Крагујевац.

Јанарас, Х. (2009), *Личности и ерос*, Нови Сад: Беседа.

Лоски, В. (2003), *Опег о мистичком бојословљу Источне Цркве*, Манастир Хиландар.

Свети Григорије Богослов, „Слово 43“ у Т. 1, СПб. 1912.

Примљено: 11. 4. 2013.

Одобрено: 19. 4. 2013.

PERSON – THE BASIS FOR THEOSIS ACCORDING TO ELDER SOPHRONY (SAKHAROV)

Savo Denda

*St. Basil of Ostrog Faculty of Orthodox Theology,
University of East Sarajevo*

Summary: *The whole secret of theosis is built on the basis of the person–hypostasis. Hypostasis is the most inner principle of God. Hypostasis is perceived by looking face to face. The person cannot be perceived from the outside. God created us after His own image, so we too are persons. The person can only be revealed to a person. There are two approaches to the issue of cognition – one is personal and the other is individualistic. The individual approach is egoistic, the hypostatical-personal is manifested through the love of the Son of God Jesus Christ towards the person. The unrepeatable is in each person and not in the aggregate of individuals. Elder Sophrony discerns the principle of hypostasis, essence and energy in God. Man can only self-realize himself if he conforms with God. That is the task given to man when he was created. A person-hypostasis carries in itself the entire being.*

Key words: *person, hypostasis, theosis, face, personality, image, icon, likeness, being, individual, individualism, the principle of hypostasis, essence, energy, to conform, conformation.*

ИКОНА И САВРЕМЕНИ ВИЗУЕЛНИ МЕДИЈИ¹

Жељко Р. Ђурић*
 Висока школа – Академија
 СПЦ за уметности
 и конзервацију, Београд

Апстракт: У раду се говори о положају иконе у свету савремених визуелних медија. Савремени свет је оћхрван сликом, у чему икона губи свој повлашћени положај који је вековима имала у византијској култури. Ипак, икона има своје место у друштву, али остајући пре свега култни предмет. Језик иконе се данас користи у остварењу бројних, често супротивстављених циљева. Са једне стране, Црква настоји да одбрани икону од нове најезде иконоборства, док се другом медија, њени композицијски елементи рачулају или у целости примењују у сврху дубље манипулативне утицаја на окружење. Свети рекламе на драматичан начин засићује практичне које потребује визуелну вест, при том је практична корист једини покретач, а поруче дубље смисла се могу једино наћи у квалитетном филму. Развој масовних комуникација настаје у периоду европског секуларизма, када је хришћанска етика претрпела да прожима све сфере људског живота и друштва. Сви изводни културни облици, сви одређени језици асорбују се у говору рекламе. То је широмф површног облика, најмањи заједнички именица свих значења, нулти степен смисла.

Кључне речи: Икона, медији, реклама, филм, интернет.

Увод

Стварност се увек тумачила кроз извештаје које су давале слике. Философи, од Платона наовамо, покушавали су да смање људску

* zeljkodjuric@medianis.net.

¹ Текст је изложен у оквиру научног скупа „Медији, религија и насиље у постконфликтном друштву“ одржаном у Дому омладине у Београду 18. и 19. 5. 2012, у организацији Центра за истраживање религије, политике и друштва (www.cirelstud.org).

зависности од слика тиме што би успоставили неко мерило поимања стварности којем слике не би биле потребне (Zontag, S. 1982: 125). „Као једна од најстаријих манифестација људских тежњи да невидљиви свет искаже материјалним, видљивим средствима, слика и данас игра веома важну улогу у свакодневном животу човека. Тако је слика опстала као човекова веза за оним што види (материјални свет) и оним што доживљава и тумачи унутар себе (менталне слике).“ (Цветковска Оцокољић В., и Цветковски Т. 2010: 294) Општење путем слика, у свакодневном животу, економији и уметностима, тежи да давни сан о универзалном споразумевању оствари превазилажењем ограничења вербалног говора, националних језика, социјалних, идеолошких и других баријера међу људима. Теорија уметности вели да су визуелна дела отворенија и неконзистентнија од вербалних (Павловић, М., Алексић, М., Шиљег, Д. 2008: 50).

Анализирајући прошлост, како блиску тако и далеку, види се да су се у свету комуникације десиле три најважније револуције, и то следећим редоследом: **хирографска револуција** (услед проналаска писма у IV миленијуму пре н. е.); **Гутенбергова револуција** (услед проналаска штампе, средином XV века); **електрична и електронска револуција** (услед проналаска телеграфа, а затим и радија и телевизије). Из овога се издвајају најмање четири културе: усмена, рукописно-хирографска, типографска, и најзад, култура електричних и електронских медија (у којој се информације, све брже и обилније, шаљу преко јавних гласила). Алвин Тофлер у својој тријадној подели цивилизацијских епоха описује трећи талас цивилизације у којем је главни интегративни фактор инфосфера. Као кључно обележје инфосфере он најављује опадање значаја конвенционалних масовних медија, и пораст улоге нових – демасификованих комуникационих технологија. Он је медијацентрички закључио да ће долазећа технологија потиснути доминантне мас-медије, и утицати на успостављање новог типа друштвености, па ће услед тога доћи до промене у психи појединца (Milutinović, I. 2009: 94). Најзначајнија последица свих ових револуција је то што су се информације слале све брже (данас лете брзином светлости) и по све нижим ценама. У том смислу, слика је данас доминанта савременог света и културе. Ако је то у прошлости била књига, или раније усмена реч, то је у електронској култури слика. „Да ли у електронској култури остаје места за књигу или је њен нестанак неизбежан? Да ли ће, другим речима, штампана књига доживети исти крај као и рукописна? Умрлицу књизи први је написао песник Ламартин, који је 1830. предвидео да ће је уништити дневна штампа, јер књига стиже увек прекасно у односу на новине“ (Балдини, М. 2003: 82).

1. Слика као материјални посредник у приказивању невидљивог света

Ако је у давним временима људима који нису умели да читају икона тумачена, између осталог, као **ликовна поука о Богу**, да ли ће данас, када је поново дошло време слике, она остваривати своју пређашњу улогу? Другим речима, *да ли је положај иконе утврђен тиме што је писменост умножена данас смањена*? Вероватно да није, с обзиром на то да и икона и књига, поред тога што имају јединствено извориште, ипак говоре различитим језицима. Проблем је друге природе, и он се односи на превелики број садржаја било писане било визуелне поруке и могућности брзог, а самим тим и некритичког долажења до жељеног садржаја.

Иконосфера људе одасвуд окружује, каже Поремпски. У њој се стално рађају нове видне и звучне слике. То указује на област непрестаних информационих деловања која човек систематски запажа, класификује, верификује и искоришћава (Porempski, M. 1972: 17). Шта је то што је човеку XX века отворило такве прозоре, тачније, шта га је натерало да ствара једну врсту паралелног света? Свакако да је у великој мери томе допринела појава фотографије. „Фотографија је више од искуства трагичног: она је трагично искуство неповратно прошлог. Та неповратност може имати драматичне последице: фотографисани субјект излаже се опасности да буде неповратно преображен у слику, у предмет, у ствар – било домаћом, породичном фотографијом, било естетски уобличеним фотографским делом“ (Sulaž, F. 2008: 130). Све је почело када је Хенри Фокс Талбот прочитао пред Краљевским друштвом рад о могућности **да предмети сами себе сликају**. Тада је он био свестан да фотографија представља једну врсту аутоматизације. Вероватно је мање био свестан да је пиктурални свет усагласио са новим индустријским поступцима, јер је фотографија аутоматски приказивала спољни свет, дајући једну прецизно поновљиву ликовну слику. Управо то важно својство једнообразности и поновљивости довело је до гутенбершког раскида између средњег века и ренесансе. (Makluan, M. 1971: 243) Фотографија је толико уграђена у друштвени живот да се од силног гледања готово и не види. Њена способност да тачно репродукује спољну стварност – способност коју дугује својој техници – даје јој обележје документације и тако она представља поступак у коме се најверније и најнепристрасније репродукује друштвени живот. Она је средство изражавања типично за друштво утемељено на техничкој цивилизацији (Фреунд, Г. 1981: 6).

Оно што је занимљивије јесте питање: Шта је то што носи једна нова **сликовна епоха**? Другим речима, откуд толика потреба за сликом,² и да ли је она заиста потреба или се намеће човеку двадесет првога века и више но што он може да је усвоји? Свест о преображавајућој моћи фотографије често се отелотворује. Довољно је сетити се популарне приче о мајци и њеној задивљеној пријатељици која јој је рекла: „Боже, што вам је лепо то дете!“, а мајка одговори: „О то није ништа. Треба да видите његову фотографију“ (Makluan, M. 1971: 241). Који су симболи и да ли их уопште стварају медији? Ако их има, да ли они заиста користе човеку или не – само су неке од дилема пред којима стоји савремено друштво. Изгледа да оовремени човек о предрасудама и искривљавањима свог чулног живота технологијом радије ћути. Доказа има много, а један од њих је да урођеници не опажају у перспективи и не осећају трећу димензију (Makluan, M. 1971: 244). Попер је тврдио да је телевизија постала велика политичка сила, а Кондри наводи да је телевизија средство комуникације које из корена мења нашу културу и наше друштво. Телевизија код својих корисника уопште не подстиче радозналост, не оставља простор за тајну, живи у садашњости, не поштује прошлост и недовољно се занима за будућност (Балдини, М. 2003: 87). Са друге стране, телевизија је успела да код својих конзумента створи идеју да оно што није виђено на екрану, као да се није ни догодило. Све што се дешава, мора проћи *ТВ-воге*, па тек онда бити верификовано као вест (Чапнин, С., „Христианская эсхатология в зеркале СМИ“ (посећено 6. октобра 2010)). Телевизија је постала једна врста *story-telling* медија и поседује **моћућност иштерџирације реалности, истовремено као процес и као медијашор реалности**. Телевизија данас фабрикује јавне снове, на сличан начин како су то чинили митови и бајке ранијих времена, или како делују фотографија и филм у данашњем времену. Телевизијски екран је данас постао нека врста Нарцисовог огледала, сматра Вуксановић (Vuksanović, D., *Filozofija medija: ontologija, estetika, kritika* (посећено 16. фебруара 2011)), место нарцисоидне егзибиције, где учесници стичу свој посебни идентитет јавне или познате личности. Тако у стварности постоји јавна личност, која ту титулу носи захваљујући медијима и која је издвојена од осталог дела друштва, сходно чему се медији понашају као они који су извршили неку врсту религиозне иницијације.

² Слике, насупрот људним животињским врстама над којима бди нека врста унутрашње регулације, ничим нису заштићене од безграничног множења, зато што се оне не рађају сексуално и не знају ни за људност ни за смрт. Упор. Бодријар, Ж. (1994): *Друго од истога*, Лапис Београд, 23.

Важно обележје технолошких комуникација јесте да утичу на друштвене промене. „Електронски медији премашавају просторне и временске границе, редукују перцептивне и психолошке разлике и смањују културну и социјалну дистанцу између људи. Такође, користећи сведени скуп ‘искристалисаних вербалних знакова’, они занемарују социјалне моменте који утичу на обликовање предрасуда и социјалних образаца према другима. Али, захваљујући техничким одликама које подразумевају техничко и језичко знање, компјутерска комуникација захтева одређени ниво образовања, културе, па самим тим и социјалне припадности, што утиче на интересе и друге одлике корисника. Иако ова комуникација у први план истиче техничке аспекте општења, а потискује социјална обележја учесника, истраживања показују да се она не могу занемарити и да припадност, социјални интерес и други фактори утичу на садржај и процес коришћења електронских медија. Заједнички интерес је превасходно покретач комуникација, а развијање осећања припадања одређеној групи подстиче облике заједништва. Нови модели општења који попримају нека обележја заједнице, стварају могућности за нове видове културе. Као ‘модели постепене и трајне друштвене промене’ они врше утицај на понашање и међуљудске односе и развијају нову ‘социјалну матрицу’ на којој настаје електронска култура“ (Ивановић, С. 2004: 440). Можда стварна опасност од новог таласа медијског утицаја на човека лежи управо у поспешивању једног убрзаног начина живота (Aubert, N., de Gaujelac V., 1991). Јер, однос људи према дневним вестима, или према било чему другом (болу, патњи...) постаје све равнодушнији. Данас, човек и не стигне да сагледа поједини догађај, ма које врсте, а већ га бришу следећи догађаји и вести.³ Можда је због тога Бодријар и узвикнуо да је све мање смисла у универзуму са толиким бројем информација (Bodrijar, Ž. 1991: 84). „У позитивном смислу, дејство убрзавања времена састоји се у укидању времена, као што су телеграф и каблограм укинули простор. Фотографија постиже и једно и друго. Она брише наше националне границе и уклања културне препреке, укључујући нас у *Човекову породицу*, без обзира на ма коју тачку гледишта“ (Makluan, M. 1971: 250).

³ „Мултимедијално новинарство које је обележило медијско тржиште, почевши од 1996. године, је тема о којој се данас све више говори и пише. Нет-новинар је специјалиста за текст, дизајн, графику, технику, информатику и информисање. Са виртуелном јавношћу комуницира на нелинеаран начин, интерактивном разменом на прилагодљивим страницама *on-line* новинарства. Међутим, та лакоћа у комуникацији и долажења до информација, као и њиховог преноса, доводи до хиперпродукције информација које својим трајањем нестају брзином доласка.“ Kuburić, Z., Kuburić A. (2010): „Stepen poverenja u medije“, у зборнику радова: *Religijska imaginacija i savremeni mediji medijizacija religije i/ili religizacija medija*, Novi Sad, 42.

Данас, када постоји инвазија слике у свим аспектима људског живота, а често и злоупотреба исте (Mitchell, Т., 2005), тешко је говорити о икони као доминанти у савременој култури. Икона има своје место у друштву али остајући пре свега као култни предмет, слика, и на крају порука. У једној цивилизацији каква је византијска, јасно је да је икона, будући у служби читаве логике и философије живота, била у повлашћеном положају, и јасно је да су тада и настала највећа уметничка дела ове уметности.⁴ У данашњим условима живота, када доминира свет атеизма (Алечковић, М. 2010: 638), где се религији одриче онтолошка равнана, на икону се гледа на другачији начин. Најчешћи појам који одређује удаљавање религије из области друштвених интересовања јесте **секуларизам**. Појава глобалних међународних организација, које своје програме посматрају из светске глобалистичке перспективе, није ништа друго него изнедрена хришћанска држава, постављена на сличне основе. Оно што може да забрињава то је одсуство **прогона вере**. Проблем секуларизма лежи у томе што он не придаје значај вери, још горе често је игнорише.⁵ На ова и слична питања тешко је дати одговор, но, улога Цркве мора носити најважнију поруку: Еванђеље и крст Христов, страдање и васкрсење. Никада као данас вера није позванија да изоштри своја чула, посебно када се ради о свим сегментима од животног значаја за људско друштво. Да пружи снагу за преображавање, да издигне ванчулно изнад чулног.

2. Савремени визуелни медији и њихова улога у обликовању духовне културе

С обзиром на њихов широки утицај у савременом свету, **медији би могле да постану морални регулатори целокупне заједнице**

⁴ Скоро да и не треба подсећати да се византијска идеја ослања на учење о присуству Божијем у свету, које путем освећења врши преображај саме творевине у самој њеној суштини. Погл. на пример: Mayendorff, J. (1959): *Introduction a l'étude de Saint Grégoire Palamas*, Paris 173–320. У том смислу су и иконе артефакти управо те чињенице. Оне су сведоци преображеног света који не трпи више силу пропадања и нестајања.

⁵ Упор. Cox, Н. (1966): *The Secular City. A Celebration of its liberties and an invitation to its discipline*, New York, 2. Секуларизовани свет је развио своје сопствене изворе легитимације као и сопствене ауторитете, тако да је ослабила улога Бога у успостављању поретка савременог друштва. Религија постаје невидљива и повлачи се у приватну сферу, без великог утицаја на друштвене институције. Gavrilović, D. (2010): „Religija i mediji kao merila vremena“, у: *Religijska imaginacija i savremeni mediji*: medijizacija religije i/ili religizacija medija, приредили: Zorica Kuburić, Srđan Sremac i Sergej Beuk, Novi Sad, 64.

це, али, исто тако, они могу да искључују одређене моралне вредности све до њиховог укидања или минимализације. То се дешава онда када медији прате одређена кретања, па и утицаје који на њих делују, а често и захтевају формирање одређеног јавног мњења. „Због тога би медији морали да се ослободе и издигну изнад партикуларних интереса и интереса појединих политичких партија.“ (Gavrilović, D. 2010: 70) Они могу помоћи у препознавању моралног курса данас, као што је то религија вековима чинила, али они могу и да произведу сопствену религију, производећи моралну панику у друштву, могу да конструишу појам добра и зла, да баце камен на преступника. Чињеница да медији данас имају толику моћ да могу конструисати сопствене појмове добра и зла, отвара нове опасности. Као када је црква показивала прстом на вештице, тако сада медији још брже и лакше етикетирају *лоше момке* у друштву. Док је са једне стране корисно да медији откривају одређене друштвене аномалије, са друге стране се не сме избацити из вида чињеница да су медији контролисани и да делују на рачун нечијих интереса (Gavrilović, D. 2010: 71).

Стручњаци наглашавају да савремени медији и те како утичу на велики број људи, често религијски недовољно упућених, и на њихов став према религији уопште. Тако је истицано да су романи Дена Брауна, а касније и филмови, *Да Винчијев код* (2003) и *Анђели и демони* (2009) покренули бројне расправе у вези са хришћанством уопште, а посебно римокатолицизмом. Свођењем религије на ниво популарне културе, ови романи су допринели да се појединац из масе, недовољно теолошки образован, осети позваним да коментарише најдубље хришћанске тајне (Sremac, S., Beuk, S. i Cvetkovska Osokoljić, V. 2010: 22). Роман *Да Винчијев код*, објављен у Сједињеним Америчким Државама 2003, а у Србији 2004. године, премашио је све рекорде популарности. Прича о планетарном мегауспеху овог трилера, који је за нешто мање од три године продат у преко 40 милиона примерака, заснива се заправо на успеху који је постигнут у оквиру европске и америчке, дакле, хришћанске цивилизације. Општа америчко-европска појама за *Да Винчијевим кодом* пренела се и на све балканске земље.⁶ На Западу одавно влада мишљење да се

⁶ Од Холивуда (*Hollywood* – Света гора) није остало ни слово х, сматра Д. Перовић. По њему, холивудски филмски центар као целулоидни, електронски и дигитални шатл моћи, заједно са остатком планетарне алијансе филмских центара, кућа и студија, што заједно сачињавају планетарну филмску империју, непрестано ради на реконструкцији и анимацији целокупне светске историје. Упор. Критику филмова: *Последње Христово кушање* Мартина Скорцезеа,

религијске заједнице морају представити у медијима уколико желе да буду узете у обзир као релевантна „понуда веровања“ (Sremac S., и сарадници 2010: 23). Тако се дешава да су **медији моћнији од саме религије**, они креирају укус маса и одређују степен квалитета религијске понуде, па се и сами дефинишу као једна врста религије. Хувер примећује да **религија и медији заузимају исте просторе**, служе многим сличним циљевима и оживљавају исте активности у касном модернизму (Sremac S., и сарадници 2010: 23). Како наводи Хјавард, медијизација је процес у коме су се медији развили у једну независну друштвену институцију и истовремено су почели да постају интегрални део функционисања осталих институција, као што су породица, политика и религија. Као резултат тога, религија се све више подводи под логику медија која постаје примарни извор религијских идеја (Sremac S., и сарадници 2010: 24).

Када су у питању домаће медијске куће, с правом је постављено питање шта је позитивно а шта негативно у процесу медијизације, односно религизације телевизијских порука? Затим, не мање важно питање је шта се и како путем медија преноси. „Збуњивање гледалаца и слушалаца таквих (религијских) емисија биће увек, она се не могу избећи и са најквалитетнијим преносиоцима те наше најосетљивије, најтананије и најдубље животне потребе: религиозне потребе“ (Jerotić, V. 2010: 39). Пратећи збивања у нашем друштву, посебно у новијем периоду оквирно од 90-их година, може се констатовати да медији дозирано прате догађаје који су религиозног карактера. Ово значи да исти у претходном периоду готово да и нису обраћали пажњу на верска збивања. Јасно је да је доминантна политичка ситуација захтевала одређено мешање или немешање медија у ту проблематику. Савремено српско друштво, затечено инвазијом слике, готово да и нема одбрамбени штит против ове најезде. Имајући у виду да скоро више од 90 % нашег становништва није активно укључено у живот своје Цркве, може се констатовати да је препуштено на милост и немилост медијских проповедника. Ако се овоме дода и слабо поверење у свештенство, као и то да Црква своју миси-

Сирадање Христово Мела Гибсона, *Да Винчијев код* Рона Хуарда и *Мери Абела* Фераре у тексту: Перовић, Д. (2008): „Десет кратких резова“, *Живойис*, 2, Академија СПЦ Београд, 119–154. Аутор овог текста истиче могућности филмских стваралаца да фалсификују све и свашта, а да при томе ником не полажу рачуне. Манипулише се свим светим, као што је нпр. тема Христове психологије, сензуалности и сексуалности. Христа сумњиче за поштење, штавише, за Скорцеа Христос и није разапет на крсту, већ је побегао у Индију где је скончао као будистички монах, 122.

ју у модерним условима комуникације није успела да спроведе до краја, биланс ће бити потпун. При таквим условима, сведоци смо да се, како у штампаним тако и у електронским медијима, питање Цркве и њених посленика третира на један површан, па може се рећи, и навијачки и острашћен начин. Схема је следећа – најпре се износи преступ који је учинио дотични члан црквене заједнице, а затим се он омаловажава, при чему се и сама црквена организација и институција доводи у питање. Ово се чини систематски, подривајући основно питање да ли је овом друштву уопште потребна Црква, с обзиром да је њен положај у претходном периоду апсолутистичке владавине комунизма био маргинализован.⁷

„Црква је данас често предмет напада у медијима. Њени греси се стављају на насловне стране. То је зато што се уопштено и погрешно сматра, да бити хришћанин заправо значи бити бољи од других људи“ (Биговић, Р. 2010: 1320). Јасно је да је нашем друштву потребно да има информацију, али се поставља питање квалитета исте. Медијско презентовање истине у крајњем случају није озбиљно због саме суштине медија. Наиме, потрага за сензацијом и потребом што већег тиража, гуши квалитетну вест. Одавно је констатовано да је срушена *романтичарска представа о мисији журнализма као јавног сервиса у служби грађана*, заснованог на моралном кодексу професије (Павловић, М., и сарадници 2008: 136). Међутим, када је у питању мисија Цркве, сама Црква стоји на становишту да она треба да се настави. Начини и путеви су сада нови, па се трага за могућностима што доличнијег и евангелскијег утицаја на свест друштва. Како је тема још увек нова, став Цркве се по овом питању постепено кристалише. Тако се из извештаја Руске Православне Цркве по питању медија, сазнаје да **Црква треба да подстиче своју просветитељску, дидактичку и миротворну мисију. Медији треба да поштују поље православног и просветитељског деловања Цркве, као и информисања верника о појединим аспектима њеног живота**.⁸ С обзиром на то да је данашња цивилизација слике усмерена на рушење иконичног образа и против човека, и да се јавља управо у секуларном друштву када је хришћанска етика

⁷ Све до деведесетих година, медији су веома мало времена посвећивали догађајима у вези са религијским животом, превасходно због друштвено-политичког уређења Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (СФРЈ) које је преферирало атеизам. Погл. Пралица, Д. (2010): „Медији црква и верских заједница“, *Religija i tolerancija*, vol. VIII, n° 13, januar–jun, 146.

⁸ Погл. *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, Беседа, Нови Сад, 2007, 186.

престала да буде саставни део свих сфера људског друштва, Црква треба да се успротиви свакој манипулацији свести и да понуди решење за наставу кризу цивилизације, кроз богоподобје и икониčnost човека (Цветковска Оцокољић В., и сарадници 2010: 297).

Медији, религија и култура имају комплексан однос. Религија је увек доживљавана и практикована у специфичном културном контексту, а он је данас презасићен популарним медијима. Несумњиво је да се данас религија доживљава и практикује на начин који одражава и понекад, чак, пружа отпор медијима. Очигледно је да у ово време граница између медија и религије постаје све дисперзивнија, чиме медији, засигурно, преузимају улогу традиционалних религијских институција (Sremac S., и сарадници 2010: 20) и на нашим просторима. У нашој средини постоје одређене медијске куће које сложену црквену проблематику покушавају да сагледају што објективније. Као што је јавност подељена по многим питањима, тако је и по овом. Онога момента кад наше друштво схвати да неког напретка и нема уколико се занемарују духовне вредности које са традиционално негују у Цркви, тада једино и може доћи до покушаја обликовања свештеног утицаја на друштво у коме живимо. Проблем је сложен и до његовог решења мора се долазити интегрално, корак по корак. Са друге стране, јасно је да је **сама природа религије да комуницира са другим**, па је у том смислу и Српска Православна Црква позвана да се укључи у медијско презентовање оних истина које су се саопштавале толико векова у прошлости, из предикаонице. Другим речима, потребно је да Црква сведочи самом својом суштином, дакле поруком Христовом апостолима *да иду и науче све народе*. У том смислу Црква би могла да поразмисли о укључењу у медије, не само да изрази тим путем свој одбрамбени став, већ и да снагом своје мисије, сада путем медија, делује на друштво и на све аспекте његовог постојања. Да делује не само у домену етике и морала, већ да снагом свога ауторитета, суштински утиче на савремени свет. С појавом новог века и експанзијом интернета, цркве су и у овој информационој технологији „ухватиле“ корак са лаичким светом.

„Када је **Српска Православна Црква** у питању, готово све епархије у земљи и расејању имају своје **веб-сајтове** који су линковима повезани са сајтом Патријаршије у Београду“ (Пралица, Д. 2010: 145). Треба рећи да за сада делује неколико **црквених радио-станица**. То су: у Нишу *Радио Глас*, у Врању *Радио Искон*, у Крагујевцу *Радио Златибор*, на Цетињу *Радио Светићора*, у Суботици *Радио Славословље*, у Београду *Радио Слово љубве*, у Епархији жичкој *РТВ Лојос*, у Новом Саду

Радио Беседа, у Ваљеву *Глас цркве*. Поред тога, **скоро све епархије имају своје новине**, а велики број и свој часопис са озбиљним богословским темама као и добрим преводима како савремених, тако и теолога који су обележили хришћанску епоху. Такође, остале помесне цркве имају сличне облике деловања. Тако Руска Црква подстиче идеју по којој би Црква имала своја сопствена средства информисања, која би деловала по њеном благослову. Но, са друге стране, наговештава се опрез по питању нетачних и искривљених информација о црквеном животу од стране световних медија (*Основи социјалне концепције*, 189). Чапнин је несумњиво у праву када је закључио да се на крају постмодернизма појављује нова структурна парадигма која тежи да искористи богатство православне иконографије у своје сврхе, а да притом религиозне вредности издвоји из културног и историјског контекста. Са друге стране, истраживање закономерности функционисања масовних медија у друштвеном животу могу помоћи Цркви да повиси ефективност мисионарске делатности у најширем смислу те речи. „Традиција иконопоштовања и православно богословље дају нам јединствене могућности, чак и у оквиру хришћанског света. Неопходно је стварати нову иконичну информацију која садејствује у преображају човека, узводећи га живој икони Божјој“ (Чапнин, С., 2004). Кад је у питању наша средина, можда је доминантан недостатак богословског кадра као и интересовања за ово поље рада, али би се то могло превазићи. Свакако да ће време које је пред нама диктирати потребу укључења Цркве у медијска збивања, јер на основу динамике коју постижу савремени медији није тешко предвидети даљи развој организације друштва.

3. Стварање псеудосвештеног простора у медијима

Иконични лик (образ) као јединство видљивог и невидљивог света, служи ради созерцања Христа, отварања духовних очију и достизања истинитог знања. Међутим, особености иконописа и елементи приказивања духовног света данас се примењују у разним видовима економске и политичке пропаганде. Главна сврха је појачавање деловања информације која узима превласт над комуникацијом (Цветковска Оцокољић В., и сарадници 2010: 295). Иако је данас заступљено мишљење да је *слика нешто сионшано, нејокорно и неукројиво, што привидно настаје ни из чега а јавља се свуда*, слика је толико прихваћена и присутна да се више не може говорити само о њеној неухватљивости или борби против ње, већ и о њеној дубокој злоупотреби. Тако је религијска слика – икона

у хришћанском (а нарочито православном) свету – постала изузетно моћно оружје у сфери медија. **Језик иконе се данас користи у остварењу бројних, често супротстављених циљева.** Са једне стране Црква настоји да одбрани икону од нове најезде иконоборства, док се са друге стране, путем медија, њени композицијски елементи рашчлањују или у целости примењују у сврху дубљег манипулативног утицаја на окружење (Цветковска Оцокољић В., и сарадници 2010: 296). Фрагментација савременог живота и медија довела је до злоупотребе ликовних елемената иконе као свете слике која има изразито снажно деловање на појединца. С обзиром на то да се спољашњи облици представљања светитеља на иконама састоје из неколико основних карактеристика, њихова примена у свакодневном, световном животу може изазвати два снажна процеса: **покушај сакрализације световној, свакодневној и забавној, и нарушавање светљосне слике и њених обичаја.**

С обзиром на то да се сваки облик представљања стварности састоји из метонимија, ситних, селективних исечака који се у савременом свету превасходно примењују у корист пропаганде, дубока игра са хришћанским симболима и фигурама светитеља, кроз идеју традиције провлачи идеолошке интересе појединаца који наносе велику духовну штету људима. „Како у одабиру метонимија важну улогу играју доминантни митови, тако што помажу примаоцу да га један знак стимулише да склопи остатак ланца појмова који чине мит, вишевековним препознатљивим симболима је најлакше манипулисати. Тако се елементи иконописа и призивања духовног света примењују данас у разним видовима пропаганде, у циљу појачавања деловања информације у комуникацији од извора (масовни медиј) ка мноштву (становништву). Језик иконе се данас користи у остварењу бројних, често супротстављених циљева. Било да се говори о економској или политичкој пропаганди, о њеној метафоричкој или метонимијској примени, или рашчлањивању њених композицијских елемената, ради се о једном новом виду иконоборства у складу са духом савремених (нарочито визуелних) медија.“ (Јанићијевић, Ј. 2002: 200).

Злоупотреба елемената иконе у секуларне сврхе није сасвим нова појава. О том проблему, схваћеном од стране Маклуана као потенцијално пропагандном средству, тада још увек усамљено разматраном, тек последњих година се више говори. Маклуан је говорио о могућој (зло)употреби елемената свете слике – иконе у православним народима у односу на индустријализоване земље чија се комуникација, како он наводи, заснива првенствено на усменој про-

паганди (Јанићијевић, Ј. 2002: 297).⁹ *Свешћени простор иконе* се ра- зоваплоћује на простор тренутне сензације коју производе масовне слике, а у центар интересовања доводи се у оно што је пролазно, на- супрот непролазном и вечном. Обрнута перспектива иконографије бива преиначена у композицијском смислу и изокренута по мери хедонистичке потребе потрошача. На сл. 1 видимо неке елементе који подсећају на тајну вечеру, но они се овде користе у сасвим дија- метралном смислу. „Унутар обрнуте иконосфере (где иконици еле- менти мењају сврху и преименују се у ново значење) постављена је обрнута хијерархија вредности, која кроз синергију вере и уметно- сти, води ка новој врсти иконици саборности, не више усмерене ка Господу, већ усмерене ка човеку и његовом производу“ (Цветковска Оцокољић В., и сарадници 2010: 298) (сл. 2 и сл. 3).



Слика 1: Трилема, фотографија Момир Чавић, 2011.

⁹ Занимљиво је да је Маклуан у својој књизи *Познавање оишћила – човекових продужетка* предлагао Русима да своју традицију источне иконе прилагоде новим електронским средствима комуникације, чиме би могли постати ефективни у савременом свету информација. Овоме се успротивио Чапнин тврдећи да је овај предлог типично западњачки метод пропаганде. Њему је, наставља даље Чапнин, *језик иконе само свеукупности формалних метода који се могу користити за одређене циљеве*. За аутентично црквено искуство иконе нису само ту ради пропаганде, већ пре за чишћење духовних очију, како би виделе истину ствари, па је због тога иконици образу страна агресивност неопходна у случају наметања одређених рекламних порука. Погл. Чапнин, С. (2004): *Језик свешћеног и савремени свет*.

Није далека од истине чињеница да се савремено друштво налази **на прагу новој бојословља** и уметничког стваралаштва које обједињује језик улице, научна достигнућа и **нову** духовност, издвајајући религиозне и уметничке вредности иконе из културно историјског и религијског контекста, и постављајући их у нови **свети** простор масовних медија. Ово води губитку иконичног језика и квалитативне промене у комуникацији (заједничарењу). Информација је све више, док је њихово значење све слабије, а комуникација и позив на заједничарење као конститутивни елемент



Слика 2: pressonline.rs.sr/vesti/dzet_set_svet/story/120801ceca+ima+jak+uticaj+na+narod!.html, посећено 30. 11. 2011.

црквене саборности бива замењен индивидуалистичком логиком употребне вредности. *Искористи и баци* јесте основна порука изокренуте стварности мас-медија. Оно што је вечно и непролазно бива замењено временским и утилитарним. „Развој масовних комуникација настаје у периоду европског секуларизма, када је хришћанска етика престала да прожима све сфере људског живота и друштва, па је традиционална критика од стране Цркве по правилу усмерена на овај проблем“ (Чапнин, С., 2004).

Ако је црквена икона увек и неодвојиво усмерена на прволик, то је икона мас-медија лишена било какве онџолошке тежине. Она траје све до момента замене неким другим садржајем артикла. „Данас, средства масовног информисања користе начела иконичке композиције слике, која су вековима коришћена за постизање религиозног искуства. Тако **медијска култура постоје медијска религија секуларној друштва** са свим литургијским и уметничким својствима приказивања Божанског света“ (Цветковска Оцокољић В., и сарад-



Слика 3: Helmut Wachtarczyk, www.blend-werk.eu, посећено 11. јуна 2012.

ници 2010: 299). Због тога, медији не желе да преузму само нешто од модела црквене пропаганде – они желе све. Хоће да замене црквену пропаганду својом сопственом, стварајући свој лични простор. Губитак савременог друштва пред лицем Божијим, па самим тим и губитак иконе његове, јесте тужни биланс губитка саборности и црквености на свим пољима, па је неопходно подвргнути анализи најновије тенденције савремене масовне културе која тежи да овлада закономernoшћу и методама сакралних уметности, ради изграђивања сопственог псеудосвештеног простора, и да тиме замени иконосферу хаотичним сабрањем симулакрума и унедри у свест човека нову хијерархију вредности, изврнуту наглавачке (Чапнин, С., 2004).

4. Реклама и композицијски елементи иконе

Реклама се шири на све, јер ишчезава јавно место (улица, споменик, пијаца, сцена, језик) (Бодријар, Ж. 1994: 12). „Реклама која се као облик визуелне комуникације појавила крајем XIX века, остварила је успешно деловање комбинујући елементе бајковитог света са

употребним предметима који су, заменивши тотеме и амајлије, постали обећање замишљене стварности данашњег човека. Разне позитивне и негативне последице утицаја слике на савремену јавност протумачиће време које долази, али је њена сликовна доминација неприкосновена у свим областима људског постојања“ (Цветковска Оцокољић, В. 2009: 338). *Коришћење активне верске симболике, кроз бојаство слика, утиче на стварање новој човечанства са новим историјским и културним контекстом верских, моралних и уметничких вредности* (Цветковска Оцокољић В., и сарадници 2010: 299). „Иконичност окружења у коме живимо препуна је приказа антиикона (плаката, билборда) који се умножавају деловањем телевизије, новина и интернета. Ако икона садржи и поучава исту истину као и Јеванђеља, па је тако, као и Јеванђеља, заснована на тачним, опипљивим чињеницама, а не на машти, онда је појам *антиикона* у потпуности прикладан за свет који нас данас окружује. Нови антииконични простор присутан је свуда око нас, на улици, у приватним домовима, али и унутар нас самих јер се спољашњост пројектује у менталне слике (представе) које осмишљавају наш унутрашњи свет. Свети простор *око*, више није *храм* нити *шајанствена пећина*, нити *унутрашња одаја душе*, место у коме се стиче мир и благодат. Данас, из телевизије и интернета, спољашњи немир улази у ум и срце човека, који он добровољно прима“ (Цветковска Оцокољић В., и сарадници 2010: 302).

Теолошким језиком речено, овај **феномен новог простора** у потпуности осликава потребе савременог човека за евхаристијском заједницом. Оно што је на нашим просторима чинила византијска култура, тога већ давно више нема. Но, глад човечија за љубављу, заједницом, праштањем, на крају за Богом, неминовно завршава, уколико се не утоли, у квазизадовољствима – рекло би се у *лажним божанствима*. Реклама, као нешто што траје кратко, а још брже нестаје, треба да попуни празнину и да задовољи потребу. Реклама и не претендује да реши проблеме друштва – она само указује на одређене вредности, проглашава оно што лансирају одређене куће за најновије и најбоље остварење људског духа за једнократну употребу. Конзумент треба да се осећа посебно, издвојено од осталих, као истинска личност, као особа која зна да препозна квалитет живота и на крају оствари блаженство, испуњен задовољством и срећом. Са становишта православне теологије, реч је о опасном скретању са пута онтологије заједнице у онтологију индивидуализма. Наиме, одвајање од Бога у библијској причи о паду одвело је човека у крајњој линији до одвајања од другог човека и од природе која га окружује, у свет самодовољности и егоизма.

Изворно тумачење тријадологије увек је појам личности доводило у везу са другим. Отпор према односу и заједници је преседан у људској историји, који радикално квари божански план о човеку, а последице су катастрофалне. *Екстазиички покрет личности ка друћом, јесте истински ошћор јединки која се налази у самици са оћледалима у којима се види само та јединка* (Manoussakis, J. P. 2006: 286). Није ли модерно друштво, схвативши и прихватавши онтологију јединке као истинске личности, која, да би била аутентичнија, треба да се ослободи стега другог и тако коначно постане независна – у крајњој анализи слободна, у ствари извршило још један напад на Божију намеру о човеку? Свакако да реклама у својој основној намени служи управо таквом неговању јединке на путу њеног пословног, емотивног и сваког другог пута који води у срећу, не марећи за несрећу другог. „Ми данас доживљавамо стапање свих виртуелних начина изражавања у начину оглашавања, у начину рекламе. Сви првобитни културни облици, сви одређени језици апсорбују се у говору рекламе, јер је он без дубине, тренутан и тренутно заборављен. То је тријумф површног облика, најмањи заједнички именитељ свих значења, нулти степен смисла, тријумф ентропије над свима могућим тропима. Најнижи облик енергије знака“ (Bodrijar, Џ. 1991: 91). Овај Бодријаров став **указује на рекламу као неку врсту неартикулисаног тренутног облика, без прошлости, без будућности, без могућег преображаја**. Савремени свет тежи реклами до те мере да се у њој и исцрпљује. Рекламира се све, од љубави, среће, до разврата и разоваплоћења личности. Реклама заводи и упрошћује личност, свдећи је на крају крајева на један производ – производ модерног доба.

Што се тиче ове теме у погледу ширења религиозне поруке, а да не добије значење **рекламирања вере, изгледа да данас фотографија као медијско средство има већу моћ и утицај од иконе**. Њена прилагођавајућа сила и лака импоратација, чине да се она појављује свуда, на флашама ракија и вина, на плакатима и на услузи политичким партијама. Фотографија је омогућила човеку да открије свет у новим угловима гледања. Но, она има и опасну моћ да буде манипулатор који ствара потребе, продаје робу, обликује духове. Фотографија је била полазна тачка за стварање масовних медија који данас имају свемоћну улогу као средства комуникације. Без ње не би било ни филма ни телевизије. Данас само мали број људи зна име њеног изумитеља (који је умро у беди), али фотографија, коју је он створио, постала је најпознатији језик наше цивилизације (Фреунд, Г. 1981: 207). Феномен рекламе као нечега што у фундаменту ствара лажну слику, јесте слика која нас

по сваку цену жели уверити у вечност и савршеност рекламног производа. Ако се рекламира јакна, реклама каже да је њен квалитет и њено трајање вечно. Чак и када се рекламира воће и поврће, или бело или црно вино, захваљујући опет феномену фотографије и добром студију са расветом, просто се *приказују идеалне ствари и бића, као у Пластоновој визији светла идеја – као да реклама долази из тог света*.

Савремена реклама користи све **типове говора** које је још Аристотел забележио у својој Реторици: 1. делиберативан (који се односи на оно што је више или мање корисно у одређеној друштвеној стварности), 2. епидеиктичан (хваљење или потврда личности или дела), 3. јудицијалан (који се тиче одбране од неке правичне или неправичне оптужбе). Такође, реклама користи и пет структуралних елемената који су карактерисали реторички говор још у античко доба: 1. *inventio* – избор аргумената говора, 2. *dispositio* – организација тих аргумената, 3. *elocutio* – преношење тих истих аргумената и ефикасне реторичке фигуре, 4. *memoria* – техника памћења онога што треба рећи и одржавање нити у образлагању, 5. *actio* – потпомагање говора током гласа и покретима тела (Никодијевић, Д. 2006: 50).

Делиберативан модел упадљиво је присутан у рекламама које оглашавају производе намењене свакодневној употреби (детерџенти, жваке, пасте за зубе и сл.). Корисност и обећање успешности одређеног производа (чист и белџи веш, бели зуби...) нуди појединцу могућност да пронађе у производу потврду личних вредности и потврди његов идентитет у заједници. У контексту иконе овај модел се не односи на корист од употребе производа, већ на духовну корист која се стиче молитвом и доброчинствима у заједници. Дакле, замена теза извршена је обећањем да ће производ надоместити недостатке унутрашње поштишености и обезвређености, док материја потискује духовност. Појединац губи везу са оностраним, прекида комуникацију са Богом, а тежиште потреба такве врсте измешта на производ.

Епидеиктичан модел остварује се ангажовањем познатих (резонантних) личности које ће у рекламама представљати одређене производе. Посматрач поистовећује себе са жељеним моделом личности кроз употребу рекламираног производа. На иконама је модел резонантне личности примењиван у виду појединачног светитеља. Његов лик и његово житије имали су, између осталог, педагошку улогу и наводили појединца да се угледањем на дело и мучеништво светитеља лакше прилагоди свету који га окружује и спозна себе и Бога.

Јудицијалан модел у оглашавању се остварује углавном путем поређења квалитета два производа исте намене, али различитих произвођача (детерџенти и слично). Тада се један производ уздиже кроз

ниподаштавање другог и на рачун квалитета другог. Овај модел данас је примењиван и унутар конституисања народа у форму нације кроз *системе искључивања*, односно поделе на нас и на њих. За разлику од хришћанског поимања заједничарења у односу човека са Богом и човека са свим другим живим бићима, овај модел иде у корист негирању осталих, како производа тако и појединаца и народа. Дакле, човеков однос са Богом и са другим људима преноси се на његов однос са производом. Човеку више није потребан саговорник, пријатељ, јер има нови облик **пријатеља** који му се не супротставља и који је сведен на ниво употребне вредности.

*Као и икона, реклама увлачи посматрача у свој свет, само што икона прешендује да укаже на један свет који је на крају свет димензије Царства Божије, вечни свет, ослобођен окова историје, док реклама, супротно од тога, нуди тренутну инјекцију за неуротично друштво и појединце, оболеле од неизлечиве болести – смрти. Икона хоће да ослободи човека од смрти и бола заувек, у Христовом царству, а реклама му продужава агонију живота покушавајући да га увери у **блаженство тренутка**, у посебност одређене робе, материјалност производа. *Иако је и икона једна врста предмета, производ уметничкој надахнућа и молишве, не треба заборављати слојевитост њене поруке и улоге у животној човека.* Она није потрошна роба, производ који се искористи и баци. Њена вредност постиже се односом верника према њој и упућеним молитвама током бројних деценија. Њена **употреба** је неограничена и њен свет је непознатљив, иако изражен на визуелни, материјални начин, спознатљив човеку.*

Не мора се вршити анализа појединачне рекламе, довољно је прisetити се билборда поред којих се пролази и схватити њихову трајну поруку. Са огромног платна смеши се вечно млада жена која рекламира нешто, није ни важно шта. Она је, рекло би се, идеално биће, идеалних пропорција, насмејана и вечно млада, баш као што ће бити и сви други уколико следе знаке који им се нуде. Слично је и са мушком фигуром. Понекад је то успешни бизнисмен, а понекад политичар који је управо стигао ту да би донео нови обећани рај – на то нам указује његов осмех, поза, оптимизам који зрачи из њега.

Слика се лако разуме и приступачна је свима. Њено основно својство је да се обраћа чувствима. Фотографија је повећала број слика с хиљаду на милијарде, тако да већина људи данас не доживљава свет као евокацију, већ као представу. Будући да се обраћа чувствима, фотографија поседује страховиту моћ уверавања, коју многи искоришћавају као средство манипулације. У рекламним агенцијама су запослени такозвани „дубински психолози“ (*depth*

boys) који проучавају реакције човека суоченог са рекламом. Захваљујући психоанализи, они знају да је подсвест богата сликама које имају дубоки утицај на понашање. Неки од тих психолога створили су готово дијаболичне рекламне поруке, које се у блесковима што трају тридесет секунди убацују у пројекције филмова. То су сублиминалне слике, забрањене као неморалне, јер представљају напад на човекову личност, делујући попут детектора лажи. Ако је 1/30-ина секунде довољна да утиче на човекову вољу, може се замислити колико је апстрактна моћ слике у продаји добара и идеја (Фреунд, Г. 1981: 206).

5. Филм као медиј за изазивање религијског искуства

Филм као појава нове уметности укинуо је границе времена и простора и означио појаву нове колективне уметности. Свој природни почетак филм дугује западној култури која је већ од периода ренесансе припремала његову експанзију. *Византинци никад нису у свом сликарству тежили тачном физичком приказивању реалног света, па је природно да западна култура дође најпре до фотографског изума а затим и до филма, с обзиром на то да је Запад тежио тачном историјском приказивању стварности у свом сликарству.* Средњовековни језик и књижевност су на западу били донекле у положају данашњег филма и телевизијске емисије. *Ако је писац желео да зна да ли је његово дело добро или лоше, он би га испробао на публици; уколико је наишло на одобравање, писца су ускоро следиле имитације* (Маклуан, М. 1973: 107).

Појавом филмске уметности настаје нова врста публике – тако звана *случајна биоскопска публика*. Наиме, свака друга врста уметничке публике има неко своје посебно обележје којим се издваја и разликује од друштвених слојева који немају изражено интересовање за уметност. За биоскопску публику се не може рећи да има било каква јединствена обележја у погледу образовања, друштвене припадности, психо-демографске карактеристике, традиције, информисаности, специфичних потреба (Никодијевић, Д. 2006: 27). Реч је о масовном медију који је од самих почетака тежио глобалном приступу, рачунајући на што више публике. Врло брзо се показало да је филм средство пропаганде чија моћ је далеко од занемарљивог, да се може такмичити са штампом, бар у односу на масу која је у њиховим очима била најопаснија – на пролетаријат (Митри, Ж. 1972: 120). У том контексту, требало је да се живот на филму прикаже у светлу који одговара тра-

диционалном моралу, да се народ убеди у основаност начела чија је жртва. Требало је успавати народни разум, удаљити га од непосредне реалности (Митри, Ж. 1972: 121).

Филмска слика није само језик у ширем смислу, не обраћа се само разуму, а ни само емоцијама. Она је, како тврди Ж. Коен-Сеа „у својој непосредној и суптилној комуникацији, после платоновска сестра мита и његова наследница. Очигледно да ту налазимо оно значење идеја које се граде помоћу алегорија, хипербола или, на сасвим други начин, у једном хаотичном поетском и квазирелигијском виду, где машта узима маха и меша своје утваре са истинама“ (Koen-Sea, Ж. 1978: 356). У савременом свету је све веће интересовање за **могућношћу филма и његовој деловању на религијску свесћ човека**, мада филм као можда најмоћније средство преношења порука делује у много ширем спектру. Он премерава историју, делује на емоције мноштва, социјалне факторе, на крају бива судија у важним антрополошким аспектима друштва на глобалном нивоу. Филм је постао такав захваљујући могућности допирања до најудаљенијих кутака васељене,¹⁰ сходно чему мења устаљена културолошка начела. **Свој снажан утицај на масе филм гуће фасцинацији слике која дубоко делује на неосвећене механизме симболије**. Стога је јасно да је филмска чињеница сложенија од било ког другог средства којим се непосредно долази до осећања. Као медиј који у себи сажима мноштво уметничких група и жанрова, филм је пун обраћених и срећених знакова које је аутор филма припремио за своју публику; он делимично, али и неоспорно учествује у великој комуникационој функцији. „Аутор може да црпи снагу своје поруке из неке врсте колективног речника који је обраћен традицијом, или из неке симболике универзалног типа која се мање-више несвесно усваја“ (Bart, R. 1978: 418). У сваком случају, елементи филма, као пре свега визуелне уметности, који су час симултани, час консекутивни, сродни цртежу, вајарству и архитектури, балету и свакој хармонији гестова, обраћају се осећајности својом спољашношћу и формалним изгледом. Они желе да фасцинирају непосредно.

Свака филмска слика констатуише једну врло моћну стварност, по себи је недељива и постојано актуелна. Она садржи у себи сву своју прошлост и сву своју будућност и представља, у једном тренут-

¹⁰ У том смислу занимљиво је запажање Маје Дерен која бележи да камера може остварити највеће резултате уз практично најмањи напор. Од свог руковоца захтева само мало вештине и енергије, а од свог предмета само да постоји, а од својих гледалаца – само да могу да виде. На том елементарном ступњу камера идеално функционише као масовно средство за преношење елементарних идеја. Погл. Deren, M. (1978): „Film: Stvaralačko korišćenje stvarnosti“, у: *Teorija filma*, Beograd, 398.

ку, такођећи као непокретна, једну пропозицију (Koen-Sea, Ž. 1978: 356–357). Сремац и Беук сматрају да је филм у могућности да преноси религиозно искуство управо из разлога што је Бог у Библији комуницирао са човеком кроз нарације. У том смислу је филм медијум који обилује приповедањем, што омогућује комуникацију између Бога и гледалишта (Sremac, S. i Beuk, S. 2010: 198). Међутим, постоји читав низ проблема који не могу бити испричани филмом, а то важи, пре свега, за православни доживљај светог. Практиковање православља није само нарација, није само читање Светог Писма као у протестантизму. *Није случајно што је протестантски свети изнедрио и прихватио филм као легишимној заснујника у својој пропанди.*¹¹ Међутим, у православљу није тако. Поменути аутори стоје на становишту да би теологија требало да буде актуелизација Еванђеља путем друштвеног ангажмана, а филм управо може представљати рефлектујући симбол који одговара на егзистенцијална питања људског духа на чијој основи се може развијати теолошки дискурс (Sremac, S. i Beuk, S. 2010: 202).

Ово је углавном тачно, али за православно начело *гођи и виду*, није применљиво, јер филм не може дочарати сам догађај, учешће у радњи, литургији. У том смислу филм може бити припрема, као што је то и добра књига, али остаје лични ангажман верника као једини истински слободни акт учешћа у догађају спаса. Такође, икону која је у византијском периоду на неки начин мењала филм, није довољно посматрати као нарацију. То практично значи да икона своје пуно место налази тек у вези са литургијом. Иако се може посматрати као уметност, њој, као и филму, није довољно да само говори о религиозном, већ је потребна димензија искуства и учешћа. Филмови попут *Осирва* Павла Лунгина, или раније филмови Андреја Тарковског, могу да дочарају једну атмосферу православног етоса и живота, но оно што филм не може да постигне, нити је то његов циљ, јесте то да он никад неће моћи да замени сам садржај проповеди, иако може да *проповеда*.

Добар пример проповедања филма у новијем периоду његовог развоја је *Страдање Исусово* од Мел Гибсона. Интересантна је његова намера да филмом дочара одређени феномен страдања. Гибсон је пред собом свакако имао библијску грађу и он је с њом поступио пажљиво и критички, па зашто да не и оригинално. Основни извор ипак нису само

¹¹ И Римокатоличка црква је у почетку филмске индустрије била на становишту користи од филма, чак је помагала остварењу религиозних филмова. Међутим, касније, пошто су се филмови све више комерцијализовали, сам папа Пије (1913) забрањује продукцију филмова верског карактера. Погл. Radosavljević, I. (2010): „Film i sveto – mogućnosti i načini predstave“, у зборнику радова *Religijska imaginacija i savremeni mediji*, Novi Sad, 213.

синоптичка Еванђеља, већ и књига из XVIII века Ен Емерих (Anne C. Emmerich) која је била католички мистик (Peterlin, D. 2010: 236). Можда је Гибсон управо хтео да укаже на моменат страдања у последњих дванаест сати Исусовог живота, како би пренео поруку савременом свету који је потпуно отупео у погледу патње и страдања за другог. Можда је хтео *да пробуди уславану савесћ људи на свим меридијанима*. Уколико је ово тачно имамо још једног Божијег сарадника у ширењу његове вести. Ипак овај филм, или било који други, остају у домену проповеди, што је можда први корак ка стварној жељи или потреби да се комуницира са живим Богом. Због тога је потребно нагласити да се у православљу сједињење са Христом изражава кроз учешће, што значи да се само у Христу потврђује истинска ипостас човекова. „Предност се даје личности а не природи, будући да се у Христовој личности сједињују сви верни, и у том сједињењу свако налази своју истинску личност“ (Склирис, С. 2005: 222). Треба разликовати нарацију и онтологију. *Онџолоџија* не мора бити у спрези са нарацијом али *нарација* може, а то и чини да отвара пут ка онтолошком, да буди и подстиче, но никада не претендујући на саму истину.

6. Икона и виртуелни свет

Феномен инџернеџа је уско џовезан са иконичним у човеку. Уколико је човечија природа иконична, утолико она зависи од одређених садржаја које прима путем аудитивног и визуелног система које има у себи. Византијска цивилизација, па и западна средњоевропска култура, градиле су икону Божију у човеку путем усмене речи кроз проповед и кроз визуелну поруку садржану иконом или фреском, религиозном сликом. Када је религијско искуство у питању, мало тога се променило до данас. Наиме, и данас смо сведоци да развој религијске свести потиче од добре усмене, све чешће и писане речи, али свакако и визуелне слике. Данас је долазак до садржаја вере далеко лакши с обзиром на могућност избора које нам нуде савремени медији. Феномен интернета је утолико значајнији што он хоће да обједини све медије на једном месту. Као некакав бунар без дна, једна огромна медијска црна рупа, која гута све што јој се сервира, интернет је постао највећа база података и један од најснажнијих иконичних елемената савременог доба. *Није немоћућа претџосџавка да ће снаџа инџернеџа у будућносџи само јачаџи, шџо ће неминовно изазваџи једну врсџу зависносџи оџромноџ броја конзуменаџа од овоџ медија*. Свако ће пожелети да има свој

алтер его на интернету, своје Нарцисово огледало.¹² Из угла религијског предања, интернет би се могао поистоветити са неком врстом екстатичног искуства које верник доживљава у тренуцима дубоке молитве, некој врсти визије. Међутим, не треба заборавити упозорења испосника колико су виђене слике често искушења злих сила које наводе на погрешан пут и које својом сликовитошћу нуде блага овога света. **Светитељи су се у прошлости молили Богу да не виде слике, па је данас, посматрано из угла православне аскетике, несхватљива толика потреба савременог човека за сликом.** Да ли потреба за њом заиста постоји и у којој мери, или је то један наметнути систем вредности, остаје питање које чека одговоре. „Интернет је за многе кориснике и теоретичаре нови свет слободних асоцијација, отворене и перманентне комуникације, свет умногоме неоптерећен моралним кодовима“ (Томić, Z. 2007: 190).

Глобална комуникациона мрежа прети да преобликује готово сваки сегмент људских живота. Наравно, ради се о једној новој димензији коришћења времена која се именује као **сајбер простор** (*Cyberspace*), где су присутне све светске заједнице и културе, обједињене на једном месту. Сајбер култура се још назива *дигиталном културом*, *кибер културом*, *културом мрежа*. Сви ти називи указују на могућност комуникације и размене информација (Silver, D. 2000: 19–30). Реч је о култури која је ван простора и времена. Дакле, реч је о простору који није материјалан, али свој идентитет и постојање црпи из материјалног. Можда још увек не постоји једна теолошка анализа идентитета који се обликује у сајбер простору, али је свакако тачно да интернет мења човечије навике, његове друштвене и социјалне односе, па, на крају крајева, помаже у разграђивању културе која је упућивала **човека на другог човека**. „Опозив комуникације лицем у лице, као и страх прерастања јавне сфере у виртуални свет контролисан од стране телекомуникационих корпорација, које само привилегованима обезбеђују

¹² Несумњиво је да интернет представља медиј чији значај и утицај превазилази све конвенционалне медије. Сасвим је сигурно да је ово модел комуникације који нам у садашњем времену открива и антиципира како ће свет функционисати у будућности. Стивен О’Лири, религиолог и један од пионира на пољу истраживања о утицају интернета на сферу религиозне свести, сматра да савремена виртуелна комуникација представља значајан културолошки напредак, упоређујући га са значајем којег је имао проналазак Гутенбергове пресе. Погл. о томе: Knežević, N., Radić, T., „Uticaj Interneta na afirmaciju religiozne svesti: interakcije i misije“, у зборнику радова: *Religijska imaginacija i savremeni mediji*, Novi Sad, 240. Развијеним облицима електронске комуникације и могућношћу да у свој систем укључи све медије, интернет је постао медиј свих медија, мрежа свих мрежа; упор: Павловић, М., Алексић, М., Шиљег, Д., *Оћашавање*, 381.

приступ инструментима контроле, представља значајну тему“ (Томић, Z. 2007: 191). Другим речима, појам заједнице, као један од кључних појмова хришћанске антропологије, овим бива озбиљно уздрман.

Данас је могуће да на интернету градите свој идентитет, да будете неко ко у ствари нисте. За хришћански поглед на ствари остаје и даље један од кључних проблема **проблем отуђености**, све до могућности човековог функционисања једино уз помоћ интернета. Због тога не звуче исувише претеће речи да „ми у ствари не користимо интернет већ он користи нас“, ¹³ и да одузима оно што се вековима градило и неговало. С друге стране, не треба негирати могућности и олакшице које се нуде путем интернета. Реч је о медију међународног карактера који као такав не познаје ограничења. „Његов убрзани развој везан је за велике, индустријски високо развијене земље, али ни мање земље не заостају много у овим напорима и резултатима. **Свет је добио мега-медиј**“ (Павловић, М., Алексић, М., Шиљег, Д. 2008: 382). То наравно не значи да је овај медиј потпуно ослобођен, да је чист од манипулативних утицаја на људску свест (Markley, R., 1996), мада многи у интернету виде најчистији вид демократског мишљења и деловања. Нови медији, интернет пре свега, могу да унапреде развој репресивног режима, да тиме удаље људе од демократских идеала, с обзиром на масовност и контролу у исто време. Према речима Мишел Кендрик, сајбер простор је културни спој фикција, пројекције и страхова који илуструју начин на који технологија интервенише на нашу субјективност (Kendrick, M. 1996: 145).

Када је у питању религиозно и интернет, јасно је да потреба за религијом своје место налази и на овом пољу. Забележено је да садржај на интернету током последњих 18 година незадрживо расте, и да је од 1,7 милиона страница, колико их је било 1990. године, број порастао на 106 милиона страница 2004. године. Милиони људи, посебно у Америци, своју потребу за религијом задовољавају користећи интернет (Knežević N., Radić T. 242).

Закључак

Савремени свет је данас затрпан сликом. **Човек двадесетог века је човек визуелне епохе**. С обзиром на то да је **икона у дуговековном**

¹³ Ширење компјутерски генерисаних слика измишљених визуелних „простора“ радикално је другачије од миметичког капацитета филма, фотографије, као и телевизије; види Crary, J. (1999): *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture* (Cambridge, MA: The MIT Press), 10–11.

искусству Цркве играла улогу визуелне проповеди Еванђеља, поред осталих сложених аспеката које икона носи, данас се о њој може говорити са различитих аспеката. Може бити речи о њеној злоупотреби и свођењу њених елемената на ниво рекламне поруке, чему погодују савремени услови живота, са секуларизмом који не само што не придаје значај вери него је често и игнорише. Језик иконе се данас користи у остварењу бројних, често супротстављених циљева, а њен простор се разоваплоћује на простор тренутне сензације коју производе масовне слике. У центар интересовања доводи се оно што је пролазно, насупрот непролазном и вечном. Стручњаци наглашавају да савремени медији и те како утичу на велики број људи и на њихов став према религији уопште. Као и све друго, медији и религију покушавају да сведу на ниво популарне културе. Ово је представљало извесну претњу религији, па је на Западу преовладало мишљење да се религијске заједнице морају представити у медијима уколико желе да буду узете у обзир као релевантна „понука веровања“. То што се најпре дешавало на Западу почело је да бива присутно и на Истоку. Осетивши моћ медија цркве су се организовале и створиле свој медијски простор. Савремено *групиштво се налази на прагу новој бојословља и уметничкој стваралаштва* које обједињује језик улице, научна достигнућа и нову духовност, издвајајући религиозне и уметничке вредности иконе из културно историјског и религијског контекста, постављајући их у нови **свети** простор масовних медија.

Икониčnost окружења у коме живимо препуна је **приказа антикона** (плаката, билборда) који се умножавају деловањем телевизије, новина и интернета. Реч је о опасном скретању са пута онтологије заједнице у онтологију индивидуализма. Практиковање православља није само нарација, није само читање Светог Писма као у протестантизму. Филмови Андреја Тарковског могу да дочарају једну атмосферу православног етоса и живота, но, оно што филм не може да постигне, нити је то његов циљ, јесте то да он никад неће моћи да замени сам садржај проповеди, иако може да *проповеда*. Дobar пример проповедања филма у новијем периоду његовог развоја је *Сшрадање Исусово* од Мел Гибсона. Ипак, овај филм, или било који други, остају у домену проповеди, што је можда први корак ка стварној жељи или потреби да се комуницира са живим Богом.

Феномен интернета је уско повезан са иконичним у човеку. Уколико је човечија природа иконична, утолико она зависи од одређених садржаја које прима путем аудитивног и визуелног система које има у себи. Феномен интернета је утолико значајнији што он хоће да обједини све медије на једном месту, попут бунара без

дна. Међутим, не треба заборавити упозорења испосника о томе колико су виђене слике често искушења злих сила које наводе на погрешан пут и које својом сликовитошћу нуде блага овога света. Светитељи су се у прошлости молили Богу да не виде слике, па је данас, посматрано из угла православне аскетике, несхватљива толика потреба савременог човека за сликом.

Библиографија

Алечковић, М. (2010), „Антропологија, религија и морал“, *Годишњак Факултета за културу и медије*, год. II, Београд.

Aubert, N., de Gaujelac V. (1991), *Le coût de l'Excellence*, Paris: Le Seuil.

Биговић, Р. (2010), „Вера у постмодерном и постсекуларном свету“, *Теме*, XXXIV, бр. 4 (октобар–децембар), Ниш.

Балдини, М. (2003), *Историја комуникације*, Смедерево: Гимназија Смедерево.

Бодријар, Ж. (1994), *Друго од истога*, Београд: Лапис.

Bodrijar, Ž. (1991), *Simulakrumi i simulacija*, Novi Sad: Svetovi.

Bart, R. (1978). „Problem značenja u filmu“, у: *Teorija filma*, Београд.

Vuksanović, D., *Filozofija medija: ontologija, estetika, kritika*, 20, www.scribd.com/.../Divna-Vuksanovi-FILOZOFIJA-MEDIJA (посећено 16. 2. 2011).

Gavrilović, D. (2010), „Religija i mediji kao merila vremena“, у Zorica Kuburić, Srđan Sremac i Sergej Beuk (прир.), *Religijska imaginacija i savremeni mediji: medijizacija religije i/ili religizacija medija*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.

Deren, M. (1978), „Film: Stvaralačko korišćenje stvarnosti“, у *Teorija filma*, Београд.

Zontag, S. (1982), *Esej o fotografiji*, Београд.

Ивановић, С. (2004), „Изазови виртуелне културе“, *Теме*, бр. 4 (октобар–децембар), Ниш.

Јанићијевић, Ј. (2002), *Комуникација и култура*, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Jerotić, V. (2010), „Kako se drugima prenosi religija“, у Zorica Kuburić, Srđan Sremac i Sergej Beuk (прир.), *Religijska imaginacija i savremeni mediji: medijizacija religije i/ili religizacija medija*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.

Koen-Sea, Ž. (1978), „Filmsko izlaganje“, у *Teorija filma*, Београд.

Kuburić, Z., Kuburić A. (2010), „Stepen poverenja u medije“, у Zorica Kuburić, Srđan Sremac i Sergej Beuk (прир.), *Religijska imaginacija i savremeni mediji: medijizacija religije i/ili religizacija medija*, Novi Sad: CEIR.

Knežević, N., Radić, T. (2010), „Uticaj Interneta na afirmaciju religiozne svesti: interakcije i misije“, у Zorica Kuburić, Srđan Sremac i Sergej Beuk (прир.), *Religijska imaginacija i savremeni mediji: medijizacija religije i/ili religizacija medija*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.

Kendrick, M. (1996), „Cyberspace and the Technological Real“, у Robert Markley (уп.), *Virtual Realities and Their Discontents*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Crary, J. (1999), *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Cox, H. (1966), *The Secular City. A Celebration of its liberties and an invitation to its discipline*, New York.

Митри, Ж. (1972), *Естетика и психологија филма*, Београд: Институт за филм.

Milutinović, I. (2009), „Uticaj interneta na komunikacionu praksu – jedan pogled na Srbiju“, *Kultura polisa – časopis za negovanje demokratske političke kulture*, posebno izdanje, god. VI, Novi Sad.

Makluan, M. (1971), *Poznavanje opštita čovekovih produžetaka*, Beograd: Prosveta.

Mitchell, T. (2005), *What do Picture Want?: The Lives and Loves of Images*, Chicago: University of Chicago Press.

Mayendorff, J. (1959), *Introduction a l'étude de Saint Grégoire Palamas*, Paris.

Markley, R. (1996), *Introduction: History, Theory and Virtual Reality*, у Robert Markley (уп.), *Virtual Realities and Their Discontents*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Manoussakis, J. P. (2006), „Prosopon and Icon“, у Manoussakis, J. P. (уп.), *After God, Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York: Fordham University Press, 286.

Никодијевић, Д. (2006), *Маркетинг у уметности*, Београд: Мегатренд универзитет.

Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве (2007), Нови Сад: Беседа.

Перовић, Д. (2008), „Десет кратких резова“, *Животис*, 2, Београд: Академија СПЦ.

Пралица, Д. (2010), „Медији црква и верских заједница“, *Religija i tolerancija*, Vol. VIII, n° 13, januar–jun.

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

Porempski, M. (1972), *Ikonosfera*, Beograd: Prosveta.

Peterlin, D. (2010), „Od usmene predaje do Markova evanđelja i od Markova evanđelja do *Pasije* Mela Gibsona: Neke poveznice između Re-

daktionsgeschichte i regie“, у Zorica Kuburić, Srđan Sremac i Sergej Beuk (прир.), *Religijska imaginacija i savremeni mediji: medijizacija religije i/ili religizacija medija*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.

Radosavljević, I. (2010), „Film i sveto – mogućnosti i načini predstave“, у Zorica Kuburić, Srđan Sremac i Sergej Beuk (прир.), *Religijska imaginacija i savremeni mediji: medijizacija religije i/ili religizacija medija*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.

Склирис, С. (2005), „Иконолошко разматрање филма“, у *У оілегалу и заіонеішки*, Београд: Православни богословски факултет.

Sulaž, F. (2008), *Estetika fotografije*, Beograd: Kulturni centar.

Sremac, S., Beuk, S. i Cvetkovska Ocokoljić, V. (2010), „Religija, mediji i kultura: Medijizacija i/ili religizacija medija (увод и преглед радова)“, у Zorica Kuburić, Srđan Sremac i Sergej Beuk (прир.), *Religijska imaginacija i savremeni mediji: medijizacija religije i/ili religizacija medija*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.

Sremac, S. i Beuk, S. (2010), „Šta ima zajedničko Holivud sa Jerusaliomom? Film, teologija i religijsko iskustvo“, у Zorica Kuburić, Srđan Sremac i Sergej Beuk (прир.), *Religijska imaginacija i savremeni mediji: medijizacija religije i/ili religizacija medija*, Novi Sad: Centar za empirijska istraživanja religije.

Silver, D. (2000), „Introducing Cyberculture Looking Backwards, Looking Forward“, у *Cyberculture Studies 1990–2000*, www.com.washington.edu/rccs/intro.asp (посећено 23. јуна 2011), првобитно издато у D. Gauntlett (уп.), *Web studies: Rewiring Media Studies for the Digital Age*, Oxford University Press.

Tomić, Z. (2007), *Komunikacija i javnost*, drugo izdanje, Beograd.

Фреунд, Г. (1981), *Фотографија и груштво*, Загреб: Графички завод Хрватске.

Цветковска Оцокољић, В. (2009), „Визуелна уметност у цивилизацији слике“, *Годишњак Факултета за културу и медије*, год. I, Београд.

Цветковска Оцокољић В, Цветковски Т. (2010), „Иконичност медија: иконоборство савременог друштва“, *Култура и оліса – часопис за неовање демократске політичке културе*, бр. 13–14, год. VII, Нови Сад.

Чапнин, С, „Христианская эсхатология в зеркале СМИ: мифы и катастрофы как информационный повод“, <http://www.mgarsky-monastery.org/kolokol.phpid=623> (посећено 6. октобра 2010).

Чапнин, С. (2004), „Језик свештеног и савремени свет“, поглавље из књиге у *Православље*: <http://pravoslavlje.spc.rs/broj/911/tekst/crkva-se-protivi-svakoј-manipulaciji-svesti/print/> (посећено 1. јула 2011).

Примљено: 22. 1. 2013.

Одобрено: 25. 3. 2013.

THE ICON AND CONTEMPORARY VISUAL MEDIA

Željko R. Đurić

*Academy of Serbian Orthodox Church for
Fine Arts and Conservation,
Belgrade*

Summary: *In this study the author examines the position of the icon in the contemporary world and its visual medias. Contemporary world is full of pictures, and in that kind of world the icon loses privileged position that had in the Byzantine culture. Therefore, the icon has her own place in the society, but the cultic one. Language of the icon has been used in the realizations of numerous opponent goals. On the contrary, Church wants to defend the icon against new arrival of iconoclasm, while in the media its composite elements have been used – parts or the whole – for applying in the purpose of the manipulated influence on the environment. The world of advertisement in its dramatic way saturates the world market that requires visual news, as practical benefit is the only promoter. Message in its depth may have been used in the best movies. The development of the mass communications appears in the period of the European secularism when the Christian ethics stopped to permeates every sphere of the human life and society. Every original cultural forms, all the determined languages have absorbed in the language of advertisement. It is triumph of the cursory forms, the lowest meaning. Phenomenon of the Internet is in close connection with the iconic meaning of the human. If the human nature is iconic, than the nature depends on the determined content that are received audio-visual. In the Internet the icon is transformed into the news. Internet has a great opportunities in the transmission of the information. Internet compresses all the medias and becomes powerful mass-media.*

Key words: *Icon, media, advertisement, movie, Internet*

БОГОСЛОВЉЕ СВЕТЕ ТАЈНЕ СВЕШТЕНСТВА У РИМОКАТОЛИЧКОЈ ЦРКВИ

Ненад Д. Мијалковић*

Српска православна богословија
Св. Кирила и Методија, Ниш

Апстракт: Овом радом желимо да изложимо литургијско–богословско поимање Свете тајне свештенства кроз историју. Објашњење у вези са овом Светом тајном праћиће одговарајућа сведочанства из Светиој Писма, као и дела појединих ранохришћанских оца Цркве. Пошом, биће консултовани релевантни богословски, светотајински аспекти средњеј века, доба схоластике, Тридентској сабора, те, најпоследњег, Другој ватиканској сабора, при чему неће бити пренебрегнута ни теолошка промишљања појединих истакнутих римокатоличких и православних богослова о Светој тајни свештенства. Желимо да овом радом ставимо акценат на разматрање литургијско–богословској смисла Свете тајне у складу са њеним еклисиолошким, христолошким, њевматолошким и есхатолошким искуством у живој Цркви.

Кључне речи: Света тајна, свештенство, Римокатоличка Црква, бискуп, свештеник, ђакон, рукополагање, сабор, молитва.

1. Увод

Једно од најважнијих питања које се тиче односа Православне и Римокатоличке Цркве је питање проблематике папства, самим тим и апостолског прејемства. Еклисиолошке импликације разумевања апостолског прејемства односе се не само на питање природе црквених служби, већ задиру и у проблем природе и идентитета Цркве. Про-

* mijalkovicnenad@gmail.com.

учавање библијских и светоотачких извора открива нам двоструки приступ питању апостолског прејемства. Света тајна свештенства или сакрамент ређења – рукоположења на Западу, спада у изузетно занимљиву тему, која нам доноси одређене недоумице. Занимљива је тема служби у Цркви. На питање, шта је то садржај црквене службе? Одговор треба тражити у одређењу саме бити – суштине Цркве. Ослањајући се на конституцију о Цркви, Други ватикански сабор, најпре говори о тајни Цркве,¹ затим о Цркви као народу Божијем,² а потом о сакраменталној служби у Цркви³ и лаицима.⁴ Посебно је значајна улога народа Божијег у остварењу заједнице и то ће бити наша прва тема у разматрању овог проблема. Одлучујуће речи су узете из *Lumen gentium* 32/4 који говори о лаицима:

„Један је дакле изабрани Божији народ; један Господин, једна вјера, крштење (Еф. 4, 5); заједничко је достојанство удова по њихову препороду у Крistu, заједничка је милост дјете, заједнички позив на савршеност, једно спасење, једна нада и нераздијељена љубав [...]“

Због везе јединства сабор одбацује сваку неједнакост, без обзира на порекло, народност, друштвени положај или пол. Без обзира на посебне дужности и службе сви су позвани на светост и примили су једнаку веру по правди Божијој (2 Петр. 1, 1).

2. Света тајна свештенства

Сагледавајући службе у Цркви и приказујући њихово достојанство и заједничко деловање у изградњи Тела Христовог, примећујемо да међу службама постоји одређена једнакост. Апостол Петар у својој Првој саборној посланици говори о царском свештенству (1 Петр. 2, 5.9). У Христу сви верници сачињавају свето и царско свештенство, приносе духовне жртве Богу у Исусу Христу, дакле нема, ни једног уда који не би учествовао у послању целог Тела и сведочио о њему. Ове речи о царском свештенству своју основу имају у Старом Завету. Гледајући у књигу Изласка, дом Јаковљев је „царство свештеника“ и Божији „свети

¹ *Lumen gentium, Dogmatska konstitucija o Crkvi* (= LG), Dokumenti – Други ватикански концил, KS, Zagreb, 2002, 32,1.

² LG 32,2.

³ LG 32,3.

⁴ LG 32,4.

народ“ (Изл. 19, 6). На тој основи за Израил „царство свештеника“ и „свети народ“ никако нису синоними, већ означавају оба дела народа, свештенике и лаике. Нови Завет преузима ту традицију, означава Цркву као дом Божији и место где се поштује. Пројављује се назив „царско свештенство“, што означава заједницу сједињену у Христу и кроз Христа, Свету Цркву, без обзира што Прва саборна посланица Петрова говори на тај начин о Цркви као свештеничкој, Богом испуњеној заједници (1 Петр. 2, 5.9). Уједно, посланица наводи и презвитере којима је поверено вођење заједнице (1 Петр. 5, 1–4). Њих опомиње, мислећи на свештенике: „Чувајте стадо Божије, које вам је поверено, и надгледајте га, не принудно, него добровољно, и по Богу, не због нечасног добитка, него од срца; нити као да господарите наследством Божијим; него будите углед стаду“ (1 Петр. 5, 2–3). Свештенички карактер Божијег народа не противречи установљењу пастирске службе за заједницу Цркве. Слично можемо запазити и у павловској слици, приказу, о Телу Христовом. Јединство тог Тела очувано је на тај начин што поједини чланови испуњавају своје обавезе (Рим. 12, 4–8; Кор. 12, 12–31).

Првобитни облик црквене службе су Дванаесторица Апостола, и то не као скуп појединаца, него као једна таква призната институција заједнице. То сабрање је Исус Христос позвао пре Васкрсења, тако да сабрање у име Христово и након Васкрсења има свој ауторитет и важност. Дванаесторица учествују у целокупном Христовом начину живота и послања и придружени су његовом месијанском деловању. Они заступају месијански Божији народ; они су његови представници и посредници. Сам број дванаест има симболичко значење. Када се код Јеванђелисте Луке каже: „А ви сте они који сте се одржали са мном у искушењима мојим, и ја вама завештавам Царство као што Отац мој мени завешта, да једете и пијете за мојом трпезом у Царству моме, и да седите на престолима и судите над дванаест племена Израиљевих“ (Лк. 22, 28–30). Тако су Дванаесторица символ Новог Израиља, то је симболично–есхатолошка слика. Апостолска служба код Апостола Луке није описана као тренутна служба, већ као вечна. Она представља сведочанство Христово. „Ко вас слуша мене слуша, и ко се вас одриче, мене се одриче; а ко се мене одриче, одриче се Онога који је мене послао“ (Лк. 10, 16; Мт. 10, 40). Њихова (апостолска) служба је посебно послање у корист човека, зато Апостол Петар износи: „Пасите вам поверено стадо Божије“ (1 Петр. 5, 2). Садржај службеног послања је сведочење распетог и васкрслог Господа. Хришћански носилац службе не говори и своје име, него у име Христово. Он делује „уместо Христа“ (2 Кор. 5, 20; 1 Кор. 1, 10; Лк. 10, 16), у његово име.

Важно је уз апостолску службу напоменути и Павлове сараднике, који су по његовом одласку успешно утврђивали заједницу по разним местима. Посебног је устројства унутар служби прве Цркве дужност ђаконa, њима припадају првенствено социјални задаци. У Делима апостолским говори се о служби која је створена у одређеној нужној ситуацији (Дап. 6, 1–6). Горући су социјални захтеви унутар заједнице навели апостоле да потраже људе за службу код столова. Они (апостоли) утврђују особине које ти људи морају поседовати. Кажу, морају бити на добром гласу, пуни Духа и мудрости. Увођење у нову заједницу установљену од апостола уз пристанак целокупне заједнице, следи уз молитву и полагање руку. Тај чин има карактер и значај рукополагања. Примећујемо да су неки од седморице ђаконa проповедници, а неки мисионари. За потврду ђаконске службе у Новом Завету карактеристична су два места: Фил. 1, 1 и 1 Тим. 3, 8–13. Што се тиче епископа и презвитера они се не спомињу у раним новозаветним списима. Од посебног значаја су списи који сведоче о њиховом установљењу: Дела апостолска, Пастирске посланице, Јаковљева и Прва Петрова посланица. Према сведочанству Дела апостолских у јерусалимској заједници постоје презвитери, они примају дарове од изасланика из Антиохије (Дап. 11, 30). У оквиру заједнице они су заједно са апостолима, „саборски оци“. Дела апостолска нам сведоче: „Тада апостоли и старешине заједно са свом Црквом закључе [...]“ (Дап. 15, 22).

За Апостола Павла је потребна презвитерска служба како би се остварила заједница. Дела апостолска показују како Апостол Павле установљује и поставља презвитере у источној Малој Азији: „И рукоположише им презвитере за сваку Цркву, па помоливши се Богу с постом, предадоше Господу у кога вероваше“ (Дап. 14, 23). Има презвитера у Ефесу (Дап. 20, 17). Занимљиво је и то да Апостол презвитере назива и епископима (Дап. 20, 28).

„Према томе, тада још нису презбитери и епископи различите службе, него различите ознаке за исту службу. Презбитери об-
нашају предстојничку дужност и зато се називају епископима.“⁵

У Пастирским посланицама је презвитерска служба још јасније истакнута. Према Првој посланици Апостола Павла Тимотеју, презвитерима припада предстојничка служба (1 Тим. 5, 17), којој се служба речи и учења придружује, и организована је другачије него у Коринту (1 Кор. 12, 28), тако да има различитих служби. Критеријум за избор

⁵ Franz Court, *Sakramenti: Priručnik za teološki studij i praksu*, Đakovo, 1997, 429.

на презвитерску службу у Цркви Апостол Павле износи у Посланици Титу. Старешине, вође народа Божијег, треба бирати: „Ако је ко без мане, једне жене муж, и има децу верујућу, којој не приговарају да су разуздана или непокорна, јер епископ као Божији домоуправитељ треба да је без мане, не самовољан, не гневљив, не пијаница, не убојица, не лихвар, него гостољубив, доброљубив, мудар, праведан, побожан, уздржљив; који се чврсто држи истините ријечи сагласне са учењем да би био способан и поучавати у здравој науци и покарати оне који се противе“ (Тит. 1, 5–9). Узимајући у обзир све досад речено, може се закључити да се презвитерска служба појавила у јерусалимској заједници. Јасно је и то, да се разликовање између епископске и презвитерске службе, не може још видети.

Климент Римски се представља као ученик Петра и Павла. На том основу се темељи његов ауторитет. За разумевање епископске службе, морамо истаћи следеће моменте, а то су: њено установљење које проистиче од Христа и апостола; апостоли су дали завештање да након њихове смрти од њих постављени епископи и ђакони, требају да предузму њихове дужности. Епископи имају „култну“ улогу, њихов главни задатак је Литургија, приношење Евхаристије. Значи, носиоци службе – епископи, презвитери и ђакони, директни су наследници апостола, па се на тај начин остварује јединство са Христом. За *Климентиа Римског* ауторитет настојатеља хришћанске заједнице своје оправдање налази од Христовог послања апостола, а ту власт апостоли преносе на своје наследнике.⁶ Према *Игњатију Антиохијском*, службе у Цркви су обликоване у три ступња. Епископ је глава заједнице, он је икона Христова, он је место око кога се народ сакупља, без његовог посредовања Црква ни не постоји. Где је епископ, ту је и народ, ту је Црква, ту је Христос. Епископ је приносилац сакрамената (Светих тајни). Око епископа се скупљају презвитери, њима је у надлежност дато да са епископом воде заједницу, они одговарају служби апостола. Као трећи ступањ Игњатије истиче ђаконе, они су истакнути као помоћници Цркве Божије. Ђаконска служба се истиче као сарадничка са епископском.⁷ Ове три службе служе за представљање Бога и Христа. Овакво конципирање служби у Цркви какво нам поставља Свети Игњатије Антиохијски представља реалност есхатолошке слике Царства Божијег.

Свештеничка служба своје порекло црпи из апостолског прејемства и дела Духа Светога.

⁶ Види: Климентова *Посланица Коринћанима* Прва 42; 44, 1–3, у Атанасије Јевтић, *Дела айосѿолских ученика*, Врњци – Требиње, 2005, 178–179.

⁷ Уп. *Смирњанима* VIII, 1–2, А. Јевтић, *Дела айосѿолских ученика*, 235–236.

„Тако двије битно дјелују заједно да би бискуп и његови помоћници могли удовољити задаћама своје службе: апостолско, тј. божанско подријетло њихова ауторитета и управљање Духа Божијега. Ослањајући се на то двоје, они воде еухаристијске свечаности, предсједају агапама, навијештају истинску науку, јемци су непатворености еванђеља, чувари апостолских предаја“.⁸

Св. Иринеј Лионски види епископе као наследнике апостола. Епископска служба је спољашњи символ јединства Цркве, која није неки тајни савез, већ реч Господња.⁹ Епископи су обдарени харизмом истине, они су вођени Духом Светим. Тако његово виђење епископске службе није само у историјским оквирима, него представља и есхатолошку реалност, значи говори о вечној служби.¹⁰ Сведочанство *Ијолиџа Римског* је утолико значајно, јер разлог за то је његово сведочанство и приказ рукополагања епископа, свештеника и ђаконa на простору Римске Цркве.¹¹

„Бискупско се посвећење одвија, након претходног одабира кандидата по цијелој заједници, на коју недјељу. Назочни су вјерници, презбитери, као и бискупи сусједних заједница. Уз пристанак свију полажу бискупи на кандидата руке; свећеници не судјелују на том чину. Шутећи моле сви за силазак Духа Светога. На молбу свију полаже један од назочних бискупа на кандидата руке и изговара посветну молитву. Тада слиједи Еухаристијско славље. У другом се дијелу посветне молитве с обзиром на задаће бискупа каже: Дај, Оче, ти који познајеш срца, своме служи кога си одабрао за бискупску службу, да пасе твоје стадо и да ти као велики свећеник без мане служи дан и ноћ. Нека он

⁸ Hubert Jedin, *Velika povijest Crkve I*, KS, Zagreb, 1972, 172–173.

⁹ Уп: Иринеј Лионски, *Против јереси*, III, 3,3; Migne, Jacques–Paul, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 1857–1912 (PG) 7a, 849–850.

¹⁰ Уп. Јован Мајендорф, *Увод у светоотачко богословље*, Врњачка Бања, 2008, 42.

¹¹ „Нека се за Епископа поставља (хиротонише) онај који је изабран од свега народа (који је) беспрекоран. Када његово име буде речено и кад буде од свих прихваћен, окупите се народ са Презвитерима (свештеницима) и присутни (из околине) Епископи, у дан Недељни (дан Господњи). Пошто су сви сагласни, нека ови (Епископи) ставе руке на њега, а Презвитери нека стоје ћутећи. Нека, дакле, сви ћуте молећи се у срцу свом за силазак Духа Светога. Између њих један од присутних Епископа, на молбу свих, полажући руку на онога који се поставља за Епископа, моли се говорећи: Боже и Оче Господа нашег Исуса Христа, Оче милосрђа и Боже сваке утехе, Који на висинама живиш и на смирене погледаш, Који познајеш све и сва [...]“, *Апостолско предање Светој Ијолиџи Римској (II–III)* у: А. Јевтић, *Дела апостолских ученика*, 383–384.

без прекида милостиво угађа твом лицу и приноси дарове твојој светој Цркви. Дај му пуномоћ по великосвећеничком духу да у складу с твојом упутом опрашта гријехе [...].“¹²

Виђење епископске службе представља настојатеља као пастира и свештеника, док је његова учитељска улога мање наглашена. Улога презвитера је представљена као помоћничка и саветничка, они окружују епископа у литургијском деловању – сабрању. Значајно је напоменути да је улога презвитера да подучава вернике по заповести епископа. Свештеника рукополаже епископ, као и ђакон. Ђакон се не посвећује за свештенство, него за службу епископу. Он је помоћник при Светој Литургији, приноси дарове за Евхаристијски принос, и са свештеником даје Причешће. Видимо да је за Иполита епископска служба целина црквене службе. Презвитере и ђаконе он сматра придруженим помоћним службама.¹³ Патристичко схватање епископске службе у средњем веку доживљава одређене промене. Тома Аквински епископску службу не види као посебни сакраментални чин у ужем смислу, нити епископско посвећење као сакрамент. Он епископима не даје никакву пуномоћ која би се разликовала од свештеничке службе у односу на вршење Евхаристије, јер ако је епископска служба посебан ред, она поседује и већу пуномоћ над мистичним телом Христовим, Црквом. По његовом мишљењу, при Евхаристији се не може разлико-

¹² F. Courth, *Sakramenti*, 438.

¹³ „Када се рукополаже Презвитер, Епископ ставља руку своју на главу његову, док сви Презвитери дотичу га се; и говори (Епископ) према напред реченоме, као што смо рекли за (хиротонију) Епископа, молећи се говорећи: Боже и Оче Господа нашег Исуса Христа, погледај на овога слугу Твога, и дај му Духа благодати и савета презвитерства [...]. Кад се поставља Ђакон, нека се изабере тако како је речено напред; (тада) Епископ сам полаже руке, као што смо горе написали. При рукоположењу Ђакона Епископ сам ставља руке на њега, јер он (Ђакон) није постављен за свештенство него за службу Епископу, да чини оно што му овај укаже. Јер он не спада у свет клира, него служи и најављује Епископу оно што је неопходно. Он не добија заједнички Дух презвитеријума (свештенства) у којем учествују Презвитери, него онај који му је поверен влашћу Епископа. Зато Епископ сам рукополаже Ђакона, док над Свештеником нека Свештеници такође ставе руке, због Духа заједничког и сличног (њиховом) клиру (уделу). Јер Свештеник нема власти осим да је прима, али нема власти да даје. Тако они не постављају клирике. Међутим, рукоположење Свештеника, они чине знак (додиром руке), док (га) Епископ рукополаже. А над Ђаконом нека (Епископ) говори (молитву) овако: Боже, Који си све створио и све уредио Речју (Својом), Оче Господа нашег Исуса Христа, Којега си послао да служи по вољи Твојој и нама открије Савет Твој, даруј Духа благодарности и ревности (овом) слуги Твојој, којега си изабрао да служи Цркви Твојој и предноси у Твом светилишту оно што Ти је принето кроз овога који је постављен за Твог Великог Свештеника [...].“, *Айосћолско предање Свешћој Иполишта Римској (VII–VIII) у: А. Јевтић, Дела айосћолских ученика, 387–388.*

вати свештеничка од епископске службе.¹⁴ Оваква слика односа епископа и свештеника остала је све до Другог ватиканског сабора.

Тридентски сабор црквену службу одређује као свештеничку, постављену од Христа. Сабор свештеника сагледава као настојатеља службе. Мада, примећујемо да се истиче учитељска и пастирска служба и приписује лику свештеника Тридентског сабора. Улога свештеника је да познаје своје стадо, да за њега приноси жртву, води га проповедањем речи Божије, дели сакраменте, брине о сиромашнима, и својим добрим делима буде на пример своме стаду.¹⁵ Такву пасторалну страну свештеничке службе наглашава и За Други ватикански сабор свештенство је сакраментални ступањ унутар троструко рашчлањене службе (епископи, презвитери, ђакони). Заједно са другим свештеницима који сачињавају презвитеријат, свештеник делује по заповести епископа. Сабор истиче значај разумевања службе у раној Цркви. Задужења свештеника су многобројна, али средишња ствар је свршавање Евхаристије, значи ставља се акценат на литургијском сабрању. Свештеничка служба се схвата као служење и представља тајну, сакрамент. Износи се паралела, да није свештеник, како то истиче средњи век, него епископ целина – пуноћа црквене службе. Епископ има пуноћу „сакрамента Реда“.¹⁶ Мисли се на садејство у једној пророчкој, свештеничкој и пастирској служби Исуса Христа, да Њега као Главу његове Цркве учини видљивом служба епископа. Служба свештеника је дефинисана у односу на епископску службу и они зависе од епископа, ипак су са њима сједињени свештеничком чашћу, као слика Христова који је врховни свештеник.¹⁷ Као приоритет свештеничке службе, сабор поставља објављивање Христове речи, проповед, а потом наводи пастирска и богослужбена задужења. Ђаконска служба се спомиње у оквиру заједнице са епископом и његовим свештенством.¹⁸ Превасходни задатак ђакон огледа се у литургијском, евхаристијском догађају. Ђакон се појављује као посредник између олтара и народа.

Теологија после Другог ватиканског сабора црквене службе сагледава на два начина, један је христоцентричан, други еклисиоцентри-

¹⁴ Види опширније сакрамент Светог Реда: Toma Akvinski, *Suma protiv pogana II*, KS, Zagreb, 1994, 1099–1115, Он овде говори о разликовању редова, посебно спомиње протођаконе, ђаконе, презвитере, и највећи акценат ставља на бискупском (епископском) реду на коме је највећа власт.

¹⁵ Уп. Heinrich Denzinger – Peter Hunermann, *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i čudoređu* (= DH), Đakovo, 2002, 374–377, Овај сабор је донео осам канона којима објашњава сакрамент светог реда.

¹⁶ LG 21.

¹⁷ LG 28.

¹⁸ LG 29.

чан. Мада постоји тенденција да се ова два начина сагледавања непосредно прожимају. Један тип теологије службе, службу схвата као наставак Христовог послања. По њему, настојатељ службе представља Исуса Христа у заједници верних. Тако гледана, посредничка служба подразумева много више од административног стајања пред заједницом. Другачије него христолошко гледиште, инспирисано мишљу о послању, полази други тип савремене теологије службе, нагласак је стављен на тајну Цркве; по њему је носилац службе говорник заједнице, гарант њеног јединства, усмерилац њених многобројних харизми. Христолошком ставу је потребна еклисиолошка перспектива, јер свака се служба врши у Цркви и за Цркву. Оба става савремене теологије службе треба гледати као јединствене и допуњујуће, тако да морају један другог да обухватају. Христолошку претпоставку у схватању службе наводи и Јозеф Рацингер, при чему каже:

„Сакраментална је служба Цркве израз новости Исуса Христа и њезиног уприсутњавања тјekom повијести. За њеног настојатеља који стоји у апостолској традицији, то значи: она не даје оно што долази из ње саме, него једино што се укорјењује у послању по Исусу Христу [...]. Народ Божији као заједница светих и грешних треба службу посвећивања, које она сама не може постићи. На тој позадини пуној напетости, ређење за носитеље службе значи: Ја дајем што сам не могу дати; чиним што не долази од мене; стојим у послању и постао сам носитељ онога што ми је други предао“.¹⁹

Христолошка служба је утемељена у Павловим речима „служитељи Новог Завета“ (2 Кор. 3, 6) и „управитељи тајни Божијих“ (1 Кор. 4, 1). Одатле произлази основна структура црквене службе. Валтер Каспер (W. Kasper) у пастирској служби у вођењу заједнице показује основни задатак црквене службе, тако је свештеник одговоран за јединство верника. Свештенику је одређена евхаристијска служба, јер је он гарант јединства. Слична су размишљања и Карла Ранера, који своје виђење заснива еклисиолошки. Другачије од Каспера, за њега духовна служба не кулминира у пастирској служби, већ у учитељској служби. Цркви је, као целини, поверена реч која спашава. Тако је свештеник проповедник речи Божије. Свештеник је у односу на неку – барем потенцијално дату – заједницу, по датој заповести Цркве као заједнице, благовести-тељ речи Божије, тако да му је поверено сакраментално, светотајинско

¹⁹ F. Courth, *Sakramenti*, 458.

деловање.²⁰ Свештеник је проповедник Јеванђеља у датом послану Цркве. Унутрашња повезаност христолошког и еклисиолошког приступа произлази из Посланице Апостола Павла Ефесцима: „И Он даде једне као апостоле, а друге као пророке, једне као јеванђелисте, а друге као пастире и учитеље, за усавршавање светих у делу служења, за сазидање тела Христовог“ (Еф. 4, 11–12).

Као услов за рукоположење ставља се да лице мушког пола буде крштено – можемо закључити да ова Света тајна свештенства стоји у непосредној вези са крштењем, покајањем и евхаристијом. Као народ Божији Црква се може и мора схватити као вођена од троипостасног Бога, испуњена Његовом светом присутношћу. Господ Исус Христос има посредничку улогу – све приводи Оцу у Духу Светоме. Народ Божији, у Исусу Христу и Духу Светоме уједињена заједница, представља Цркву Божију.

Православна Црква износи директна сведочанства о свештеничкој служби чланова Цркве, премда су она малобројна. Свети Апостол Петар се у својој посланици обраћа свим хришћанима, те каже: „И ви сами као живо камење зидајте се у дом духовни, свештенство свето, да би сте примили жртве духовне, благопријатне Богу, кроз Исуса Христа. [...] А ви сте род избрани, царско свештенство, народ свети, народ задобијен да објавите врлине Онога који вас дозва из таме на чудесну светлост своју; који некад не бијасте народ, а сада сте народ Божији; који не бијасте помиловани а сада сте помиловани“ (1 Петр. 2, 5.9.10). У Откривењу Јовановом запажамо следеће: „И учини нас царством, свештеницима Богу и Оцу својему, њему слава и моћ у векове векова. Амин (Отк. 1, 6); Блажен је и свет онај који има удела у првом васкрсењу; над њима друга смрт нема власти, него ће бити свештеници Богу и Христу, и цароваће с Њим хиљаду година“ (Отк. 20, 6).

Црква је народ Божији и сваки њен члан припада том народу, без обзира које место заузима и какву службу врши у њој. Припадати народу Божијем значи имати највећу власт на земљи, јер нема ничег узвишенијег него припадати народу који је сам Бог изабрао у Христу и поставио га да Му служи. Сав народ Божији је предан Богу. „Ви сте Христови, а Христос је Божији“ (1 Кор. 3, 23). Сви хришћани, као чланови Цркве, су Христови, а кроз Њега су Божији – Очеви. Они не служе Богу индивидуално, него као заједница. Различитост служби произлази из органске природе Цркве, у којој сваки њен члан заузима само њему својствен положај и место. Дарови Духа се не дају сами по себи и не као награда, него за службу у Цркви, и дају се они-

²⁰ Уп. F. Courth, *нав. дело*, 460.

ма који су већ напојени Духом. То значи, да је заједничка напојеност Духом основ дела служења, пошто без те основе не би била могућа различитост дарова Духа. Заједничка напојеност Духом свих чланова Цркве изражава се у њиховој свештеничкој служби, пошто не може бити Духа без активности. Различитост служби не нарушава јединство природе чланова Цркве.

Онтолошко јединство свих чланова Цркве произлази из њиховог јединства у Христу. По својој природи, сви чланови Цркве су једнаки, пошто је у свима један и исти Дух Свети. Разлика између лица која имају посебне службе и оних који те службе немају није онтолошка, него функционална. Крштење водом и Духом има, само по себи, апсолутно значење у поретку пријема у Цркву. Оно је само припрема за улазак у евхаристијско сабрање, пошто се на евхаристијском сабрању предаје оно што се предаје у крштењу – припадање Цркви као живот и служење у њој у царско–свештеничком достојанству. Високо звање члана народа Божијег и служење лаика као свештеника и царева представља њихово постављење, рукоположење на то звање, зато што свака служба у Цркви представља Божије призвање и предавање благодатних дарова призваноме на службу, без којих није могућа никаква служба у Цркви. Постриг, рукоположење, облачење и опход око престола су радње које улазе у састав чина крштења. У литургијској свести, на Свету тајну ступања у Цркву гледа се као на тајну рукоположења новокрштеног. Новокрштени, који је духовно рођен у Светој тајни крштења, рукополаже се за служење у Цркви у свом звању члана народа Божијег, а то значи да назив лаик према изворној црквеној свести у себи садржи идеју рукоположења. Новопосвећени, који је у Светој тајни крштења водом и Духом рукоположен у царско–свештеничко достојанство, свечано се уводи у евхаристијско сабрање.²¹ Евхаристија је служба, литургија коју врши народ Божији сабран у храму тела Христовог за приношење духовне жртве. На евхаристијском сабрању сваки верник стоји као свештенослужитељ. Та служба није идентична са службом епископа, презвитера или ђаконa. Служби народа којој припадају посебне службе, припадају и епископ и презвитер и ђакон. Евхаристија је дело Цркве коју врши народ Божији, на једно и исто са својим предстојатељем. Цркву не сачињава један, или неколико, већ многи који су једно у Христу. Сваки верник је свештеник, али не сам по себи, него у Цркви. Он сам по себи не може да свештенодејствује. Епископ је због своје нарочите службе возглавиатељ евхаристијског сабрања, са њим саслужује сав народ. У том заједничком саслуживању предстојатеља,

²¹ Види: Николај Афанасјев, *Сцхуање у Цркву*, Краљево, 2008, 15–20.

који и сам припада народу, народ се појављује као царско свештенство верника у Цркви. Зато царско свештенство, не само што не искључује посебну службу предстојатеља (епископа или презвитера), него се без ње не може ни појавити. Са друге стране, служба предстојатеља не искључује службу народа Божијег, зато што је она могућа само на основу царског свештенства свих верника.²²

3. Однос теорије и праксе у Светој тајни свештенства

Свештенство (гр. κλήρος, коцка, жреб, лат. *sacerdos, sacerdotium*, служење, приношење). Црква се назива свештеним народом, народом светим. Света тајна свештенства је велика тајна, која човеку отвара врата свог првобитног назначења, где је постављен у улогу свештеника – посредника између Бога и целокупне природе. Свештеничком службом остварујемо назначење које нам је дато преко Исуса Христа да сви постанемо једно у Његовом Царству. Изображавање нашег царског достојанства као свештеника налазимо у Светој Литургији. Други ватикански сабор по питању ове Свете тајне доноси следећу одлуку:

„Обреди ређања нека се прераде с обзиром на церемоније и текстове. Бискупови наговори на почетку сваког ређења или посвећења могу бити на народном језику. При бискупском посвећењу смеју положити руке сви присутни бискупи“.²³

У најстаријим библијским и црквеним извештајима, рукоположење појединаца за служење у својим заједницама, вршено је сасвим једноставно, редовно уз полагање руку на рукоположеног.

„С временом су се те церемоније и текстови, по разним крајевима на различите начине, множили и комплицирали. Успоредо с ритуализацијом предстојничке службе у Цркви, тамо до свршетка старог вијека, долази до све веће клерикализације службеника: бискупи, презвитери и остали клерици постају посебном друштвеном класом те представљају посебан сталеж који има своје навике и власти облик живота, одређену културу, посебну ношњу што их разликује и (више или мање, већ према мјестима

²² Види: Јован Зизјулас, *Екклесиолошке теме*, Беседа, Нови Сад, 2001, 102–110.

²³ *Sacrosanctum Concilium, Konstitucija o svetoj Liturgiji* (= SC), KS, Zagreb, 2002, 76.

и временима) једноставно одваја од осталих вјерника и од друштва као целине. Такав је развој утјецао и на саставине ређења као и она бар потврђивала те односе у Цркви“.²⁴

Ради обнове обреда овај члан захтева три ствари: преуређење церемонија и текстова за сва рукоположења, увођење народног језика, и то да на новог епископа полажу руке сви присутни епископи. Канонски зборник Римокатоличке Цркве о овом сакраменту каже:

„Сакраментом реда по божанском установљењу неки између вјерника, неизбрисивим биљежом којим се означају, постављају се за посвећене службенике који се наике посвећују и одређују да, сватко према својем ступњу, вршећи у особи Христа Главе службу научавања, посвећивања и управљања, пасу Божји народ. Редови су епископат, презбитериат и ђаконат. Појељују се полагањем руку и посветном молитвом коју за сваки поједини ступањ прописују богослужне књиге. Нека се ређење слави у мисном слављу у недјељу или заповиједани благодан али због пасторалних разлога може се славити и у друге дане, не искључивши ни свагдане [...] Неожењеном ређенику за трајни ђаконат, исто тако и ређенику за презбитерат, нека се не допусти да приме ред ђаконата, осим ако по прописаном обреду јавно пред Богом и пред Црквом преузму обавезу целибата или положе доживотне завјете у редовничкој установи“.²⁵

Сав је Божији народ „свештенички народ“, јер сви чланови вером и крштењем имају удела у свештенству Исуса Христа, који је наш једини свештеник у потпуном смислу речи. Христос је једини посредник између Бога и људи, Он једини остварује потпуну заједницу између нас и Бога. Осим општег свештенства у Цркви, од њеног самог почетка постоји и посебна служба, посебно свештенство. Та се посебна служба врши сакраментом светог реда. Тај сакрамент примају епископи–бискупи, свештеници–презвитери и ђакони.

²⁴ Martin Kirigin, *Konstitucija o svetoj Liturgiji – Sacrosanctum Concilium*, Zagreb, 1985, 283.

²⁵ Kan. 1008–1010; 1037, у: *Zakonik kanonskog prava*, proglašen влашћу папе Ivana Pavla II, Zagreb, 1996, 500; О установљењу целибата за клирике види опширније: Marcelin, *Sinoda u Elviri*, 300–303. godine; Siricije, *pismo Directa ad decessorem*, бискупу Himeriju Taragonskom, 385. godine; I Lateranski sabor, 1123. godine, kan. 3; у: DH, 30, 50, 199.

„Они који су сакраментом светог реда посвећени за предводнике и учитеље Христове заједнице, на посебан су начин знак присутности Исуса Христа који је у пуном смислу једини Свећеник и Глава Цркве. Колегиј (збор) бискупа, на челу којег се налази римски бискуп (папа), и колегиј (збор) презбитера (свећеника), који предводи бискуп, видљиво означају Исуса Христа као јединог Предводника и Главу Цркве. Они су тако и знак јединства Цркве коју у једно повезује Христов Дух“.²⁶

Ћакон се овим сакраментом посвећује за помоћ епископу и свештеницима. Он свечано произноси Јеванђеље у Цркви, послужује код Евхаристије, даје Причешће, носи Причешће болеснима, предводи Свети вход, чита јектеније итд. Ред ћаконата епископ даје полагањем руку и читањем посветне молитве. Други ватикански сабор је обновио ћаконску службу, и она је опет постала самостална служба.

„И ћаконско је ређење структурирано слично као свећеничко ређење. Све до полагања руку обред је чак идентичан. При ћаконском ређењу руке полаже дакако само бискуп, а не свећенички колегиј. И посветна молитва изражава друге видике него при свећеничком ређењу. Овдје се увек изнова наглашује служба за коју је ћакон одређен. Тако бискуп моли: Води их на земљи путем Твога Сина који није дошао служен него да служи; да би имали удјела на његову господству у небу. Након посветне молитве ћакону се облачи литургијско рухо. То су штола преко рамена и далматика. Затим му бискуп предаје еванђелистар: Прими Крстово Еванђеље, за чије си навјештање одређен. Што читаш вјеруј; што вјерујеш навјештај; а што навјешташ испуни својим животом. Стављањем литургијског руха и предајом еванђелистара истиче се прије свега служба ћакона у литургији“.²⁷

Овим речима дали смо приказ и уједно сагледали смо улогу ћакона за службу на коју се посвећује.

Свештеник, презвитер, старешина се сакраментом рукоположења посвећује да предводи народ Божији у конкретној хришћанској заједници, те му се на тај начин даје да предстоји на богослужењу, посебно у Евхаристији.

²⁶ *Sakramenti*, www.petar.ffdi.hr/Izj/sakramenti.htm; приступљено 9. 4. 2012.

²⁷ Anselm Grun, *Sveti red*, KS, Zagreb, 2003, 14.

„Свећеничко се ређење увијек подјељује за вријеме еухаристијског славља и то послје еванђеља“.²⁸

Он врши све сакраменте осим рукоположења и миропомазања – потврде, иако има случајева када врши и потврду – миропомазање.²⁹ Епископ позива вернике да се моле за онога који се рукополаже.

„Кандидати полегну на тло, у гести пасторације. Леже лицем на тлу. Ова прастара геста изражава да се свећеници предају Богу исто онако како се догађа у предању мужа жени. [...] Док кандидати леже испружени на тлу, читава заједница пјева Литаније свих светих. Бискуп закључује литање властитом молитвом“.³⁰

Тако, истичемо да се:

„Ред презбитерата (свећеништва) подјељује бискуп полагањем руку и посветном молитвом. У посветној молитви бискуп, између осталог, моли: Дај, молим те, свемогући Оче, овим службеницима својим достојанство презбитера. Обнови у њиховим срцима Духа Светога; да врше ту службу другог реда коју им повјераваш те примјером свога живота постану потицајем ђудоредног понашања. Били ваљани сурадници наше службе да ријечи еванђеља допру до на крај земље и да сви народи, у Крistu сабрани, постану један свети Божији народ. Новом презбитеру бискуп маже дланове светом кризмом уз ријечи: Господин Исус Крист, којег је Отац помазао Духом Светим и снагом, чувао те да посвећујеш кршћански пук и Богу приносиш жртву. Затим им предаје плитицу с крухом и калез с вином и водом за еухаристијску жртву уз ријечи: Прими дарове што их свети народ приноси Богу. Буди свјестан онога што радиш. У дјело проведи оно што обављаш и живот свој суобличи отајству крижа Господњега“.³¹

Рукополагани сада облачи свештеничке одежде, затим му епископ маже руке, и то мазање изображава делање Духа Светога.

²⁸ А. Grun, *нав. дело*, 10.

²⁹ Када је у питању крштење код одраслих, који су у смртној опасности свештеник може да изврши миропомазање (потврду) заједно са Причешћем, јер је сарадник и помоћник епископа.

³⁰ А. Grun, *нав. дело*, 11.

³¹ *Sakramenti*, www.petar.ffdi.hr/Izj/sakramenti.htm; приступљено 9. 4. 2012; Види: А. Grun, *Sveti red*, 11–13; Adam Adolf, *Uvod u Katoličku Liturgiju*, Zadar, 1993, 209–227.

Занимљиво је да из молитве посвећења није првенствена улога свештеника била да врши Евхаристију, већ да учи народ тј. да проповеда Христово Јеванђеље.

„Али, ако кажемо да је дело поучавања првостепено, а дело Евхаристије другостепено, као што се, нажалост, под западним утицајем скоро уобичајило у нашој Цркви, тада се налазимо пред изопачењем. На Западу је, кроз апостолско наслеђе, главно дело епископа постало поучавање (катихеза), а свештеницима је, као њихово главно дело, поверено свршавање Литургије. Ако потражите дефиницију свештеника (јереја, презвитера) на Западу, видећете да је то онај који савршава Литургију. Епископ није ту да служи Литургије, он је ту да поучава, да износи догматско учење на Саборима итд. Овде је, дакле, присутно одступање од есхатолошке иконе; то желим да нагласим“.³²

Епископ–бискуп кроз посвећење прима пуноћу свештенства и наследник је службе апостола. У бискупу, окруженом презвитерима, усред Божијег народа присутан је сам Христос. Преко њега Христос управља Црквом. Бискупски ред додељује се полагањем руку и посветном молитвом. Након посветне молитве бискуп посветитељ маже новом бискупу главу кризмом и говори:

„Бог, који те учини диоником пунине Крстова свећенства, излио на те отајствену помаст и дао род доносиш духовног благослова. Пружа му еванђелистар и говори: Прими еванђеље и проповедај Ријеч Божју са свом стрпљивошћу и науком. Ставља му прстен уз ријечи: Прими прстен, знак вјерности: остани вјеран и Божју заручницу свету Цркву сачувај неокаљаном. Даје му штап и говори: Прими штап, знак пастирске службе, и припази на свеколико стадо у ком те Дух Свети поставља за бискупа да равнаш Божјом Црквом“.³³

Ради лакшег сагледавање ове Свете тајне, покушаћемо да дамо схематски приказ чина рукоположења, на Истоку и Западу, који би изгледао овако:

³² Ј. Зизјулас, *Еклисиолошке теме*, 107–108.

³³ *Sakramenti*, www.petar.ffdi.hr/Izj/sakramenti.htm; приступљено 9. 4. 2012.

Поредак рукоположења ³⁴ код православних	Сакрамент Светог ређења ³⁵ код римокатолика
Рукоположење ђакона³⁶ <i>После освећења Светишних дарова, воде два ђакона, оног који се посвећује пред епископом који седи на штрону, говорећи: Посвети, преосвећени владико [...]</i> <i>Трокрајно оихођење око престола и целивање четвори ула Светишог престола уз речи: Свети Боже, Свети крепки, Свети бесмртни, помилуј нас.</i> <i>При оиходу поју се црквене песме: Свети мученици [...], Слава теби Христе Боже [...], Исаио ликуј [...]</i> <i>Устаје епископ са престола и нови ђакон му сјаје са десне стране, клања се ширећи, Светишом престолу, говорећи: Боже помилуј мене грешнога.</i> <i>Клекне на једно колено (десно), поставља крстообразно руке на Светишом престо, тада епископ полаже крај омофора на главу новог ђакона, полаже руке и говори молиће: Божанска благодат [...], Господе Боже наш, предзнањем твојим [...] и Боже спасе наш [...]</i> <i>Када епископ прочита ове молиће подиже новог ђакона, одвезује орар којим је био ојасан, ставља му на лево раме, говорећи: Аксиос – Достојан.</i>	Рукоположење ђакона Бискуп полаже руке на онога који се посвећује, говорећи: <i>Води их на земљи путем твојом Сина који није дошао да служи, да би имали удјела на твоју цркви до краја века.</i> Након посветне молитве ђакон се облачи у литургијско рухо. Бискуп (епископ) му предаје Јеванђеље уз речи: <i>Прими Крстово Еванђеље, за чије си навјештање одређен [...]</i>

³⁴ Поредак ове Свете тајне можете погледати у Епископском чиновнику.

³⁵ Види: Rimski pontifikal: *Sveti red*, KS, Zagreb, 1972.

³⁶ За ђаконе се рукопроизводе само ипођакони и то већином у исти дан се посвећује за ипођакона и потом за ђакона. Рукоположење за ђакона бива на Литургијама Св. Јована и Св. Василија, па и на Литургији пређеосвећених дарова. Пошто ђакон не

Рукоположење презвитера <i>После Херувимске пјесме почиње хироџонија за свештеника и свршава се као хироџонија за ђакона са њом разликом, што свештеника воде свештеници, пред престолом приклања нови презвитер оба колена, када клекне нови презвитер полаже руке на часни престол и ставља чело међу руке. Архијереј у два молишвама призива благодат Духа Светог.</i> <i>После молишва епископ даје новом презвитеру одежде, при давању одежди и службеника, узлашава: Аксиос – Достојан.</i>	Свештеничко ређење Рукоположење свештеника се увек врши током Литургије и то после Јеванђеља. Бискуп (епископ) посвећује презвитера полагањем руку и посветном молитвом: <i>Дај, молим те, свемоћни Оче, овим службеницима својим достојанство презвитера. Обнови у њиховим срцима Духа Светог; да врше твоју службу другога реда [...]</i> Бискуп новом презвитеру маже дланове светом кризмом уз речи: <i>Господин Исус Христ, којег је Отац помагао Духом Светим [...]</i> Затим му предаје Свете дарове уз речи: <i>Прими дарове што их свети народ приноси Богу. Буди свјестан онога што радиш [...]</i>
Рукоположење епископа <i>Један дан или неколико дана раније пре рукоположења епископа, бива назначење у присуству епископа и патријарха.</i> <i>Новоназначени епископ прима блајослов од патријарха, после чега чини указ.</i> <i>Следи крајњи молебан.</i> <i>На сам дан епископског посвећења, пред литургијом, архијереји излазе у одежама на царске двери, патријарх стоји на амвону, а остали око њега.</i> <i>Затим, презвитер и ђакон иду у олтар, узимају у олтару онога који</i>	Бискупски ред Бискупски ред подељује се полагањем руку и посветном молитвом. Након посветне молитве бискуп посветитељ маже новом бискупу главу кризмом и говори: <i>Боје, који те учини дијакон и унине Христово свештенство [...]</i> Пружа му Јеванђеље и говори: <i>Прими еванђеље и проповедај Реч Божију [...]</i>

савршава Свету тајну Евхаристије (Лазар Мирковић, *Православна Литургија. Друштво посебни геод: Свете тајне и молишвоства*, Београд, 1983, 114).

се посвећује за епископа, обученој у свештеничку одежду. Он чини пред часним престолом два поклона до појаса, и један до земље.

Исповедање вере, држи у рукама именовано изложено учење Православне вере.

Блајослов папирјарха: Благодат Бога, и Господа нашег Исуса Христа, и Светог Духа да буде са тобом.

Чита излагање вере о Тројичном Боју.

Блајослов папирјарха: Благодат Светог Духа да буде са тобом, просвећујући, укрепљујући и уразумљујући те у све дане твога живота.

Читање вере о Оваплоћењу Сина Божијег.

Обећање да ће чувати каноне, предање Цркве [...]

Блајослов папирјарха: Благодат Светог Духа [...]

(Хирошонија епископска се свршава после входа са Јеванђељем, пре читања апостола)

Узимају ја архијереју у олтар, чини три поклона пред престолом, клекне, оставља крстообразно руке и ставља лаву на престол.

Архијереји полажу Јеванђеље на његову лаву.

Молитва посвећења, читање најстаријег архијереја: Изабрањем и искуством богољубљених архијереја, и свега светог сабора, Божанствена благодат [...]

Папирјарх блајосиља трипут по лави онога који прима хирошони-

Ставља му прстен уз речи: Прими прстен, знак вјерности: остави вјеран и Божју заручницу свету Цркву сачувај неоканом.

Даје му штап уз речи: Прими штап, знак апостолске службе, и прилази на свеколико стадо у ком је Дух Свети оставља [...]

...

ју, ѿворећи: У име Оца, и Сина, и Светога Духа, сада и увек у векове векова. <i>Остали архијереји држе на глави ѿосвећујуће епископа Јеванђеље, а затим полагају десну руку, и патријарх чита две молиће: Владико Господе Боже [...], Господе Боже наш [...]</i> <i>Један од архијереја чита јектенију: У миру Господу се помолимо [...]</i> <i>Њакон доноси сакос, омофор, крст, панагију и митру. При облашењу и стављању свакој од ових предмета патријарх, ѿвори: Акиос — Достојан.³⁷</i>	

На основу историјских сведочанстава из апостолског периода може се закључити да је у свакој помесној Цркви постојао по један савет презвитера, који су представљали неку врсту административних саветника и имали предстојатеља помесне Цркве, када су били окупљени на приношењу Часних Дарова. Повећавањем броја верника, а услед немогућности да се сви верни једног места окупе на једно место, епископ је као управитељ Цркве, из реда презвитерског колегијума одређивао да у Њихово име сакупљају верне, и да у његово име врше божанствену Литургију. Он је задржавао епископство (надгледање) над свим појединачним евхаристијским скуповима, тј. био је епископ помесне Цркве, а скупови су се налазили у границама његове надлежности.

Презвитери су свршавали Евхаристију само по налогу епископа, и у име епископа помињући његово име у тренутку узношења дарова, јер је он остао прави свештенослужитељ и наследник апостола и Христа. Презвитери су у раној Цркви као служитељи епископа имали превасходно катихетску улогу. У презвитерској хиротонији се јасно види да Црква моли да Свети Дух онога који се рукополаже оспособи превасходно да проповеда. Дело епископа јесте дело Христово, јер је он глава Цркве, а дело презвитера је апостолско, односно, дело ши-

³⁷ Поредак ове Свете тајне можемо пронаћи у многим литургикама, као што овде наводимо. Л. Мирковић, *Православна Литургика. Други, ѿсебни гео: Свете тајне и моливословља, нав. дело*, 118–127. Погледати Епископски чиновник.

рења речи Божије. Када се рукополаже презвитер, епископ ставља руку своју на главу његову, док га се сви презвитери дотичу. У самој молитви запажамо да се епископ обраћа Богу Оцу и моли да свештенику да Духа благодати и савета.

Да би Црква могла да функционише на прави начин, потребна је непрекидна веза између олтара и народа, а ту везу чине ђакони. Ђаконска служба доприноси да се веза између клира и народа потпуно оствари у Цркви као заједници. При рукоположењу ђакона, епископ ставља руку на њега, јер он није постављен за клир, а он не задобија заједнички Дух презвитеријума, него онај који му је поверен влашћу епископа. Зато епископ сам рукополаже ђакона, док над свештеником свештеници такође стављају руке. У молитви за рукоположење, епископ се моли Богу Оцу да дарује ђакону Духа благодати и ревности. Свештеник постаје посредник пред Богом по узору на Христа и моћ стиче благодаћу Божијом посредством хиротоније.

Света тајна свештенства представља један од предуслова Евхаристије јер су све службе олтарског свештенства неопходне за служење Евхаристије уколико она жели да испуни своје крајње назначење, а то је да буде икона Царства Божијег. Из овога проистиче и сотириолошки карактер ових служби, јер су оне ту због обожења.

4. Закључак

Библијске основе појма апостолског прејемства могу се наћи у Светом Писму Новог Завета, мада појам прејемства није експлицитно развијен. Свети Апостол Павле говори о предању које је примио и које мора предати неповређено. На основу светоотачког предања у другом веку примећујемо да је концепт апостолског прејемства коришћен за борбу против гностичких јереси. Свети Игњатије Богоносац Антиохијски је истицао кључну улогу епископа у помесној Цркви, истовремено указујући на њену есхатолошку димензију. Климент Римски је представио идеју прејемства од Христа до апостола, затим од апостола до апостолских наследника, и тако даље. Различите перспективе апостолског прејемства налазимо и код других ранохришћанских црквених писаца, као код Иполита Римског, Кипријана Картагинског и рецимо Тертулијана.

Развој апостолског прејемства на Западу се схвата искључиво као ланац који води од једног одређеног апостола ка једном конкретном епископу. Упоредо са тим, развија се идеја личне Петрове сукцесије у односу на епископа Рима. Као последица таквог схва-

тања, јавља се проблем папског примата као један од главних проблема спотицања јединства Цркава Истока и Запада.

Разматрајући телетургичке особености Светих тајни, несумњиво је да Свете тајне у Римокатоличкој и Православној Цркви имају исти извор. Током развоја живота Цркве, Свете тајне добијају другачију форму, што видимо на примеру самих молитава. Запажамо да су молитве у Римокатоличкој Цркви краће, што потврђује њихов литургијски карактер, у формалном смислу. Ова карактеристика, „у формалном смислу“, ослања се на саму дужину богослужења. Неоспорна је чињеница да су Свете тајне временом изгубиле свој литургијски карактер, посебно почев од доба када је хришћанство добило свој званични статус у Римској империји. Треба истаћи да је овакво промишљање било доста једнострано, јер су Свете тајне израз живота Цркве.

Библиографија

Извори

- Аурелије Августин, *De bono coniugali*, PL 40.
Аурелије Августин, *De fide et operibus*, PL 40.
Aurelije Avgustin (1982), *O državi Božijoj – De civitate Dei*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Aurelije Avgustin (1999), *Ispovijesti*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Аурелије Августин, *De baptismo contra Donatistas*, PL 43.
Аурелије Августин, *Homilia 268*, PL 38.
Brajčić, R., Zovkić, M. (1977), *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen gentium I*, Zagreb.
Brajčić, R., Kopic, I., Rošćić, N., Strle, A., Dimitrijević, D. (1981), *Dogmatska konstitucija o Crkvi, Lumen gentium II*, Zagreb.
Велики шребник (1993), Призрен.
Dokumenti II Vatikanski koncil (2002), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Јевтић, А. (2005), *Дела айосћолских ученика*, Врњци – Требиње.
Kirigin, M. (1985), *Konstitucija o svetoj Liturgiji – Sacrosanctum Concilium*, Zagreb.
Климент Александријски, *Педагог*, TLG.
Мали шребник (1994), Призрен.
Perić, R., Lacko, M. (1987), *Dekret o ekumenizmu, Unitatis redintegratio*,

- Dekret o Istočnim katoličkim Crkvama, Orientalium Ecclesiarum*, Zagreb.
Rimski misal (1980), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Rimski obrednik: *Red bolesničkog pomazanja i skrbi za bolesne* (1984), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Rimski obrednik: *Red vjenčanja* (1970), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Rimski obrednik, *Red krštenja* (1970), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Rimski obrednik, *Red pokore* (1975), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Rimski pontifikal: *Red potvrde* (1972), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Rimski pontifikal: *Sveti red* (1972), Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Sv. Ambrozije (1986), *Otajstva i tajne*, Makarska.
Св. Иринеј Лионски, *Прошив јереси*, PG 7.
Св. Јован Златоусти, *Омилија на Маџејево Јеванђеље*, PG 58.
Св. Јустин Философ (2002), *Сабрана Дела I–II*, Београд – Ваљево – Србиње: Хришћанска мисао.
Тертулијан, *De baptismo*, PL 1.
Тертулијан, *De monogamia*, PL 2.
Тертулијан, *De Poenitentia*, PL 1.
Томас Аквински (1994), *Сума против погана II*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Хуго од Св. Виктора, *De sacramentis*, PL 176.
Хуго од Св. Виктора, *Summa Theologica III*, PL 175.

Литература

- Adolf, A. (1993), *Uvod u Katoličku Liturgiju*, Zadar.
Алфејев, И. (2005), *Тајна вере, Увод у православно догматско богословље*, Краљево.
Auer, J. (1972), *Die Sakramentenlehre der Kirche*, Regensburg.
Афанасјев, Н. (2003), „Две идеје васељенске Цркве“, у Николај Афанасјев, *Сјудује и чланци*, Вршац.
Афанасјев, Н. (2008), *Еклисиологија сјудујања у клир*, Краљево.
Афанасјев, Н. (2008), *Сјудујање у Цркву*, Краљево.
Афанасјев, Н. (1996), *Трпеза Господња*, Цетиње.
Биговић, Р. (ур.) (2003), *Хришћанство и европске интеграције*, Београд: Хришћански културни центар.
Brajić, R. (1986), *Bit i suvremenost Crkve*, Zagreb.
Bart, K. (1975), *Crkvena dogmatika I*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Василиадис, П. (2006), *Lex orandi: литургијско богословље и литургијски јерогор*, Крагујевац.
Walter, K. (2005), *Sakrament jedinstva: Euharistija i Crkva*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Букашиновић, В. (2001), *Лишурџиска обнова у XX веку*, Београд – Нови Сад – Вршац.

Gibellini, R. (1999), *Teologija dvadesetoga stoleća*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Gibellini, R. (2006), *Teološke perspektive za XXI stoleće*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Гондикакис, В. (1998), *Света лишурџија – Ошкривење нове швари: Елементи лишурџиској доживљавања шайне јединства у Православној Цркви*, Нови Сад.

Greenslade, S. L. (ур. и прев.) (2006), *Early Latin Theology, Selections from Tertullian, Cyprian, Ambrose, and Jeronime*, Louisville, Kentucky.

Гргуревић, Н. (2004), *Евхаристија као жртва*, Србиње – Либертивил, Илиноис.

Гргуревић, Н. (2006), *Увод у православну лишурџику*, Србиње – Либертивил, Илиноис.

Grun, A. (2003), *Bolesničko pomazanje*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Grun, A. (2003), *Euharistija*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Grun, A. (2003), *Sakrament krštenja*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Grun, A. (2003), *Sveti red*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Denzinger, H., Hunermann, P. (2002), *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*, Ђаково.

Zagorac, V., „Duh Sveti u liturgiji“, www.hrcak.spce.hr/file/52843; посећено 27. 8. 2012.

Zagorac, V. (1998), *Kristova otajstva: sakramenti i blagoslovine, povijest i teologija slavljenja*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Zagorac, V. (1973), „Liturgijska i privatna molitva“, *Služba Božja*, 1, 79–84

Zagorac, V. (1988), *Sakramenti: Liturgijski nauk o otajstvima*, Zagreb.

Zakonik kanonskog prava, proglašen влашћу папе Ивана Павла II, Zagreb, 1996.

Зизјулас, Ј. (2001), *Доимайске шеме*, Нови сад: Беседа.

Зизјулас, Ј. (2001), *Еклисиолошке шеме*, Нови Сад: Беседа.

Зизјулас, Ј. (1997), *Јединство Цркве у Светој Евхаристији и епископу у прва шри века*, Нови Сад: Беседа.

Зизјулас, Ј. (2005), „Самопоимање православних и њихово учење у Екуменском покрету“, у Радован Биговић, *Православље и екуменизам*, Београд: Хришћански културни центар, 227–262.

Зизјулас, Ј. (2012), *Црква у шайни пројављена. Оілеги из евхаристиској боіословља*, Пожаревац.

Јевтић, А. (1998), „Есхатолошко у нашем свакодневном живо-

ту“, у Атанасије Јевтић, *Живо предање у Цркви*, Врњачка Бања – Требиње.

Јевтић, А. (2007), *Христос Нова Пасха – Божанствена Лишурџија*, Београд – Требиње.

Jedin, H. (1972), *Velika povijest Crkve I*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Jedin, H. (1995), *Velika povijest Crkve II*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Jedin, H. (1971), *Velika povijest Crkve III/1*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Jedin, H. (1993), *Velika povijest Crkve III/2*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Jedin, H. (2004), *Velika povijest Crkve IV*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Jedin, H. (1978), *Velika povijest Crkve V*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Jedin, H. (1987), *Velika povijest Crkve VI/1*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Jedin, H. (1981), *Velika povijest Crkve VI/2*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Кардамакис, М. (1996), *Православна духовност*, Манастир Хиландар.

Kannengiesster, C. (2006), *Handbook of Patristic Exegesis*, Boston: Leiden.

Kirigin, M. (1975), „Zajednica i obred“ у *Služba Božja*, 1, 6–12.

Клапсис, Е. (2006), „Светотајински карактер хиротоније и апостолског прејемства: православно екуменски поглед“, *Саборност*, 1–2.

Кончаревић, Б. (2008), *Лекције из увода у православно бојословље*, Београд – Рокфорд.

Courth, F. (1997), *Sakramenti – Priručnik za teološki studij i praksu*, Đakovo.

Küng, H. (1976), *Was ist Firmung*, Einsiedeln.

Крштење – Света тајна уласка у Цркву (2008), Београд: Образ светачки.

Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva (1979), Zagreb.

Мајендорф, Ц. (2008), *Византијско бојословље: историјски шокови и дојмайске шеме*, Крагујевац.

Мајендорф, Ц. (1974), „Брак у светлости православне теологије“, *Теолошки војлеги*, год. 7, бр. 3, Београд.

Мајендорф, Ј. (2008), *Увод у свештоошачко бојословље*, Врњачка Бања.

Mateljan, A., „Sakramenti u pravoslavnoj teologiji“, www.kbf-st.hr/amateljan/sakarpravosl.pdf; посећено 12. 9. 2012.

Мидић, И. (2008), *Биће као есхатолошка заједница*, Пожаревац.

Мидић, И. (1995), *Сећање на будућност*, Београд.

Милошевић, Н. (2002), „Римска Литургија“, *Бојословље*, вол. 60, бр. 1, 19–37

Мирковић, Л. (1983), *Православна Литургика. Друи, посебни гео: Свеће шајне и молићвословља*, Београд.

Moltman, Dž. (1981), *Trojica i Carstvo Božije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Нефедов, Г. (2006), *Увод у свете шајне и обреде Православне Цркве*, Шибеник.

О литургији: Зборник текстова (1997), Београд.

Pavao, Ivan (2003), *Enciklika Ecclesia de Eucharistia*, Split.

Патријарх Павле (1998), *Да нам буду јаснија нека мишљања наше вере I–III*, Београд.

Rahner, K. (1961), *Kirche und Sakramente*, Freiburg.

Rahner, K. (1970), *Sveta Trojica*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Rahner, K. (1961), *Theological Investigations*, Kansas City.

Rahner, K. (1959), *Free Speech in the Church*, New York.

Ratzinger, J. (2005), *Bog je s nama: Euharistija – središte života*, Split.

Ratzinger, J. (2005), *Bog i svijet: Vjera i život u našem vremenu*, Zagreb.

Ratzinger, J. (2003), *Vjera i budućnost*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ratzinger, J. (2001), *Duh Liturgije: Temeljna promišljanja*, Mostar – Zagreb.

Ratzinger, J. (2005), *Na putu ka Isusu Kristu*, Split.

Ratzinger, J. (1970), *Uvod u kršćanstvo*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Sakramenti, www.petar.ffdi.hr/Izj/sakramenti.htm, посећено 9. 4. 2012. године.

Свети Никола Кавасила (2009), *О живоју у Христју*, Беседа, Нови Сад.

Stuhlmüller, C. (2005), *Biblijsko razmatranje za vazmeno vrijeme*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Schnitzler, T. (1998), *O značenju sakramenata: pomoć za novo iskustvo*, Zagreb.

Тафт, Р., *Византијски обред*, www.verujem.org, посећено 9. 9. 2012. године.

Trstenjak, A., „Psihološki vid sakramenta pomirenja“, *Služba Božja*, 4 (1975), 308–318; 1 (1976), 18–31.

Успенски, Н. (2006), *Анафора*, Вршац.

Флоровски, Г. (2005), *Црква је живої: избране беседе, есеји и сшудје*, Београд.

Фундулис, Ј. (2004), *Лишурїика I. Увод у свейо боїослужење*, Краљево.

Фундулис, Ј. (2005), *Лишурїичке негоумице*, Краљево.

Haag, H. (2005), *Uskrsnuti – postati slobodan; Propovijedi za korizmeno i vazmeno vrijeme*, preveo sa nemačkog Robert Vukoja, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Harrington, W. (1990), *Uvod u Novi zavjet: spomen ispunjenja*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Casel, O. (1935), *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg.

Čobraja, I. (2005), *Ja sam kruh živi. Euharistija u Ivanovu evanđelju*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Šagi–Bunić, T. (1984), *Euharistija u životu Crkve kroz povijest*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Шмеман, А. (1999), *Велики йосї*, Братство Св. Симеона Мироточивог.

Шмеман, А. (2008), *Вогом и Духом*, Манастир Хиландар.

Шмеман, А. (2004), *За живої свейа*, Манастир Хиландар.

Шмеман, А. (2002), *Евхарисїија*, Манастир Хиландар.

Шмеман, А. (1992), *Лишурїија и живої*, Цетиње.

Шмеман, А. (2005), *Увод у лишурїичко боїословље*, Шибеник.

Шмеман, А. (2011), *Евхарисїијско боїословље*, Београд: Отачник.

Примљено: 5. 4. 2013.

Одобрено: 12. 4. 2013.

THEOLOGY OF THE HOLY SACRAMENT OF PRIESTHOOD IN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH

Nenad D. Mijalković

Serbian Orthodox Seminary of
St. Cyril and Methodius,
Niš

Summary: *This paper aims to present liturgical – theological understanding of the Holy Sacrament Priesthood throughout history. Explanation about this the Holy Mysteries will follow the appropriate certificates from Holy Scripture, as well as works of some early Christian Fathers of the Church. Then, it will be consulted relevant theological, sacramental aspects of the Middle Ages, the age of Scholasticism, the Council of Trent, and finally the Second Vatican Council, where there will be overlooked as a theological reflection of individual prominent Roman Catholic and Orthodox theologians of the Holy Sacrament of the Priesthood. We want the work we put emphasis on the consideration of liturgical – theological sense Holy Sacraments in accordance with its ecclesiological, Christological, eschatological, pneumatological and experience the life of the Church.*

Key words: *Holy Sacrament, Priesthood, Roman Catholic Church, bishop, priest, deacon, ordination, council, prayer.*

ЛЕВИТСКО СВЕШТЕНСТВО У ОПУСУ ИЗЛАЗАК—ИСУС НАВИН — РЕДОВИ И СЛУЖБЕ —

Јован Благојевић*
Библијски културни центар,
Београд

Апстракт: Аутор се бави левитским свештеништвом у опусу Изл.—Инав. Најпре се осврће на Велхаузену реконструкцију историје левитског свештеништва, њену перцепцију, варијације и криптике. У размајрању библијских података аутор указује на редове левитског свештеништва: левите, свештенике и свештеничког старешину; на њихове друштвене и културне службе. Последња је била кључна за њихово издвајање од израелских племена, али и за унутрашње раслојавање. Аутор истичује проблем реалног (историјског) постојања различитих редова у левитском свештеништву, показујући да је оно било могуће, и вероватно комплексније него што се претпоставља, јер је укључивало постојање међуредова — левита свештеника.

Кључне речи: Левије, Каи, Мојсеј, Арон, Елазер, Финес, Кореј, Велхаузен, свештенички редови, левити, свештеници, свештенички старешина, левити-свештеници, међуред, свештеничке службе.

Истраживање левитског свештенства, његових редова, карактеристика и међусобних односа је тема која се бави веома комплексном реалношћу која захтева критички осврт у односу на изворе и на постојеће хипотезе. Најпре треба указати на могуће изворе за проучавање левитског свештенства:

а) *библијски левитски (свештенички) писци*¹

* bkcentar.uo@gmail.com.

¹ Ови списи дају доста података, али се поставља питање њихове објективности Dean A. Walker, *JBL* Vol. 19, No. 2 (1900): *The Levitical Priesthood, a Study in Social Development*, 124.

б) *библијски нелевитски писци*

в) *ванбиблијски историјски списи*²

Порекло институције се често проналази праћењем доказа уназад корак по корак, од познатог ка непознатом.³ Најтежи део истраживања, што се тиче процене вредности сведочанства, лежи у каснијем средњем периоду. Свештенство постаје све организованије и јасније диференцирано и такво стање се читава у ранији период. Изворима се понекад приступа са потпуном скепсом или се тумаче доста слободно као племенске алегорије којима се тумачи реалност, али и искривљује историјска тачност.⁴ Родозачетник оваквог разумевања историје левитског свештенства је Велхаузен, чија ћемо схватања изложити у наставку текста.

1. Велхауменова реконструкција историје левитског свештенства

За разлику од Маконвила који је сматрао да је левитско свештенство у времену Мојсија имало два реда,⁵ Велхаузен (Wellhausen) је заступао став да је формирање свештенства био комплексан

² Овај материјал је углавном ослобођен пристрасности, али можда и самог интересовања за тему. Подаци ових извора су штур, а некад и формиран на основу негативних предрасуда. Dean A. Walker, 124.

³ Нема сумње да је у време после егзила постојао левитски ред, комплетно организован, јак ауторитетом, који је имао велику количину своје литературе и који је држао сложене ритуале. Да ли је левитско свештенство, у својој комплексности, постојало у добу Мојсија предмет је расправе. Dean A. Walker, 124–125.

⁴ У догађајима родозачетника или истакнутих племена научници су препознали епске описе судбине читавог Левијевог племена (Пост. 34, 25; 49, 5–7; Изл. 32, 26–28). Оно је због конзерватизма, милитантног јавизма и ксенофобије, после почетних успеха, доспело до слома и потпуног уништења. Преживели чланови племена због неприхватања седелачко-земљорадничког начина живота су остали без територије. Приморани су да крену у неизвестан живот међу другим племенима која су била противници њиховог милитаризма и мирног суживота са староседеоцима Ханана (Пост. 34, 30–31; 49, 7). Такав положај левитски писци претварају у приказ нарочитог Божијег благослова свештенства (Пнз. 10, 8.9; Бр. 35, 1–8; Јез. 44, 29). Левити су временом изгубили милитантни карактер, али су задржали изразити *јавизам* укључујући и култну праксу. Они су већ служили уз савезном ковчег и тежили су да делују као професионални свештеници наместо првенаца који су раније вршили ту функцију (Суд. 17). Постоји схватање да је број левита који су одвојени за свештеничку службу могао да буде приближно исти као и број првенаца свег Израиља. М. Easton, *Easton's Bible dictionary* (Inc.: Oak Harbor, WA, 1996), el. ed; A. Walker, 125–126.

⁵ J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy* (JSOT Supp 33) (Sheffield: JSOT Press Department of Biblical Studies The University of Sheffield, 1986), 124–125.

процес. У делу *Прологомена* понудио је своју реконструкцију тог процеса. Та реконструкција је, према схватању Кауфмана, један до данас неуздрманих стубова његове реконструкције историје Израиља⁶ и формативна база савремених дискусија о овом проблему.⁷

Велхаузен је сматрао да јасна подела унутар левитских свештеничких редова одражава завршну фазу њиховог формирања. У време Мојсија није било професионалног свештенства, тј. левитско свештенство и његови редови су у доба Мојсеја учитани од свештеничких писаца у 6. в. пре Хр.⁸ Професионално свештенство се, према овом схватању, јавља у време монархије. Оно, међутим, није било повезано са једним племеном, већ са значајним свештеничким личностима и породицама на северу и југу јеврејске државе. Најистакнутији пример уздицања такве породице јесте појава садокитске династије, која је уживала заштиту јерусалимског трона. До тада, свештеничке породице су углавном имале углед локалног или, евентуално, племенског карактера. Оне су формирале *еснафски савез* који је, ради идентификовања са Мојсијем и сећања на њега као свештеничког архетипа, назван именом давно угашеног племена – Леви. Свештенство је постепено добијало наследни карактер, али је то пресечено уздицањем садокита и њиховог ексклузивизма. Трагове неуспешне антисадокитске левитске борбе могу се наћи у Поновљеним законима (нпр. Пнз. 18, 1–8). Велхаузен је сматрао да *свешћеници висина и левићи земље* припадају истој групи несадокитског обесправљеног свештенства.⁹

⁶ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel, translated and abridged by Moshe Greenberg* (New York: Schocken, 1972), 193.

⁷ J. G. McConville, 125.

⁸ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Edinburgh, 1885), 121–151.

⁹ Садокити су, наводно, негирали да је свештенички углед и право повезан са левитским пореклом, делом јер нису потицали од законитог аронитско-илијадског свештенства Силома. Централизација државе и култа у време Давида и Соломона је помогла садокитске претензије и они су, упркос спорном левитском пореклу, постали једини законити свештеници, што је према Велхаузену било у супротности са идејама Пнз. у којима је видљива тежња да се очува свештеничко право левита било да су били повезани са Јерусалимом или другим култним местима (Пнз. 18, 1–6). Велхаузен је сматрао да су *левићи* из Пнз. 18, 6 *свешћеници земље* лишени својих прихода услед централизације култа, док су *браћа левићи* (=свешћеници левићи, Пнз. 18, 1.7) садокити. Формално, сви левити су имали право да служе у Јерусалиму, али је у пракси садокитска струја контролисала реализовање тог права (2 Цар. 23, 9). И у Пнз. и у 2 Цар. постоји термилошко разликовање *свешћеника* и *левића*, али она није идентична разлици која постоји у млађем свештеничком предању (Р) које рефлектује познији историјски развој свештеничких редова. J. Wellhausen, 121–151.

1.1 Перцепција, варијације и критика

Велхаузенове реконструкције историје левитског свештенства

Савремени тумачи историје свештенства Израиља не слажу се са програмском реконструкцијом Велхаузена у детаљима, али је начелно прихватају. Главно подручје дебате је порекло левитског захтева за свештенством. Гуневег је сматрао да је феномен *левиџизма* укорееен у амфиктонији, конзервативном покрету упоредивом са *рехавиџизмом*. Он, попут Велхаузена негира постојање реалне везе *левиџској покрет*а и историјског Левијевог племена. Коду није у потпуности негирао реалне везе између левитског позвања и стварног племена Левијевог,¹⁰ а Нилсен је чак сматрао да је *левиџски захтев суштински подразумевао* повезаност са Левијевим племеном.¹¹

Иако се може учинити да се ставови наведених аутора (Гуневег, Коду, Нилсен) разликују од реконструкције Велхаузена, сви они су уједињени у схватању да је Пнз. 18, 1–8 кључан одељак за разумевање историје свештенства Израиља тј. одељак *садржи захтев да левиџи могу бити свештеници, и да свештеници требају да буду левиџи*.¹² Маконвил сматра да се однос свештеника и левита у наведеним стиховима *препрекознаје као изједначавање нећо разликовање*. У тексту се

¹⁰ Коду је лансирао тезу да је секуларно племе Левијево нестало у смислу органског јединства и да су се његови чланови распршили у Израиљу (уп. Пост. 49, 7) као *намерници* (*gerirri*). Управо *gerirri-cšayyc* је темељ левитског захтева свештеничког издржавања. A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (Rome, 1969), 33.55.

¹¹ Нилсен је сматрао да Пнз. 18, 1–8 има *програмски карактер* левитског захтева. Темељни моменат је ст. 6 којим се претпоставља да ће левити бити распршени по градовима Израиља, и да они имају једнака права са свештеницима (=левиџи свештеници), ст. 1 и ст. 7б, међутим, сугерише левитску подређеност централном светишту и *рефлектује међуфазу* у којој изједначавање свештеника и левита још није чињеница већ дефтеронистички програм. Програм, наводно, није само давао свештеничка права левитима, већ је и *левиџизирао* постојеће свештенство. Израз *левиџи свештеници*, стога, рефлектује последњу фазу левитске борбе којом се јасно истиче захтев за пуноправним свештенством. У Пнз. 18, 6–8 се, међутим уопште не јавља термин *свештеник*. Коду је зато сматрао да је Пнз. 18, 1–8 прагматичан законодавни текст, а не *програмски манифест*. Он рефлектује историјску реалност, а не теоријски програм. Коду сматра да *левиџи* из ст. 6 заиста јесу *левиџи земље*, који нису деловали као свештеници. Како је интенција Пнз. 18, 1–6 омогућавање да сви левити приступе централном светишту и имају део његових прихода јасно је да текст ничим не спори права *левиџа земље*. Напротив, то значи да текст, уколико рефлектује историјску реалност, сведочи да су *левиџи земље* (ст. 6–8) изједначени са *левиџима свештеницима* (ст. 1). Зашто се онда тим терминологијом разликују? Зар употреба *свештеници левиџи* не би снажније истакла право *левиџа земље*? Проблем је приметио и сам Коду који је сматрао да текст заправо тежи стилској равнотежи (левити/левити), унутар које се *браћа левиџи* разуме као *свештеници левиџи*. A. Cody, 33.55.130.

¹² J. G. McConville, 128.

може препознати историјска, али не и програмска еволуција. Текст је, наиме, обликован у периоду када је разликовање свештеника и левита била историјска чињеница.¹³

Рана нејерархијска структура свештенства, подстакнута централизацијом култа и периодом изгнанства, развила је строгу јерархијску структуру која је идеалну форму добила у свештеничким списима (Р). По овом схватању, Пнз. 18 се јавља као критична прелазна фаза између ране и позне фазе свештенства. У тој тачки постоји реална напетост између раног левитског захтева за свештенством и историјске реалности позне монархије када су коначно изгубили могућност да тај захтев остваре.¹⁴

У новој библистичкој се јавља критика или бар озбиљна модификација Велхаузенове теорије. Маконвил сматра да постоји проблем терминолошке природе пре свега са термином *браћа левити* у 18, 7.¹⁵ Он доводи у питање претпоставке Велхаузенове теорије:

- а) постојање нелевитског свештенства у Израиљу,¹⁶
- б) теоријску поделу између *свештеника* и *левита*,
- в) изједначавање левита са свештеницима висина.

Да бисмо дали сопствену оцену овог проблема, морамо најпре да сагледамо библијске податке о левитском свештенству. Праотац Левије је трећи син Јаковљев који је заједно са Рувимом, Симеоном, Ју-

¹³ J. G. McConville, 128–129.

¹⁴ У перспективи Нилсена тешко је разумети како су баш наводно нелевитски садокити преотели левитско позвање показавши потребу да сами себе *левитизирају*.

¹⁵ J. G. McConville, 129–130.

¹⁶ Маконвил је искључив када сматра да нема јаких доказа о нелевитском пореклу свештеничких породица раног Израиља. Позивајући се на тврђење Харана да сви извори Петокњижја свештенство повезују са племеном Левија Маконвил истиче да и најстарији извори (Ј и Е) потврђују ово схватање (Исл. 24, 1.9; Исл. 32, 29; уп. Исл. 28, 41; Бр. 3, 3; Суд. 17, 5.12; Пнз. 33, 8–11). Е извор свештенство повезује специфично са аронитима, али је несигурно да се текст на који се позива (Пнз. 10, 6) треба сврстати у Е извор. Повезивање свештенства са аронитима, међутим не губи на снази ни уколико се ради о D додатку, тако да се Пнз. 18, 1–18 не може схватити као податак о левитском такмичењу са нелевитима у погледу права свештенства. Левити су имали ексклузивно право на свештенство, али то не значи да су остали Израиљци били потпуно изузети од тог права. Унутар опуса Изл.–ИНав. се спомињу вршиоци свештених радњи који не припадају левитском племену, па ни израиљском народу. Позитивна се оцењују неки мадијански свештеници који су се временом, вероватно, асимилovali са Израиљцима задржавши свештенички статус. У предсинајском периоду, свештеничку службу су вршиле старешине израиљског народа и његови младићи. Чини се да је ова пракса остала све до позне монархије, мада као изузетак од правила које је левитима давало свештено преимућство. J. G. McConville, 130.

дом, Исахаром и Завулоном припадао групи од шест синова које је Јаков добио са Лијом (Пост. 35, 23). Етимологија имена је несигурна и можда повезана са нејеврејским речима аморитског, египатског и мадијанског порекла.¹⁷ Приписује му се напад на Сихемљане, узрокован обешчашћењем њихове сестре. Напад је осудио сам Јаков (Пост. 34, 30; 49, 7). Имао је три сина: Гирсона, Ката и Мерарија. Кат је био родо-зачетник лозе из које су потекли Мојсије, Арон и Мирјам (Изл. 6, 16).

Мојсијев благослов Левија (Пнз. 33, 8–13) истиче свештеничку позицију праоца (Пнз. 33, 9). Стихови вероватно рефлектују предање о Левијевој ревности за чистоту вере (Пост. 34; Изл. 32, 25–29). Тиме се реинтерпретира схватање његових поступака које носи Постање.¹⁸ Значај Левијевог племена се истиче наводом са почетка Изласка који сведочи да су Мојсијеви родитељи били левитског порекла (Изл. 2, 1; уп. Изл. 6, 18.20; Бр. 26, 59).

2. Редови левитског свештенства

Левитско свештенство се најчешће дели на три реда. Први ред је обухватао све мушке припаднике Левијевог племена физички способне за свештеничку службу (Изл. 6, 25; Лев. 25, 32; Бр. 35, 2; ИНав. 21, 3.41; уп. 1 Цар. 8, 4; Јзд. 2, 70). Други је био сачињен од припадника Аронове породице. Аронити су били свештеници у ужем смислу те речи. Трећи ниво је представљао сам Арон, а касније његов наследник на месту првосвештеника. Чини се, ипак, да је ова подела знатно поједностављена, односно да су међусобни односи наведених редова били доста комплекснији, као и да су можда постојали извесни *међуредови* о којима посредно сведоче и библијски списи.

2.1. Левити – општи подаци

Именица *левити* у опусу Изл.–ИНав. појављује се сто двадесет један пут у основном облику и одговарајућим формама основног об-

¹⁷ Freedman, D. N. 1996, c1992. *The Anchor Bible Dictionary*. Doubleday: New York, el. ed.

¹⁸ John Arthur Davies, *A Royal Priesthood (JSOT Supp 395)* (London • New York: T&T Clark International, 2004) 185; Beth Glazier-McDonald, *SBLDS, 98: Malachi – The Divine Messenger* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 73–80; Julia M. O'Brien, *SBLDS, 121: Priest and Levite in Malachi* (Atlanta: Scholars Press, 1990); Johannes C. De Moor, *BETL, 91: The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism* (Leuven: Leuven University Press, 1990), 254; Robert A. Kugler, *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi* (Atlanta: Scholars Press, 1996); Elwell, W. A., & Elwell, W. A. *Evangelical dictionary of biblical theology* (Baker Book House: Grand Rapids, 1997, c1996), el. ed.

лика које зависе од контекста. Најчешће се израз користи да се њиме означе једноставно припадници Левијевог племена. Мушки припадници овог племена су ванредно повезани са богослужењем Израиља и његовим светиштем. Они су, једноставно речено, култни служитељи. Ова повезаност је према библијским извештајима била последица ревности и верности овог племена, и то пре свега у контексту апостазије под Синајем (Изл. 32, 26.29; Бр. 3, 11–13.45) када су се *посветили Јахвеу*. Због специфичности своје службе, Левити су били изузети у смислу територијалног наслеђа у Ханану, осим у погледу наслеђа *левитских градова* (са припадајућим обрадивим површинама).¹⁹

Општи увид пажњу читаоца усмерава на кључне моменте повезане са левитским редом. То су: левитско посвећење, служба и издржавање. Ми ћемо се усредсредити на њихову службу. Пре тога, истакнимо да се припадност Левијевом племену сматрала нарочитим привилегијом. То потврђује често навођење родослова левитских кланова. Први од родослова је дат у циљу истицања левитско-катовског порекла Мојсија и Арона. Завршне речи овог родослова *што је онај Арон и Мојсије којима је Јахве заповедио да изведу Израиљце из Египта... што су они ишли Мојсије и Арон који су говорили цару египатскоме да пусти Израиљце из Египта* (Изл. 6, 14–27 [26.27]) смештају га у наративни контекст приче о изласку (Изл. 6, 13).²⁰

Родослов из Бр. 3, 14–39 је осмишљен као део пописа који је имао за циљ да одреди дужности левита по клановима. Те службе се одређују у односу да дужности које поједине породице имају при Скинији. Ро-

¹⁹ Левити су изузети из територијалног наслеђа Израиља јер је *Јахве њихово наслеђе* (Пнз. 10, 8.9). Расејање левита је, на овај начин реинтерпретирано и приказано као потреба њихове службе. Изузеће од територијалног наслеђа није било апсолутно јер су установљени *левитски градови* (ИНав. 21 уп. Бр. 18, 20–24; 26, 62; Пнз. 10, 9; 18, 1–2; ИНав. 18, 7). Две листе на којима се даје попис ових градова се поклапају уз мање варијације (ИНав. 21; 1 Дн. 6, 54–81). Иако левити нису били једини становници ових градова, они су у њима имали нарочите дужности у односу на Јахвеа и (касније) цара (Бр. 18, 21; Пнз. 14, 28; 1 Дн. 26, 1–19.22.29–32; 2 Дн. 17, 8; 19, 8–10). За опште податке о левитима види: Elwell, W. A., & Comfort, P. W., *Tyndale Bible dictionary*, Wheaton, Ill: Tyndale House Publishers, 2001), el. ed; Smith, W., *Smith's Bible dictionary* (Thomas Nelson: Nashville, 1997), el. ed; M. Easton, el. ed; Freedman, D. N., el. ed; Achtemeier, P. J., Harper & Row, P., *Harper's Bible dictionary* (San Francisco: Harper & Row – Society of Biblical Literature, 1985), el. ed.

²⁰ Родослов почиње кратким родословом Јаковљеве породице и представља сажетак закључних речи Постања и почетка Изласка. Наводи се потомство три Јаковљева сина: Рувима као првенца; Симеона (најближег Левијевог савезника у контексту дешавања у Сихему) и Левија, чији су потомци Мојсије и Арон. Тиме се Мојсије и Арон смештају у средиште приче и истовремено се наглашава специфичност њиховог порекла.

дослову претходи попис Аронове породице са кратком историјом његових синова (Бр. 3, 2–4). Бр. 26, 57–62 представљају попис левитског племена у склопу пописа свих племена Израиља (26, 5–62). Левијево племе је смештено на крај, можда да би се истакло као врхунац. На почетку и на крају пописа се истиче да је попис дело које су извршили Мојсије и Елеазар, син Аронов (Бр. 26, 1–3.63–65), највероватније у војне сврхе. Може да буде збуњујуће то што се даје и попис Левијевог племена (које је било ослобођено војне обавезе, види Бр. 1, 47; 2, 33; 26, 62), али и овај проблем се може решити на задовољавајући начин пажљивим увидом у питање левитске службе. Родослов подсећа на први родослов из књиге Изласка (Изл. 6, 14–27). Од њега се разликује податком о Марији, сестри Мојсијевој и освртом на Аронову породицу и смрт његових синова, чиме се приближава родослову из Бр. 3, 14–39.²¹

2.2. Свештеници – општи подаци

Именица *свештеник(ци)* у опусу Изл.–ИНав. појављује се 430 пута у основном облику и одговарајућим формама основног облика које зависе од контекста. Израз најчешће и у различитим контекстима означава Арона и његове синове (Изл. 27, 1–28:1). Свештеничка служба је обухватала различите аспекте култног служења, али (како ћемо видети у наставку) и више од тога.

2.3. Свештенички старешина

Термин *првосвештеник* не јавља се у опусу Изл.–ИНав., али се користи израз *свештенички старешина* и *помазани свештеник*. Потоњи термин је доминантнији и јавља се у различитим варијацијама (Лев. 4, 3.5.16; 6, 15; 16, 32; 21, 10; Бр. 35, 25.28.32). Понекад се употребљава и једноставно термин *свештеник*, али као ознака значајних свештеничких личности које су имале старешинство над осталим култним званичницима, односно личностима које су имале несумњиво улогу свештеничких старешина. Најчешће се на тај начин говори о Арону и његовим непосредним наследницима (Изл. 28, 1; 30, 30; 31, 10; 35, 19; 39, 41; 40, 13–15; Лев. 1, 5; 3, 2; 6, 16.18.20.25; 8, 2.22.; 9, 1; 17, 2–8; 22, 1–9; Бр. 3, 3.4.5.9.3; 10, 8; 26, 1.3.63.64 уп. Бр. 4, 16; Бр. 17, 2.4; 25, 7–11; 26, 1.3.63.64; 27, 2.19.21.22; 31, 6.12–13.21.26.29.31.41.51.54; 32, 2.28; 34, 17; 35, 25–28; ИНав. 14, 1; 17, 4; 19, 51; 23, 13.30–34). Ово показује да се тежило поро-

²¹ У пописима из Изл. 6, 14–27 и Бр. 26, 57–62 говори се о броју левита. Број мушких чланова овог племена је достигао 23.000 (укључујући и мушку децу стару од месец дана па навише). Сличан податак имамо и у Бр. 3, 39 где се говори о 22.000. Могуће је да је родослов из Бр. 26, 57–62 сажетак, мешавина и приређивање раније наведених родослова.

дичној сукцесији када је у питању свештеничко старешинство. Арон је у средишту библијске нарације због своје припадности левитском племену, катовској лози и, пре свега, сродству са Мојсијем (Изл. 4, 14). Свештенички старешина је био значајна национална личност, и то намеће питање његовог учешћа у друштвеном животу. Он је имао врховни ауторитет у сфери култа, што показује и нарација о *Корејевој побуни*, али је истовремено био потчињен општем друштвеном и религијском ауторитету Мојсеја.²² Арон је, дакле, личност са *заступничким карицијетом* на релацији Јахвеа и Израилља (Бр. 17, 16–28; 18, 1–24). Арон и синови представљају нарочиту групу унутар свештеничког staleжа (Лев. 6, 1–2; 7, 31.35–36; 10, 6–11; 22, 2; Бр. 3, 1–4; 6, 22–7; 16, 8–11; 18, 1–20).²³ Наглашени плурал у Бр. 18 (*ви и ваши синови*, 18, 1; *ви ћете*, 18, 5) сугерише да је „упутство изложено у смислу одговорности свештеничке заједнице којом је обухваћен и Арон, а не у смислу једноставног саопштавања индивидуалних Аронових дужности. Из овог може да буде закључено да штагод је додата или карактеристична дужност Арона, представља својство првосвештеника, његов основни идентитет је свештенички...”²⁴

Сфера његовог деловања је искључиво култ, а никако политичка власт (Лев. 10, 8–11; Бр. 18, 1–24). Арон је изабран да буде врховни *вршилац* култа, а не верски (или још мање) национални лидер.²⁵ Наративни материјал, укључујући и приповест о његовој смрти, потврђује овако становиште.²⁶ Смрт Мојсија и Арона доводи до извесних промена у односу између свештеничког старешине и цивилног лидера (Исуса Навина). Првосвештеник постаје саветник цивилног вође, али потоњи и даље има последњу реч.²⁷

²² Јахве Арону говори, углавном, посредством Мојсија (нпр. Лев. 10, 1–11). Deborah W. Rooke, *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 23–26 уп. M. Noth, *Numbers* (London: SCM Press, 1968, 1980), 133–134.

²³ Deborah W. Rooke, 30.

²⁴ Deborah W. Rooke, 26.30.

²⁵ Deborah W. Rooke, 30–32; Philip J. Budd, *WBC, Volume 5: Numbers*, (Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1995), el. ed.

²⁶ Мојсијев ауторитет је истакнут и у приповести о Корејевој побуни, јер се напетост разрешава његовим уласком у *свешћину над свешћинама*, којој је смео да приступи само Арон једном годишње (Бр. 17, 22–26). Приповест о смрти Ароновој је, такође, обликована као потврда Мојсијевог ауторитета, јер су Јахвеове заповести упућене Мојсију, а не Арону, који би требало да буде централна личност (Бр. 20, 22–29). Мојсије преноси моћ свештеничког старешинства са Арона на Елеазара, облачећи га у сакралне одежде свештеничког старешине које су припадале његовом оцу. Deborah W. Rooke, 32; Leon Yarden, *JJS 26 (1975): Aaron, Bethel and the Priestly Menorah*, 39–47; G. B. Gray, *ICC: Numbers* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1903), 193; M. Noth, 123–124; Budd, el. ed.

²⁷ У односу на Мојсија, Елеазар у потпуности задржава подређени положај

Наративни материјал више истиче Арона као оснивача свештенства и указује да су само његови потомци, аронити, једина законска свештеничка класа, мада и даље без знатнијег удела у сфери ван култа. Тако, „наративни материјал надопуњује законодавну грађу и фокусира се више на оно што Арон дели са својом сабраћом свештеницима, него на разлике између првосвештеника и обичног свештеника“.²⁸

Првосвештеник је култни представник васцелог свештенства са којим дели основне (свакодневне) култне обавезе, али и духовни ауторитет који делује уз политичког лидера и помаже му. У светлу овог можемо да кажемо да је првосвештеничка улога квантитативно, а не квалитативно различита од свештеничке. Иако дефтеронистичко предање минимализује политички (па и друштвени) значај првосвештеника, сводећи га на култног званичника подређеног цивилној власти,²⁹ јасно је да су његов друштвени значај и утицај били велики, нарочито у периодима слабе цивилне власти.

какав је имао и његов отац (Бр. 31, 25–31.41–47.48–50 [31.41]). Ништа у одељку не указује на квалитативну разлику између Елеазара свештеника и Елеазара првосвештеника. Елеазар се као самостални свештенички старешина јавља први пут када се Исус Навин поставља за Мојсијевог наследника (Бр. 27, 12–23). Наглашава се саветодавна улога Елеазара и употреба *урима* и *шумима* *прег Јахвеом* (27, 21). Поред извесних нејасноћа, чини се да је разумно претпоставити да ће Елеазар саветовати Исуса, а да ће Исус Навин издавати наредбе после консултовања са Елеазером. Арон је увек био потчињен ауторитету Мојсија. Мојсијевог смрћу се мења однос свештеничког старешине и цивилног (националног) вође. Син Навинов је био наследник Мојсија и његов помоћник (Бр. 27, 20). Приступао је, иако није био свештеник, Скинији (Изл. 24, 13; 33, 11), али је ипак Елеазар онај који му посредује вољу Божију. То је додатно истичало улогу свештенства, пре свега аронита, али је јасно да је син Навинов остаје последњи ауторитет. Deborah W. Rooke, 33–38.

²⁸ Арон се описује као праотац јединог законитог свештенства. Од синова се издваја нарочитим хаљинама, посвећењем, службом и божанским потврђењем старешинства (Бр. 17, 16–28). Ово је снажно истакнуто у коментарима на један од наведених назива *свештеник највиши (старији) међу браћом својом* (Лев. 21, 10) и логичан је закључак да назив рефлектује статус свештеника који је сажет у Р — он је заиста *primus inter pares* са свим дужностима обичног свештеника, али и са додатним обавезама повезаним са Празником помирења и обредом који је повезан са Шатором у вези са поменутиим празником и тек у другом реду друштвеним утицајем. N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers, Century Bible New Edition* (London: Thomas Nelson, 1967), 189; Y. Kaufmann, 184–186; Deborah W. Rooke, 39.

²⁹ Deborah W. Rooke, 43–54; Anthony Phillips, *CBC: Deuteronomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 73–74; George F. Moore, *Judges, ICC* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1895), 434; James D. Martin, *CBC: The Book of Judges*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 213; John Gray, *NCB: Joshua, Judges and Ruth* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; London: Marshall, Morgan and Scott, 1986), 357.

3. Служба свештених редова Израиља

Према извештају Изл.–ИНав., сваки од свештеничких редова имао је тачно прописане службе у сфери култа и ван њега. Чини се да су основне службе, по којима су се свештенички редови разликовали, потицале из области култа. Истовремено, делатности у области ширег друштвеног утицаја су се преклапале. Најпре ћемо указати на последње.

3.1. Друштвене функције левитског свештенства

Левитски свештенички редови су имали различите друштвене функције. Једна од недовољно истражених друштвених функција јесте њихово учешће у оружаном дејствовању.

3.1.1. Милитантни аспект левитског свештенства

Левити изузети из пописа израиљских племена који су највероватније спровођени у циљу одређивања војне снаге и борбене готовости израиљског народа. То је навело неке научнике да закључе да су левити били изузети од војне службе (Бр. 1, 47; 2, 33; 26, 62), али постоје и библијски одељци који сугеришу супротно.³⁰ Левити су, насупрот тога, вођени свештеником Финесом ревнитељем (Бр. 31, 6), учествовали у ванредно суровим војним обрачунама који су имали религијски повод. Нарочито је снажан опис Бр. 31 (уп. Пнз. 20, 2–4; ИНав. 8, 24–26) који нам даје религијску освету Израиљаца над Мадиданцима (Бр. 31, 2) и који се узима као пример *рајне религијске идеологије Израиља* упоредно са другим *текстовима заштирања*, премда се делом разликује од њих.³¹ Одељак одише ксенофобијом, иако је она представљена као последица спољног узрока.³² Дозвољава се узимање ратног плена (ко-

³⁰ Припадници овог племена се, ипак, описују у изразито милитантним ситуацијама. Избор за свештеничку службу повезан је са милитантном акцијом према непокајаним сународницима (Изл. 32, 25–29). Формацијски распоред унутар израиљског логора их је представљао као чуваре-стражаре светишта. М. Easton, *el. ed.*

³¹ Бр. 31 могуће је упоредити са *текстовима заштирања*. Мојсије је представљен као типични духовни библијски лидер светог рата који је упоредив са Самуилом (1 Сам. 15, 10–23 уп. 1 Цар. 20, 42). Изузетно је дозвољено узимање ратног плена и поштеђивање девствених Мадиданки. Убијање полно активних жена је повезано са њиховим утицајем на апостасију Израиљаца (уп. Пнз. 20, 18), а дечаци су страдали, највероватније, јер Израиљци нису имали могућност да контролишу велики број робова, као и због потенцијалне освете. Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 78–86.

³² Није било довољно једноставно истаћи да је нешто (т.ј. мадијански народ) проклето, већ да је жртва, да треба бити *пошрт* (уп. ИНав. 6, 17–21; 8, 1–2). Читав опис снажно подсећа на сцене сурових ратних акција које је предводио Исус Навин (уп. 1

ји знатним делом припада левитима и свештеницима, Бр. 31, 29–31 уп. ИНав. 8, 27) и прописује се процес његовог очишћења (Бр. 31, 19.20.23).³³ Потреба очишћења можда рефлектује идеју о општој свестости и неповредивости живота, чак и непријатеља. Низ детаља поглавља сугерише снажну сакралну ноту овог рата, нпр. ратни поход води свештеник, син свештеничког старешине. Наоружан је светим трубама и посудама, опремом која припада Светињи. Лидерско присуство свештеника са симболима његове службе чини овај текст нарочитим, јер се *свештии предметии* користе као *инструментии раша*. Снажно је истакнута улога различитих нивоа левитског свештенства.³⁴

Ово је контекст који може да баци ново светло на формулацију *војске* *синова Левијевих* које, *носећи Шашор*, иду посред *војске* *свеі Израиља* (Бр. 2, 17), прелазећи у свештеном рату преко Јордана на територије Обећане земље (ИНав. 3, 3).³⁵ Свештеници се јављају као ратни омилиитичари (Пнз. 20, 2), и као непосредни оружани активиста попут Финеса. Такав активизам, штавише, постаје темељ на којем се он уздиже ка функцији свештеничког старешине као баштиник *вечноі савеза свештєнствє* (Бр. 25, 7–11). Финес се јавља као преговарач и потенцијални војсковођа у случају са олтаром зајорданских племена (ИНав. 23, 13.30–34). Милитантност свештенства, као и у случају њихове сабраће левита, повезивана је са ревновањем за чистоту вере и култа са једне, и *свештим рашом* уопште, са друге стране. Првосвештеници су посредством урима и тумима откривали вољу Божију, нарочито у погледу ратова које је водио Израиљ (уп. Бр. 31, 6.12–13.21.26.29.31.41.51.54; ИНав. 23, 13.30–34).

Сузан Нидич истиче: „Свештеник није само пред-борбени омилиитичар, као у Пнз. 20, 2–4, или онај који помаже да се војска склони, те који редукује борбене снаге да би се истакла Божија улога у победи у светом рату, тако да то свима постане јасно. Свештеник је, пре, вођа оружаних снага, прикупљених у редним округлим бројевима, по хиљаду из сваког племена. Свештеник води ову знатну војску са симболима свог статуса, храмовним посуђем и специјалним труба које су једино свештеници смели да користе (Бр. 10, 2.7–10; уп. 2 Дн. 13, 12; Нем. 12, 35; 1 Дн. 15, 24; 16, 6; 2 Дн. 5, 12.13).“³⁶

Сам. 15, 3.9.15; Пнз. 13, 8.9) и осветничке проповеди великих пророка (Јер. 50, 11.14–15.28 и 51, 3–11). Susan Niditch, 80–81.

³³ Susan Niditch, 87.

³⁴ Susan Niditch, 87–88.

³⁵ Ратну литију преко Јордана воде *левийии свештєнници*, а не само *левийии* (види: ИНав. 3, 3.6.8.13.14–17; 4, 3.9.10–11.15–18; 6, 4.6–9.11–13.16; 23, 13.30–34 уп. Бр. 31, 6; Пнз. 31, 9), нити само *свештєнници*. О овој формулацији и реалности на коју се она односи биће речи у каснијем делу рада.

³⁶ Susan Niditch, 83.

3.1.2. Учитељско-правна служба левитског свештенства

Поновљени закони наглашавају учитељско-правну службу леви-та и препоручују Израиљцима да у правним случајевима, када је те-шко расудити *крви и крви, расїре и расїре, ране и ране...* оду у неки од левитских центара, да тамо изнесу случај пред њих (или судије) и сачекају обавезујућу пресуду (Пнз. 17, 8–11). Слична идеја се понавља експлицитно у вези са процесима у случају убиства, када су у пресуђи-вање укључивани левити свештеници и свештеници (Пнз. 21, 1–9[5] уп. Пнз. 17, 9.12.19; 21, 5). На учење левита треба да се *йази* и у складу са њим треба да се делује. Оно је заповест самог Бога. Левити су решавали здравствено-хигијенска питања (Пнз. 24, 8; 27, 9; 31, 9–13), што је била дужност и свештеника, нарочито у случају опасних заразних болести, када су они давали коначну процену (Лев. 13, 2–28.29–37.38–44.47–58; 14, 3–20.21–31.33–53 уп. Пнз. 24, 8). Чак и сам цар је требало да се учи *њиховом закону* (Пнз. 17, 18), баш као што је требало да буде образо-ван од стране *свешћеника левийа* (Пнз. 17, 18), а саветован од стране свештеничког старешине (Бр. 27, 19.21.22; 34, 17). Свештенички ста-решина је учествовао у одређивању племенских територија и нацио-налној администрацији уопште (Бр. 26, 1.3.63.64 уп. Бр. 27, 2.19.21–22; 32, 2.28; 34, 17; ИНав. 14, 1; 17, 4; 19, 51; 21, 1.4.13.19).³⁷ Чини се да су празници били ванредна прилика за учитељско-правну службу све-штенства, пре свега повезану са законом односно његовим читањем и тумачењем (Лев. 10, 11; ИНав. 8, 33).³⁸

3.2. Култна служба левитског свештенства

Левитско свештенство се најчешће одређује у односу на улогу коју имају у богослужењу Израиља. Преклапања која постоје у *друштве-ним функцијама* редова левитског свештенства готово да не постоје када библијски писац говори о култу. Левити су неоспорно схватани као култна послуга која помаже у техничким стварима свештеницима

³⁷ *Друштвени* аспекти службе свештеничког старешине проиштили су из његових пророчких дужности. Левитска наглашава употребу урима и тумима, што је нарочито приметно због изразитог антимагијског опредељења овог списка (Лев. 19, 26.31; 20, 6.27). Судски процеси су често укључивали пророштва, као и приношење жртве за грех чија је пракса била повезана са инсистирањем на социјалној правди. Лев. рефлектује такву праксу, тако да је жртва захтевнија што је приносилац (=починалац греха) на вишем друштвеном нивоу (Лев. 4, 3.13.22.27), али је грех *свеі Израиља* стављен испред греха владара, а на сличном нивоу као грех свештеника. Mary Douglas, 110–112.118–121.

³⁸ Лев. 23 о *свешћим данима*. Може се учинити да се свештеници спомињу успутно у контексту ритуала, али јасно је да они представљају битан елемент светковине. Нарочи-то се спомињу две свештеничке активности: обртање првог снопа (23, 10–11.20) и при-ношење жртава. Lester L. Grabbe, *The Priests in Leviticus—is the Medium the Message?*, 211.

(Арону и синовима, Бр. 3, 6.9; 18, 2.6).³⁹ Они су, дакле, били храмовна послуга и стога су право службе стицали у зрелим годинама, и то само физички способни мушкарци (Бр. 8, 23–25 уп. Бр. 4, 30.35.39).

3.2.1. Левити као храмовна послуга

Левити су божанском заповешћу постављени *над шатором сведо-чанства и над свим ђосуђем у њему и над свим што припада њему...* (Бр. 1, 50 уп. 3, 7.8). Они су припремали премештање Скиније и свештеног посуђа приликом подизања и постављања израиљског логора *радећи што треба око шатора* (Бр. 1, 50б.51.53.в). Нелевитима је оваква активност била забрањена под претњом смртне казне (Бр. 1, 51б). Левити су приликом подизања логора образовали круг око Скиније, а затим су у другом реду шаторе подизали припадници осталих израиљских племена. Гирсанова лоза логоровала је западно од Скиније (Бр. 3, 21.23–24).⁴⁰ На југу у односу на Скинију табориле су породице Катове лозе (Бр. 3, 19.27.29–30).⁴¹ Мераријева лоза имала је место северно од Скиније (Бр. 3, 20.33.35).⁴² Тако распоређени левити су образовали *царску гарду Невидљивој Цара* који је обитавао у свом двору (Скинији).⁴³

Свакој левитској лози су били намењени тачно одређени свештени сасуди и предмети. Гирсоновци су били задужени за саму Скинију, наслон са покривачем, завесу на вратима Скиније и за завесе трема са ужима која су коришћена за њихово постављање (Бр. 3, 25.26).⁴⁴ Припадници Мераријеве лозе били су задужени за дрвену грађу шатора, елементе којима је она повезивана и алат који се са њима повезан (Бр. 3, 36.37).⁴⁵ Катова

³⁹ Левити се узимају уместо првенаца Израиља. Ово тврђење је могуће сагледати у контексту пасхалне ноћи. Тада су поштеђени првенци Израиља, поставши Јахвеово власништво. Сада, тај статус уместо њих, имају Левити (Бр. 3, 12.13.39–45; 8, 16–18). У пред-синајском периоду улогу свештеника су вршиле старешине Израиља. Првенци су њихови наследници, и у култном смислу. Улога левита такође је култна. Њихова повезаност са култом је сматрана разлогом њиховог изузимања из наслеђа у смислу племенске територије. Јахве је, наиме, *њихово наслеђе* (Пнз. 10, 8.9; 14, 27; 18, 1–2; ИНав. 13, 14; 14, 3.4).

⁴⁰ Старешина Гирсонове лозе био је Елисаф. Он сам је био подређен Итамару, сину Ароновом (Бр. 4, 28). Лоза је обухватала породицу Ловенијева и Семејева.

⁴¹ Старешина ове лозе, која је обухватала породице Амрама, Исара, Хеврона и Озила, био је Елисафан. Ово је била левитска лоза из које је су потицали Арон и Мојсије. Она је стога дала *старешину над старешинама левитским*. То је био Аронов син Елеазар, који га је доцније и наследио на месту (прво)свештеника (Бр. 3, 32).

⁴² Сурил је био старешина Мамријево лозе којој су припадале две породице, Малијева и Мусијева. Сурил је био под старешинством Итамара, сина Ароновог (Бр. 4, 33).

⁴³ M. Easton, el. ed.

⁴⁴ Бр. 4 сведоче да је брига о наведеним елементима подразумевала и њихово преношење уз предузимање одговарајућих и прописаних мера заштите (4, 24–26). Могуће да је под њихову јурисдикцију спадало и посуђе тремског дела светиње (4, 26).

⁴⁵ Бр. 4 понавља шта све спада под дужност припадника ове породице, при чему

лоза (из које су потицали Мојсије и Арон) водила је бригу о светим предметима и светом посућу Шатора, унутрашњој завеси и најзначајнијој реликвији Израиља – *ковчећу савеза* (Бр. 3, 31; 4, 5–15.18–20). Они су, такође, *служили у свешћини*. То је можда имало значење вршења извесних свештеничких дужности (Бр. 7, 9). Левити су били активно укључени и у изразу Скиније и свештених сасуда (Изл. 38, 21), као и њихово преношење.⁴⁶

3.2.2. Свештеници – приносиоци жртава

Свештеници (Арон и синови) су приносили жртве и то је била њихова основна култна дужност. Иако су у старини жртвоприношење вршили самостално сви припадници Израиља, или макар представници угледних породица, ова делатност је временом (и уз мање изузетке) постала ексклузивно право левитског, аронитског свештенства (нпр. Лев. 1, 5.7–13.15.17; 2, 2.3.8–10.16; 3, 2.5.8.11.13.16; 4, 27–35; 5, 6.8–10.14–18.20–25; 6, 9–11.16–20.22.25.30; 12, 6.8; 15, 14–16.28–30; 19, 22 уп. Бр. 15, 25.28).⁴⁷ Понекад није јасно да ли одређени жртвени ритуал треба да ради свештеник или свештенички старешина (Лев. 5, 14–28.30 уп. Бр. 19, 2–8).⁴⁸ Свештенички старешина је, највероватније, могао да делује као пуноправни свештеник, и то да чини у изузетним случајевима као што је приношење *жртве за трих народа* (Лев. 4, 3–12.13–21). Пуноправни свештеник, ипак, није могао да учествује у неким култним радњама које су биле ексклузивно право свештеничког старешине, нпр. у култу повезаном са Даном помирења (Лев. 16), када је као врховни верски поглавар репрезентовао сав Израиљ.⁴⁹

се истиче потреба да се поброје сви предмети за које су они задужени (Бр. 4, 32). Највероватније да је задужење ових предмета подразумевало и њихово преношење приликом промене места логоровања.

⁴⁶ У складу са потребама преношења свештених сасуда, левитске породице су добиле вучну стоку (Бр. 7, 5–8). Катовци су били изузети јер се Ковчег савеза морао носити на раменима.

⁴⁷ John Arthur Davies, 162.

⁴⁸ Наведени текст говори о *свешћенику Елеазару*, али описује Елеазера који први пут самостално носи ову титулу. Он се раније увек јављао уз *свешћеника Арона*. Значајно је приметити да нешто касније јавља Финес, који се представља као *син свешћеника Елеазара, сина свешћеника Арона*, Бр. 25, 7). Касније се *свешћеник Елеазар* јавља као сарадник Мојсија, баш као што је то био и Арон (Лев. 26, 1.3.63.64; 27, 2.19.21.22; 31, 12–13.21.26.29.31.41.51.54; 32, 2.28; 34, 17), иако се смрт Аронова и постављење Елеазарово везују за каснији период (Лев. 33, 38 уп. Пнз. 10, 6). У тексту је истовремено све присутнији Елазаров син и наследник Финес. Може се претпоставити да је ово сведочанство о смени генерација на положају *свешћеничкој старешине* (Бр. 2, 7–11; 31, 6; ИНав. 23, 13.30–34), можда у складу са годинама старости које су ограничавале свештеничку службу.

⁴⁹ Арон је сваког дана приносио тамјан на кадионом олтару, сваког јутра је чистио светиљке у светишту (Изл. 30, 1–10), и сваке суботе је уређивао сто са хлебовима пред-

4. Проблем диференције редова левитског свештенства у Изл.–ИНав. у историјским реконструкцијама

Проблем реалног (историјског) разликовања свештеничких редова у периоду који је описан у Изл.–ИНав. је комплексан. Представили смо различите покушаје реконструкција историје левитског свештенства, које се углавном слажу да у периоду који је представљен у опусу Изл.–ИНав. није постојала подела на редове, макар не онаква каква се може наслутити у библијским текстовима. Подела на редове је најјасније изражена у Р-извору који је настао у 6–5. в. пре Хр. и који у ранији период читава реалност свог доба. Подаци који долазе из D-извора су доста нејасни и збуњујући. Они сведоче о различитим категоријама левитског свештенства. Спомињу се свештеничке старешине Арон, Елеазар и Финес (Пнз. 10, 6; ИНав. 14, 1; 17, 4; 19, 51; 21, 1.4.13.19; 23, 13.30–34; уп. ИНав. 20, 6), свештеници (Пнз. 17, 9.12; 19, 17; 20, 2; 26, 3.4; ИНав. 4, 3.9.10–11.15–18; 6, 4.6–9.11–13.16; 8, 33), левити (Пнз. 18, 6–8) и *свештеницима левитима* (Пнз. 17, 18; 18, 1; 24, 8; 27, 9; ИНав. 3, 3.6.8.13.14–17; 8, 33 уп. Пнз. 21, 5; 31, 9).

Управо последња категорија *свештеници левити* (=свештеници, синови Левијеви) јесте збуњујућа и наводи нас да поставимо питања: 1) ко су они били; 2) шта тај назив говори о проблему реалног (историјског) постојања свештеничких редова у Мојсијевом законодавству и периоду. Најпре ћемо одговорити на друго питање.

4.1. Проблем реалног (историјског) постојања свештеничких редова у Изл.–ИНав.

Постављање овог питања подразумева одбацивање или макар потребу ревизије хипотезе Велхаузена да су подаци о свештеничким редовима каснија интерполација. У том случају можемо да закључимо да:

а) израз *свештеници левити* нема нарочито значење тј. да га треба изједначити или са редом свештеника⁵⁰ или, како се чешће чинило, са редом левита,⁵¹

ложења (Лев. 24, 5–9). Deborah W. Rooke, 21; Lester L. Grabbe, 211.

⁵⁰ Уколико задржимо прву могућност (да су *левити свештеници* били једноставно или свештеници или левити) приближавамо се умереним критичарима Велхаузенове хипотезе. Они су прихватили постојање *два реда* левитског свештенства. Емертон је сматрао да се Пнз. *лако креће од једног до другог штермина* и да одаје утисак да не постоји оштра разлика међу различитим врстама левита (и стога *свештеници левити* означава све левите који су, истовремено, и свештеници). J. A. Emerton, 133; J. G. McConville, 137

⁵¹ Рајт и Маконвил су сматрали да разликовање *свештеника* и *левита* у Пнз слична разликовању у Р тј. да су *свештеници левити* једноставно *левити*, храмов-

б) израз *свештеници левити* потврђује да нису сви свештеници били левити (односно да је свештенички ред укључивао и појединце не-левитског порекла),

в) израз *свештеници левити* потврђује да нису сви левити били (пуноправни) свештеници,

г) израз *свештеници левити* сугерише постојање извесног међуреда.

а) Израз *свештеници левити* нема нарочито значење и треба га изједначити са редом левита или са редом свештеника. Чини се да Пнз. 10, 9 и 18, 1–8 подржавају прву могућност те да се у 18, 2 „употребава саму левитску терминологију и препознаје законско разликовање између вишег и нижег свештенства“.⁵² Било је, међутим, научника који су сматрали да управо ови стихови указују на поистовећивање термина *свештеници левити* са целином *Левијевој племена*.⁵³ Међу њима се истакао Маконвил који је наводио постојање *фундаменталној разлоја* за посматрање и истицање целине *Левијевог племена* у Пнз. Братство Израилља и јединство народа, које се према схватању Хулста најснажније

на послуга. Маконвил примећује да се у Пнз. 27, 9–14 *свештеници левити* јављају као нарочита група задужена да привуче пажњу израиљских племена на упозорење које дају *сви левити* (Пнз. 27, 15–26), али истиче да ИНав. 8, 33 не подржава закључак да су *левити свештеници* засебна категорија одвојена од осталих левита и закључује да *имао случај, два израза којим се означава иста ствар* (уп. Пнз. 31, 9.25). Он сматра да се овај израз може применити и на свештенике, те да Пнз. не познаје разлику између вишег и нижег свештенства иако је свештенство повезивано са Ароном и његовим синовима (Пнз. 10, 8), док се цело *Левијево племе* сматрало одвојеним за службу Јахвеу (Пнз. 10, 6). G. E. Wright, VT 4 (1954): *The Levites in Deuteronomy*, 327.330; J. A. Thompson, *Deuteronomy* (London, 1974), 265.

⁵² Milgrom, *Cult and Conscience* (Leiden 1976), 11.

⁵³ Маконвил сматра да Пнз. 18, 1–8 *представља референцу о целини Левијевој племена у контексту његовој наслеђа у Израилју* без претензија да се несвештенички левити изједначе са свештеницима (или да се повуче јасна разлика међу њима). *Левитски свештеници* т.ј. цело племе *Левијево* нема дела у наслеђу Израилља и живи од дарова олтара и свештених прихода. Фраза *свештеници левити*, стога, једноставно сугерише да свештенство припада *Левијевом племену* (уп. Бр. 18, 1–7 и ИНав. 18, 7 где уместо израза *свештеник левити* стоји једноставно *свештеник*). У Пнз. 18, 6–8 термин *левити* означава члана *Левијевог племена*, без обзира на статус у њему. То не значи изједначавање *свештеника* и *левита* (јер би у том случају било неопходно да се у ст 1 нађе термин *свештеници* или *свештеници левити*). Маконвил је одбацивао схватање да наведени стихови рефлектују централистичке тенденције из времена цара Јосије тврдећи да текст говори о *могућности* повременог доласка левита на службу у централно светиште. Учесталост реализације ове могућности повезана је са географским пореклом левита. J. G. McConville, 137–140. За опширнију расправу види: J. A. Emerton, 132; G. E. Wright, *The Levites in Deuteronomy*, 328.

показује у подручју култа, полазна је тачка за одређивање става Пнз. према званичницима култа. Пнз. не теже да разликују редове унутар клира, смањујући разлике између клира као таквог и обичних Израјљаца.⁵⁴ Маконвил закључује да „начело јединства само по себи није доказ да Пнз. изостављају познате разлике унутар свештенства... обзиром на то да имамо разлог да верујемо да су такве разлике познате... Ако аутор Пнз. тежи да сузбије све разлике у редовима Израјља и нарочито разлику између свештенства и остатка народа, разлика између нижег и вишег клира постаје ирелевантна. Уколико би се дозволило њено јављање у смислу активног извршења то би било насупрот уједињујућег начела. Прихватајући да се разлика између свештеника и Левита не јавља у Пнз. на начин на који се то чини у Р, сугеришемо да разлог за то није увек потребно тражити у промени историјских околности, већ у богословским нагласцима који су напред показани.“⁵⁵

б/в) Израз *свештѣници левитѣи* потврђује да је свештенички ред укључивао и појединце нелевитског порекла и/или да нису сви левити били (пуноправни) свештеници. Иако су ова тврђења неоспорна, она битније не утичу на разумевање формуле коју истражујемо. У Изл.—ИНав. се јасно потврђује постојање неизрајљског свештенства (нпр. Јотор), као и царског свештенства свег Израјља. Формулација *свештѣници левитѣи*, међутим, увек се користи у контексту Левијевог племена. Постојање нелевитског и неизрајљског свештенства не помаже нам у одређењу ове формулације. Потребно је, стога, да размотримо и последњу могућност:

г) израз *свештѣници-левитѣи* сугерише постојање извесног међуредга који је унутар левитског свештенства заузимао позицију између свештеника и левита. У дефтеронистичком предању овај термин се примењује на део левита који носи ковчег савеза (Пнз. 31, 9; ИНав. 3, 3.6.8.13.14–17), односно Катовој породици левита која је била најближа аронитима и тиме најближа пуноправном свештенству. Истој групи је било поверена и учитељска служба (Пнз. 17, 18; 24, 8; 27, 9). У ИНав.

⁵⁴ A. C. Welch, *The Religion of Israel under the Kingdom* (Edinburgh, 1912), 198; R. Abba, *FT 27 1977: Priests and Levites in Deuteronomy*, 257–267.

⁵⁵ Маконвил указује да запостављање диференцијације у Левијевом племену (каква се истиче у Р) не значи да је та подела била непозната у Д. Дефтерониста је имао богословски разлог због којег ту поделу није нагласио (уп. ИНав. 21 уп. ИНав. 13, 14; 14, 3; 18, 7). У наведеним стиховима се цело Левијево племе препознаје као *Јахвеово свештѣнство* (ИНав. 18, 7), али се јасно истиче посебност катовске лозе и аронитске породице. J. G. McConville, 140–142.149; J. A. Emerton, 132; J. Gray, 161.

они се понекад називају једноставно *свештеници* (ИНав. 4, 3.9.10–11.15–18; 6, 4.6–9.11–13.16). Маконвил је сматрао да то потврђује да су они били пуноправни свештеници или да су се временом изборили за такав статус (становиште блиско ставовима Кодија и Нилсена).

Значајно је приметити да библијски писац сведочи о *пирамидалном обрасцу* по којем је било установљено левитско свештенство: цело Левијево племе је било *свештенство Јахвеово*, али су само припадници једне породице сматрани пуноправним свештеницима међу којима је нарочиту улогу имао *свештенички старешина*. Лако је замислити слику свештеничке пирамиде у којој три Аронова сина обављају дужност старешина над три левитска клана, док старешинство над њима обавља најстарији син Аронов припремајући се за дужност првосвештеника. Овакву правилну пирамидалну структуру, делом је нарушио догађај из Лев. 10, односно погибија двојице синова Аронових. Итамар, млађи од преосталих Аронових синова, преузима управу над два левитска клана, а првородни Елеазар над једним, и то *кашовским* – кланом који је непосредно повезан са Ковчегом савеза и другим свештеним предметима.

Поставља се питање да ли су Арон, Елеазар и Итамар могли да испуне све што се од свештеника очекивало?⁵⁶ Уколико би им је требало помоћ, вероватно да су је пружали левити, и то пре свега Катовци, који су називани *левијим свештеницима*. Такве околности су могле да буду база стварања међуреда који је је тежио остварењу свог статуса на рангу пуноправног свештенства. Сведочанство о таквом процесу могуће је препознати и у *Корејевој побуни*.

3.2. Корејева побуна – левитско-катовска револуција?

Сав Израил је имао статус *корпоративне царске свештенике* (Изл. 19, 4–6) унутар кога је као репрезент узето Левијево племе да буде *свештенство Јахвеово*, које је у пуном смислу реализовано кроз аронитску лозу. Да ли је овакав комплексан модел могао да буде база потенцијалног неспоразума, напетости па и сукоба додатно подстакнутог могућношћу да се овакво устројство стави у функцију левитско-аронитског елитизма?⁵⁷ Да ли се Корејева побуна може сагледати као радикални резултат потенцијалних не-

⁵⁶ Било је потребно реализовати комплексан систем свакодневних жртава, жртава за нарочите потребе народа, лична приношења Израиљаца и различите друге службе које су спадале по њихову јурисдикцију.

⁵⁷ Martin McNamara, *Targum and Testament: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible – A Light on the New Testament* (Shannon: Irish University Press, 1972), 155.

доречености?⁵⁸ Опис побуне (Бр. 16, 1–35) је прва од три нарације које су обликоване као потврда законитости аронитског свештенства. Друга епизода сведочи о немирима у јеврејском логору (Бр. 17, 1–15) и истиче Аронову посредничку улогу (Бр. 17, 13). Трећа (Бр. 17, 16–28) потврђује Ароново првенство међу осталим израиљским старешинама (што можда сугерише на смиривање узаврелих страсти). Статус се, при томе, одређује у односу на централно светиште. Тиме се додатно подцртавају свештенички прерогативи аронита.⁵⁹ Нарација почиње употребом глагола *иобуниши се* (Бр. 16, 1) који можда означава и *устанак против законитих свештеничких власта* у циљу остварења пуноправног свештенства левита (види Бр. 16, 8–10 [9] уп. Изл. 29, 9; Јзд. 2, 62; Нем. 7, 64).⁶⁰ Текст открива да су Мојсије и Арон били оптужени за ароганцију.⁶¹ Оптужба је представљала борбу за полагање права на свештенство (Бр. 16, 10). Кореју су се придружили и други Израиљци нелевитског порекла који су тежили да у духу савеза и идеје коришћења свештенства

⁵⁸ Перикоп о Корејевој побуни вероватно је настала на основу старијег предлошка. Истакнуто је питање светости и правилног приступања Јахвеу, перикоп која следи говори о *кадионицама* (Бр. 17, 6–15) и повезује се са причом о Ароновим синовима (Лев. 10, 1–7). Приповест о *Ароновој илацији* још једном Јахвеов избор Арона који је приказан као репрезент и праотац свештенства, а не као носилац специфичног капацитета као *свештеничког старешине* (Бр. 17, 5). Приповест, као и она о Ароновим синовима служи да опомене против узурпирања свештеничких права и да афирмише свештеничко-левитску јерархију познату из свештеничког предања (Р).

⁵⁹ George Buchanan Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1903), 186–196; Baruch A. Levine, *Numbers 1–20* (AB, 4; New York: Doubleday, 1993), 400–402.

⁶⁰ Кореј, левит, био је у савезу са извесним припадницима Рувимовог племена и још 250 вођа заједнице (16, 1–2). Према једном схватању ова побуна је представљала покушај свргавања Мојсија и Арона и успијања на његово место. Према другом, радило се о туђењу на опште недаће живота у пустињи које су задесиле заједницу, а за које су били одговорни они коју су заједницу водили. Могуће је да је сама перикоп састављена из два различита предања, од којих је једно говорило у устанку рувимовских старешина (који су износили опште жалбе), а друго је преносило левитску побуну узроковану ограничавањем свештеничких прерогатива. John Artur Davies, 190, 191; Jacob Liver, *Studies in the Bible* (ed. Chaim Rabin): *Korah, Dathan and Abiram* (Jerusalem: Magnes Press, 1961), 189–217.; Johannes Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, 2 vol (London: Oxford University, 1930), 283–286; Greta Hort, *AusBR 1* (1959): *The Death of Qorah*, 2–26; Jonathan Magonet, *JSOT 24* (1982): *The Korah Rebellion*, 3–25; Timothy R. Ashley, *NICOT: The Book of Numbers* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 298–321.

⁶¹ Редактор вештом иронијом показује да су побуњеници оптуживали Мојсија и Арона за ароганцију која је заправо карактерисала саме побуњенике (Бр 16:3.7.10.40), док су Мојсије и Арон заправо понизни молитељи за добробит Израиља (16, 4.22). John Artur Davies, 190.193.195; Jacob Milgrom, *JQR 69* (1978): *Priestly Terminology and the Political and Social Structures of Pre-monarchic Israel*, 65–81.

свеї Израиља и сами остваре право пуноправног свештенства. На тај начин Корејева побуна је добила обимнији карактер *iprodeмо-краишскої* типа, иако је Кореј, као син Исааров, **сина Каишової, сина Левијевої**, имао уже *iproаристокраишке* тежње (у смислу левитско-свештеничке аристократије).⁶²

Значајно је приметити да у каснијем периоду припадници Катове левитске лозе (=левиџи свешџеници) заузимају значајно место у храмовно-дворској администрацији цара Давида. Иако они нису изједначени са аронитско-садокитским свештенством, издвајају се од осталих левита и имају старешинство над њима, нарочито уколико су своје генеалогско порекло повезивали са Мојсијем (1 Дн. 15, 15.22.24.26; 23, 6.14.17–19; 24, 620.22; 26, 22–26.29–32). Штавише, нарочито место унутар угледних редова *левиџа-музичара* и *левиџа враишара* заузимали су синови Корејеви (нпр. 1 Дн. 9, 17). Ово је сведочанство да Корејева побуна јесте била уџушена, али да су њени ефекти били далекосежнији него што се да закључити на основу Бр. 31. Катовци (*левиџи свешџеници*) нису стекли право пуноправног свештенства, али су заузели повлашћено место међу левитима. Можда су чак образовали и нарочити међуред *левиџа свешџеника*. Своју позицију су вероватно ојачали у периоду између освајања Ханана и успостављања монархије, јер је сад уз једно централно светиште (које је било тамо где је био и савезни ковчег) постојао низ значајних светилишта и велики број локалних кулtnих места. Тешко је замислити да су при свим овим кулtnим средиштима функцију свештеника, чак и у смислу култа, могли вршити аронити. Јасно је да су левити сматрани одговарајућом заменом, нарочито уколико су припадали катовској лози и уколико су имали мојсијевско порекло (левити свештеници, Суд. 17–18 [18, 3.11–29.30–31]). Монархистичком централизацијом култа уздиже се средишње (јерусалимско) светилиште и тамошња садокитска свештеничка породица. Постепена рустификација локалних светилишта није ишла на руку левитском и *левиџско свешџеничком* реду, али су ови други надомештење добили значајном улогом у државној и дворској администрацији цара Давида (уп. 1 Дн. 24, 6; 26, 32).⁶³

⁶² Cyril Eastwood, *The Royal Priesthood of the Faithful: An Investigation of the Doctrine from Biblical Times to the Reformation* (London: Epworth Press, 1963), 18.

⁶³ T. Polk, SBT 9 (1979): *The Levites in the Davidic-Solomonic Empire*, 3–22; Adam Welch, *The Work of the Chronicler: The Chronicler and the Levites* (London: Oxford University Press, 1939), 55–80; T. N. D. Mettinger, CBOTS 5: *Solomonic State Officials: A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy* (Lund: Gleerup, 1971); G. E. Wright, EI 8 (1967): *The Provinces of Solomon*, 58–68.

Библиографија

Abba, R. (1977), „Priests and Levites in Deuteronomy“ y *Vetus Testamentum*, XVII/1.

Achtemeier, P. J. (1985), Harper & Row, P., *Harper's Bible dictionary*, San Francisco: Harper & Row – Society of Biblical Literature, el. ed.

Ashley, T. R. (1993), *The Book of Numbers* (New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids: Eerdmans.

Budd, P. J. (1995), *Numbers* (Word Biblical Commentary: Volume 5), Dallas, Texas: Word Books, Publisher, el. ed.

Cody, A. (1969), *A History of Old Testament Priesthood*, Rome: Pontifical Biblical Institute.

Davies, J. A. (2004), *Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6* (JSOT Supplement 395), London&New York: T&T Clark International.

Davies, J. A. (2004), *A Royal Priesthood* (JSOT Supplement 395), London&New York: T&T Clark International.

Easton, M. (1996), *Easton's Bible dictionary*, Inc.: Oak Harbor, WA, el. ed.

Eastwood, C. (1963), *The Royal Priesthood of the Faithful: An Investigation of the Doctrine from Biblical Times to the Reformation*, London: Epworth Press.

Elwell, W. A. (1997 [1996]), *Evangelical dictionary of biblical theology*, Baker Book House: Grand Rapids, el. ed.

Elwell, W. A. и Comfort, P. W. (2001), *Tyndale Bible dictionary*, Wheaton, Ill: Tyndale House Publishers, el. ed.

Freedman, D. N. (1996), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday: New York, el. ed.

Glazier-McDonald, B. (1987), *Malachi – The Divine Messenger* (SBLDS, 98), Atlanta: Scholars Press.

Grabbe, L. L. (2003), „The Priests in Leviticus – is the Medium the Message?“, Rolf Rendtorff, Robert A. Kugler, *The Book of Leviticus – Composition Reception*, Leiden: Brill.

Gray, G. B. (1903), *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC), Edinburgh: T. & T. Clark.

Gray, J. (1986), *Joshua, Judges and Ruth* (NCB), Grand Rapids, Mich.: Eerdmans; London: Marshall, Morgan and Scott.

Hort, G. (1959), „The Death of Qorah“, *Australian Biblical Review*, 7.

Kaufmann, Y. (1972), *The Religion of Israel, translated and abridged by Moshe Greenberg*, New York: Schocken.

Kugler, R. A. (1996), *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, Atlanta: Scholars Press.

Levine, B. A. (1993), *Numbers 1–20: A New Translation* (Anchor Bible Series, Vol. 4A), New York: Doubleday.

- Liver, J. (1961), „Korah, Dathan and Abiram“, у Chaim Rabin (yp.), *Studies in the Bible*, Jerusalem: Magnes Press.
- Magonet, J. (1982), „The Korah Rebellion“, *Journal for the Study of the Old Testament (JSOT)*, 24.
- Martin, J. D. (1975), *The Book of Judges* (CBC), Cambridge: Cambridge University Press.
- McConville, J. G. (1986), *Law and Theology in Deuteronomy* (JSOT Supp 33), Sheffield: JSOT Press Department of Biblical Studies, The University of Sheffield.
- McNamara, M. (1972), *Targum and Testament: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible — A Light on the New Testament*, Shannon: Irish University Press.
- Mettinger, T. N. D. (1971), *Solomonic State Officials: A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy* (CBOTS 5), Lund: Gleerup.
- Milgrom, J. (1976), *Cult and Conscience*, Leiden: E. J. Brill.
- Milgrom, J. (1978), „Priestly Terminology and the Political and Social Structures of Pre-monarchic Israel“, *Jewish Quarterly Review (JQR)*, 69.
- De Moor, J. C. (1990), *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism* (BETL, 91), Leuven: Leuven University Press.
- Moore, G. F. (1895), *Judges* (ICC), Edinburgh: T. & T. Clark.
- Niditch, S. (1995), *War in the Hebrew Bible*, Oxford: Oxford University Press.
- Noth, M. ([1968] 1980), *Numbers*, London: SCM Press.
- O'Brien, J. M. (1990), *Priest and Levite in Malachi* (SBLDS, 121), Atlanta: Scholars Press.
- Pedersen, J. (1930), *Israel, its Life and Culture*, 2 vol., London: Oxford University.
- Phillips, A. (1973), *Deuteronomy* (CBC), Cambridge: Cambridge University Press.
- Polk, T. (1979), „The Levites in the Davidic-Solomonic Empire“ у SBT 9
- Rooke, D. W. (2000), *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, W. (1997), *Smith's Bible dictionary*, Nashville: Thomas Nelson, el. ed.
- Snaith, N. H. (1967), *Leviticus and Numbers, Century Bible New Edition*, London: Thomas Nelson.
- J. A. Thompson, *Deuteronomy* (London, 1974)
- Walker, D. A. (1900), „The Levitical Priesthood: A Study in Social Development“ у *Journal of Biblical Literature (JBL)*, Vol. 19, No. 2.
- Welch, A. C. (1912), *The Religion of Israel under the Kingdom*, Edinburgh.
- Welch, A. C. (1939), *The Work of the Chronicler: The Chronicler and the Levites*, London: Oxford University Press.

Wellhausen, J. (1885), *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Edinburgh.

Wright, G. E. (1954), „The Levites in Deuteronomy“ y *Vetus Testamentum* (VT), 4.

Wright, G. E. (1967), „The Provinces of Solomon“, *EI* 8.

Yarden, L. (1975), „Aaron, Bethel and the Priestly Menorah“, *Journal of Jewish Studies* (JJS), 26.

Примљено: 28. 3. 2013.

Одобрено: 12. 4. 2013.

LEVITICAL PRIESTHOOD FROM EXODUS TO JOSHUA — ORDERS AND PRACTICE —

Jovan Blagojević

The Biblical Cultural Centre, Belgrade

Summary: The author discusses the Levitical priesthood from Exodus to Joshua. He first reflects on the Wellhausen's reconstruction of the Levitical priesthood, its perception, variation and criticism. In his review of the Biblical references, the author points to the Levitical priesthood orders such as Levites, priests and the oldest priest and their role in social life and in cult practice. The cult practice was the distinctive feature of the Levites and it was crucial for their segregation in the Israel tribes, as well as for the internal segmentation within the Levitical priesthood. The author investigates the problem of the real (historical) existence of the various Levitical priesthood orders and he shows that it was viable and probably more complex than one could guess because it included the subgroup of the order: „Levite—priests“.

Key words: Levi, Koath, Moses, Aaron, Eleazer, Phineas, Korah, Wellhausen, priest's orders, Levites, priests, Eldest priest, Levite-priests, subgroup of the order, priest's practice.

НАСТАНАК СЕПТУАГИНТЕ

Борис Фајфрић*
Епархија сремска,
Шид

Апстракт: *Септуагинта је грчки превод Светога Писма који је настао у време Птоломеја II Филаделфа, а на захтев Јевреја из Александрије. Главни разлог настанка је био такав што су Јевреји у Египћу заборавили арамејски језик, због чега нису могли разумети речи Закона који је у синагогама тумачен на арамејском. Извор који говори о Септуагинти јесте Аристеево писмо, које је литерарна фикција, чији циљ је био да се грчки превод прихвати као званичан и докаже да је веран оригиналу. Већи део научника сумња у веродостојност Аристеевог писма и сви се слажу да је прво преведен Пентатеух, а касније остале књиге.*

Кључне речи: *Септуагинта, превод, учењаци, Аристее, писмо, Филаделф.*

Под утицајем јелинизма, Јевреји су се прилагођавали грчком начину живота. Све већи број њих је у дијаспори говорио грчким језиком,¹ а заборављао арамејски. То је представљао проблем за јеврејски народ, јер нису могли разумети речи Петокњижја, које је у синагогама² тумачено на арамејском језику. Све је био мањи број оних који су знали арамејски језик, а све већи број оних који су говорили грчки. Зато се појавила потреба да се у дијаспори Свето Писмо преведе на грчки језик.

* danig@eunet.rs.

¹ Није био у питању чист грчки језик, него тзв. *κοινή* дијалекат, који је у ствари био упрошћен антички дијалекат, помешан са оријенталним и грчким језиком. Сви Јевреји су се тада трудили да говоре грчким језиком, сматрајући за варваре оне који нису познавали тај језик.

² Синагоге су куће за молитву које су настале у дијаспори. Постоје неке претпоставке да су настале током вавилонског ропства, али оне нису доказане. Касније ће се проширити по Палестини, па се може добити утисак да су тамо и настале.

Извори

Главни извор о настанку LXX јесте Аристетево писмо. Поред њега, о преводу нам говоре Талмуд и Тосефта, затим јеврејски писци Јосиф Флавије, Аристокл и Филон Александријски. Они излажу неке додатке којих нема у писму, као и мишљења, али се углавном придржавају главног извора.

Аристетево писмо – предање

По Аристетевом писму, грчки превод је настао током владавине египатског краља Птолемеја II Филадельфа. Он је донео наређење да се напишу све књиге из краљевске библиотеке. Попис је тада извршио библиотекар Деметрије из Фалерона, који је сазнао да фали јеврејски Закон: „У моме присуству, краљ га је упитао: ‘Колико хиљада књига има у библиотеци?’, а он му је одговорио: ‘Преко двеста хиљада, краљу. Побринућу се да у скорије време допуним тај број до петсто хиљада. Обавештен сам такође да је јеврејски Закон вредан тога да буде преписан и да се нађе у твојој библиотеци.’ ‘Шта те спречава да то урадиш?’, упита га краљ. ‘Све ти стоји на располагању за остварење тог циља.’ Деметрије му одговори: ‘Ти списи захтевају превод будући да се житељи Јудеје користе посебним словима (као што се Египћани служе својим симболима уместо слова), а уз то имају и свој посебан језик. Често се сматра да је то сиријски, али то није тачно. У питању је сасвим други језик.’ Пошто је о свему био обавештен, краљ заповеди да се напише писмо првосвештенику Јевреја како би се споменута намера спровела у дело.“³

Када је донета одлука да се позову учењаци из Палестине како би превели Пентатеух, један од краљевих пријатеља по имену Аристетеј је предложио Филадельфу да се ослободе заробљени Јевреји у Египту, као нека врста захвалности према Јерусалиму. Аристетеј се и раније залагао за слободу оних који су доспели у затвор за време владавине Филадельфовог оца, Птолемеја I Лагоса. Птолемеј II Филадельф је прихватио предлог свога пријатеља и издао указ којим се ослобађају заробљеништва сви Јевреји у Египту.⁴

Након донесеног указа, краљ Филадельф је наложио библиотекару Деметрију да опише своју замисао о преводу Закона, што је овај и учинио. После тога је Птолемеј II Филадельф послао посланицу јерусалимском првосвештенику Елеазару, у којој се каже:

³ „Аристетево писмо Филократу“, у *Богословље* 2, ПБФ, Београд 2008, погл. 10–11, 14.

⁴ *Ист.*, погл. 12–27, 14.

„У намери да укажем наклоност и њима и свим другим Јеврејима у свету, као и њиховим будућим поколењима, одлучио сам да се ваш Закон преведе са јеврејског, који се говори међу вама, на грчки језик, како би и он нашао место у мојој библиотеци, заједно са осталим краљевским књигама. Стога ћеш поступити исправно и сагласно мојој намери ако међу својим људима одабереш оне који су узорним животом дочекали старост, а који су упућени у Закон и способни су да га преведу, из сваког племена по шесторицу, како би се дошло до сагласности већине, јер то разматрање се тиче веома важних ствари. Верујем да ћу, извршивши то дело. Стећи велику славу. С тим циљем, послао сам Андреја, заповедника своје телесне гарде, и Аристеја, које високо ценим, да се договоре с тобом.“⁵ Уз посланицу, Птоlemeј је послао педесет таланата злата за израду светих сасуда, огроман број драгог камења и стотину таланата за Храм.⁶

Првосвештеник Елеазар је прихватио понуду египатског краља, пославши му писмо које садржи објашњење јеврејског Закона. Елеазар је под јаким обезбеђењем послао 72 учењака у Египат, из сваког израиљског племена њих по шест. Краљ Птоlemeј II Филадельф их је дочекао са великом почашћу и весељем, прогласивши тај дан празником. Након три дана од доласка 72 преводилаца, краљ их је пребацио на једно острво.⁷

Аристеј у своме писму не спомиње о којем се острву ради, него каже само да је краљ повео преводиоце „преко морског насипа дугог седам стадија од острва.“⁸ Претпоставља се да су 72 учењака пребачени на острво Фарос⁹ поред Александрије.¹⁰ Они су се налазили у подножју светионика високог 180 метара, који је саградио Птоlemeј II као сигнал за бродове, а који се данас убраја међу седам светских чуда.¹¹

Преводиоци су засебно били смештени по кућама, како би појединачно преводили. На крају дана би се састајали и упоређивали преводе, док је библиотекар Деметрије записивао све што је било

⁵ *Исџо*, погл. 38–39, 17.

⁶ *Исџо*, погл. 33, 16.

⁷ *Исџо*, погл. 172–181, 20–21.

⁸ *Исџо*, погл. 301, 21.

⁹ О овоме говори Јустин Философ у своме спису „Савет Јелинима“, *Сабрана дела*, Хришћанска мисао, Београд – Ваљево – Србиње, 2002, погл. 13, 254.

¹⁰ B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas and the Question of Septuagint Originis Redux*, прегледано 15. 11. 2011. на <http://blog.lib.umn.edu/cnes/news/Wright-Aristeas%20and%20Septuagint%20Origins.pdf>, 6.

¹¹ В. Келер, *Библија је у њраву*, Крагујевац 2008, 306–307.

идентично. Према преводиоцима су се опходили са највећом пажњом и почашћу, као према краљевима.¹²

После 72 дана напорног рада, превод је коначно био завршен. Краљ Птолемеј II Филадельф је скупио све Јевреје и свечано објавио завршетак превода Торе на грчки језик. Због оваквог подухвата, преводиоци су задобили велико поштовање код јеврејског народа и краља Филадельфа. Сличне почести је добио и Деметрије, због свог труда што је обезбедио добре услове рада учењацима из Јерусалима. Библиотекар је, после свечаног завршетка превода, преписао грчки превод Торе за краљевску библиотеку.¹³ Превод Светог Писма на грчки језик је касније постао познат као Септуагинта или превод Седамдесеторице (LXX), који је добио назив по броју преводилаца. Иако је било седамдесет два учењака, временом је број заокружен на седамдесет, па је тако и настао назив.¹⁴

Време настанка писма

Не може се са тачношћу утврдити датум настанка Аристеевог писма. Теорије о његовом пореклу се међусобно разликују. По садржини писма, оно је написано за време владавине Птолемеја II Филадельфа. Међутим, постоје поједини аспекти који противрече оваквој тврдњи. Једна од њих је та да писац пар пута заборавља да је савременик Филадельфа. Такође прави неколико историјских грешака, као што је личност библиотекара Деметрија. У писму се наводи да је он био библиотекар краљевске библиотеке током владавине Птолемеја II Филадельфа. Истина је да је Деметрије био библиотекар, али не за време владавине Филадельфа. Он се бринуо за краљевску библиотеку током владавине Птолемеја I Лагоса, оца Филадельфовог. Када је Птолемеј II наследио свога оца, он је сменио Деметрија са места управника краљевске библиотеке јер је био на страни његовог брата Птолемеја Керауна.¹⁵ Он ће касније умрети под сумњивим околностима, а разлог његове смрти ће наводно бити ујед змије. Постоји могућност да је краљ наредио Деметријево убиство, јер је био умешан у интриге његовог оца око доделе власти.¹⁶

¹² Аристеево писмо Филократу, погл. 301–304, 21–22.

¹³ Исто, погл. 308–309, 22.

¹⁴ Е. Лозе, *Свети Новој Завести*, Београд 1986, 83.

¹⁵ Т. Д. Радовановић, *Историја превода Старој Завести*, Београд 1929, 8–9; М. Вешовић – Н. Путник, „Увод у Аристеево писмо Филократу“, у *Богословље* 2, ПБФ, Београд 2008, 8; F. N. Jones, *The Septuagint: a Critical Analysis*, The Woodlands – Texas 2000, 6–7.

¹⁶ A. Wasserstein and D. J. Wasserstein, *The Legend of Septuagint from Classical to Antiquity Today*, Cambridge University Press 2006, 23–24.

Постоје различити датуми настанка писма међу научницима. Тако, Абрахам и Давид Васерштајн (Abraham & David Wasserstein),¹⁷ као и Марфи (C. L. Murphy) верују да је писмо написано око 200. године пре Христа.¹⁸ Са друге стране, Хадас (Moses Hadas) верује да је оно настало 150 година после, тачније 130. године пре Христа.¹⁹ Маркос (Natalio Fernandez Marcos) истиче да је легенда о настанку Септуагинте настала у периоду од краја 3. века пре Христа до 2. века после Христа. Пошто се у писму описује човекољубље краља и његово упозорење онима који вређају власт, затим опис јеврејског култа, веза између јеврејских заједница у Александрији и Јерусалиму, постоји могућност да је писмо настало између 128. и 127. године пре Христа.²⁰ Свит (H. B. Swete) претпоставља да је оно могло бити написано педесет година после смрти Филаделфа.²¹

Значај писма

Јевреји и хришћани су Аристеево писмо дуго сматрали за аутентични извор настанка Септуагинте. Посебан значај је имало за јеврејски народ, јер су у Аристеевом писму видели понављање догађаја из књиге Изласка. Као што је горе напоменуто, краљ Птоломеј II Филаделф је ослободио Јевреје из заточеништва у Египту и уз то им још подарио превод Пентатеуха на грчки језик. Писац Аристеевог писма је трансформисао библијску причу о њиховом ослобођењу из египатског ропства од стране Мојсија и добијању Закона на Синају у једну нову форму.²² Тако је Септуагинта постала нови закон написан на грчком језику, а острво Фарос други Синај.²³

Документ који говори о настанку LXX је псевдографско писмо. Као све у антици, тако и Аристеево писмо представља литерарну фикцију која покрива расправу са неколико предмета доказа о прошлости и која садржи уређивање живота јеврејског народа. Њихов живот у дијаспори, тј. у Александрији ће се претворити у

¹⁷ *Ibid.*, 20.

¹⁸ C. L. Murphy, *Examining The Septuagint: an Exploration of the Greek Old Testament's Unique and Lasting Impact on the New Testament*, Lynchburg – Virginia 2007, 10; Wasserstein – Wasserstein, *op. cit.*, 20.

¹⁹ Вешовић – Путник, *нав. дело*, 9.

²⁰ N. F. Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, BRILL: Leiden – Boston – Köln 2000, 41.

²¹ H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek Additional Notes*, Grand Rapids – MI, 2001, 22.

²² N. Hacham, „The letter of Aristeas: a new Exodus story“, у *Journal for the Study of Judaism* 36.1, Leiden 2005, 1–19.

²³ Wright, *op. cit.*, 22.

једну врсту пропаганде против јелинистичког света. Сличну сврху ће имати и Аристеево писмо.²⁴

Веродостојност писма

Веровање у веродостојност писма је трајало све до 1522. године. Иако је у његову аутентичност међу првима посумњао Блажени Јероним, први који је научно доказао да је оно нетачно био је шпанец Луис Вивес²⁵ а одмах за њим и Ришар Симон.²⁶ У његову аутентичност је 1606. године посумњао Јустус Скалигер, а нешто касније ће и Хамфри Ходи.²⁷ Временом ће све већи број научника обарати историчност Аристеевог писма, док ће бити све мање оних који нису сумњали у његову аутентичност. У новије доба у аутентичност писма нису посумњала два научника: атински професор Константин Икономос и Енглец Гринфилд.²⁸

Разлози за сумњу у веродостојност Аристеевог писма су многобројни. На неколико места се може видети да писац пар пута заборава да је многобожац. По садржини писма се може закључити да писац није био Грк, како је себе представљао, него египатски Јеврејин који је био добро упознат са животом Јевреја у Александрији. Он је желео да прида своме писму велику важност, а то се може видети по похвалама јеврејског народа, његове религије и Закона, по детаљном опису Јудеје, Јерусалима, Храма, богослужења и одежди. Такође је био и добар познавалац грчке философије.²⁹ Није био дворјанин у двору краља Птолемеја Филадельфа, као што у писму тврди. Због тога се он не може сматрати првим сведоком порекла Септуагинте што се дуго мислило.³⁰ Пошто се представљао као многобожац, а не као Јеврејин, претпоставља се да је аутор тиме желео да своју причу учини што убедљивијом.³¹

Сумњу представља и спомен једне поморске битке у којој је Птолемеј II Филадельф поразио Антигона Гоната. Историја о овој бици, у којој је Филадельф изашао као победник, ништа не зна.³² Међутим, Бикерман (Elias Bickerman) истиче да постоје неки извори

²⁴ Marcos, *op. cit.*, 36–37.

²⁵ *Ibid.*, 39.

²⁶ Д. Милин, *Увод у Свето Писмо Старој Завети*, Београд 1991, 89.

²⁷ Marcos, *op. cit.*, 39.

²⁸ Радовановић, *нав. дело*, 7.

²⁹ Вешовић – Путник, *нав. дело*, 7; Wasserstein – Wasserstein, *op. cit.*, 2; Swete, *op. cit.*, 22.

³⁰ Jones, *op. cit.*, 6–7.

³¹ Wasserstein – Wasserstein, *op. cit.*, 23.

³² Радовановић, *op. cit.*, 8.

који потврђују њену историчност, само што је победник био Антигон, а не Птоlemeј II, што опет није сигурно.³³ Џоунс (F. N. Jones) сматра да је писац мислио на победу у Андросу која се догодила 245. године пре Христа.³⁴

Постоје још многи разлози који противрече веродостојности Аристеевог писма. Примери су ослобођење 120.000 Јевреја, седмобраки поклон незнабожачког краља пред Законом, многобројни поклони и друго.³⁵ Међутим, постоји могућност да су Јевреји заиста били ослобођени из египатског ропства. Треба имати у виду да се један број њих, неколико деценија после смрти Александра Македонског, борио на страни Селеукида против Птоlemeја. Када су Птоlemeји победили, око хиљаду њих је доспело у заробљеништво. Вероватно је Птоlemeј II Филадельф ослободио Јевреје из заробљеништва, али не онолико колико се наводи у Аристеевом писму.³⁶

Број преводилаца је такође упитан. Није сигурно да ли је заиста било 72 учењака, као што се спомиње у Аристеевом писму. Јеврејски извори, као што су Талмуд и Тосефта, излажу да је број преводилаца био између пет, седамдесет и седамдесет два.³⁷ Податак да је на грчком преводу радило 72 учењака је литерарна фикција. Маркос сматра да је тај број настао тако што су узета по два човека из свих 12 племена или он упућује на 70 старца који су били код Синаја када је Мојсије примио Закон. Он може и да представља чланове Синедриона. Вероватно је аутор тиме желео да, преко нетачног историјског податка о настанку Септуагинте, изложи своје позитивно мишљење о преводу Светог Писма који је настао у Александрији. Текст грчког превода ће касније, кроз дискусију и поређење, бити обновљен и трансформисан у изворни текст од стране филолога.³⁸

Због многобројних противречности у Аристеевом писму велики број научника сумња у његову веродостојност. Тако они верују да је сврха писма била да се велича јеврејски народ, Јерусалимски храм, Тора и њихови обреди.³⁹ Многи научници Аристеево писмо виде као мит, чији је циљ био да обезбеди оправдано поштовање према грчком тексту Светог Писма. Уколико је тачно да је Птоlemeј утицао на то да се преведе Библија на грчки језик, он је то

³³ Вешовић – Путник, *нав. дело*, фуснота 4, 8.

³⁴ Jones, *op. cit.*, 7.

³⁵ Радовановић, *нав. дело*, 8.

³⁶ М. Д. Куган (изд.), *Библијска оксфордска историја*, CLIO, Београд 2006, 486.

³⁷ Marcos, *op. cit.*, 45.

³⁸ *Ibid.*, 42.

³⁹ Murphy, *op. cit.*, 10.

учинио као покровитељ пројекта како би себи створио слободан приступ јеврејској заједници. Иако постоје сумње да је превод настао посредством Птолемеја, пронађени су докази у папирима Херакополиса који могу да буду у корист Аристеевог писма. Марфи (C. L. Murphy) истиче да се у Аристеевом писму може препознати језик учењака који су проучавали Хомера, што такође може да допринесе предању.⁴⁰

Иако су у писму описани измишљени догађаји, ипак оно у себи садржи извесне истине. Сигурно се зна да је Септуагинта настала у Египту, тачније у Александрији, за потребу оних Јевреја који су се служили грчким језиком.⁴¹ Како је све већи број њих говорио грчким језиком, тако је арамејски падао у заборав. Пошто је Тора по синагогама тумачена на арамејском језику, све већи број Јевреја није разумевао речи Закона. Зато се појавила потреба да се Пентатеух преведе на грчки.⁴² Како су јеврејске заједнице у дијаспори биле повезане са Јерусалимом, тако им је био омогућен слободан контакт са њиховим главним градом. Посебно су могли да ступају у везу са Јерусалимом током владавине Птолемеја јер су им била загарантована религијска права. Зато су се они у Александрији могли слободно обратити јерусалимској заједници да им пошаље учењаке који би превели Закон.⁴³ Међутим, мала је вероватноћа да су се они за то обратили лично првосвештенику јер се такав поступак тада сматрао богохулним. Код јеврејског народа су Левити били задужени за превођење Светога Писма, као и за одређивање преводаца. Тако је велика вероватноћа да су се они обратили Левитима, а не првосвештенику.⁴⁴ Такође, постоји могућност да учењаци нису били из Јерусалима, него из Александрије.⁴⁵

Јеврејски извори

Поред Аристеевог писма, настанак превода Седмдесеторице спомињу различити јеврејски извори, као и неки њихови писци. Углавном сви они препричавају писмо, са неким додацима. Иако су настали касније, ипак могу у много томе да допринесу.

⁴⁰ *Ibid.*, 12–13.

⁴¹ Jones, *op. cit.*, 5.

⁴² Swete, *op. cit.*, 1–28.

⁴³ Лозе, *нав. дело*, 83–84.

⁴⁴ Jones, *op. cit.*, 7–8.

⁴⁵ Куган, *нав. дело*, 486.

А. Талмуд и Тосефта

Талмуд и Тосефта садрже у себи исту традицију о пореклу Септуагинте, али са неким додацима, као што је: број преводилаца, број извршених промена од стране преводилаца, чињенице да је превод нетачан и спомен неког оскрнављења које има везе са политичким миром против Птолемеја. Постоје и извесна одбијања Септуагинте као превода. Тако неки описују настанак Септуагинте као тужан дан Израиља због погрешног превођења Закона и он се сматра за мрачно доба. Чак се спомињу и неки Јевреји који су одбацили превод Седамдесеторице још од тренутка његовог настанка.⁴⁶

Б. Аристобул

За њега се верује да је био сведок превођења Закона на грчки језик. Имао је везе са Птолемејем II Филаделфом коме је, наводно, био учитељ када је овај са три или четири године постао краљ. Написао је коментаре на Закон Мојсијев, који су били посвећени споменутом краљу. Такође се сматра и философом. Био је писац, чија су се дела заснивала на тумачењу Закона, користећи се алегоријском методом. Не зна се да ли је био историјска личност, измишљена и да ли се под тим именом подразумева један човек или више њих.⁴⁷

Постоје нека мишљења да је Аристобул био сведок настанка грчког превода Библије или његовог дела, који датира још пре Септуагинте. Међутим, то се са сигурношћу не може потврдити. Све што је од њега остало су сведочанства и фрагменти. За поједине се не може утврдити да ли она потичу директно од њега. Углавном, већи део њих се спомињу код хришћанских писаца као што су Климент Александријски и Јевсевије Кесаријски. Тако је пронађен један текст у којем се говори о настанку грчког превода Закона пре владавине Александра и Персијанаца. Због тога се верује да је Аристобул живео пре Аристееја и да је од њега позајмљена прича о настанку Септуагинте. Међутим, ова тврдња није тачна. Тако браћа Васерштајн (Wasserstein) истичу да је писац Аристеејевог писма творац приче о пореклу LXX, јер оно представља литерарну измишљотину, а не популарну традицију.⁴⁸

У првим вековима хришћанства, хришћани су веровали у Аристобулову причу да је грчки превод Закона настао пре владавине Птолемеја. Доказ томе јесте то што су рабини учили да је философија и остала доктрина потекла од њих и да је касније то пренето Грцима. Како би се

⁴⁶ Marcos, *op. cit.*, 44–46.

⁴⁷ Wasserstein – Wasserstein, *op. cit.*, 27–35.

⁴⁸ *Ibid.*, 28–32.

Јелини могли што боље упознати са јудаистичком доктрином, превели су Тору на грчки језик.⁴⁹ Међутим, све се ово своди на претпоставке.

В. Филон Александријски

Филон је био Јеврејин јелиниста. Водио је јеврејску заједницу у Александрији, коју је представљао као амбасадор у Риму.⁵⁰ Захваљујући своме положају, спасио је свој народ од паганског прогона у Александрији, а које је допустио прокуратор Флак.⁵¹ Иза себе је оставио велики број списа, који су већим делом сачували хришћани.⁵²

Он говори о настанку Септуагинте, слично као и Аристееј у своме писму. Међутим, он додаје неке информације, којих нема у писму. Тако, LXX описује као превод који је веран оригиналу, а првосвештеника Елеазара као краља Јудеје. Аристеејеву молбу приписује божанску инспирацију, док преводиоце сматра за пророке које упоређује са Мојсијем.⁵³

Г. Јосиф Флавије

Јосиф је потицао из палестинског јудејства, да би касније прешао у дијаспору. Желео је да Јелине добро упозна са својим народом, њиховом религијом и традицијом.⁵⁴ Познавао је Филона, али није од њега чуо причу о Септуагинти. Чак не признаје да је добио транскрипт Аристеејевог писма, него да је поседовао оригинал.⁵⁵ Он је препричао цело Аристеејево писмо, желећи тиме да свој народ прикаже као људе који су имали слободу и поштовање од стране паганских владара. Јосиф је на тај начин правдао Јевреје пред Римљанима, због разних устанака које су они подизали.

Црквени писци о Септуагинти

Већи део хришћанских писаца се придржавао Аристеејевог писма. Они га сматрају јединим и истинитим извором који говори о пореклу грчког превода Светог Писма. Неки га чак и цитирају.

⁴⁹ *Ibid.*, 32–34.

⁵⁰ *Ibid.*, 35.

⁵¹ Лозе, *нав. дело*, 86.

⁵² Wasserstein – Wasserstein, *op. cit.*, 35.

⁵³ Philo of Alexandria, „On the Life of Moses II“, *The Works of Philo*, London 1993, VI–VII, 31–44, 650–652.

⁵⁴ Лозе, *нав. дело*, 90–91.

⁵⁵ Wasserstein – Wasserstein, *op. cit.*, 45 – 46.

Јустин Философ се придржава Аристеевог писма, када говори о пореклу грчког превода. Међутим, он прави грешку око историјских чињеница. Он наводи да је египатски краљ Птоlemeј упутио изасланство Ироду, а не првосвештенику Елеазару: „Када је Птоlemeј, египатски цар, устројио библиотеку у коју ће сместити писана дела свих људи он је, обавестивши се и о поменутим пророштвима, послао изасланство Ироду који је тада владао Јудејом, са молбом да му пошаље пророчке књиге.“⁵⁶ Такође сматра да су седамдесеторица превели цело Свето Писмо и да је он по квалитету добар: „Међутим, ја се не могу сагласити са вашим учитељима који тврде да се седамдесеторица стараца за време Птоlemeја, цара египатског, погрешно превели Писмо, те се сада сами трудите да га преведете.“⁵⁷

Кирило Јерусалимски се такође придржава старог предања. Међутим, он наводи да су преводиоци поред Закона, превели и пророчке књиге: „По смрти Александра Македонског и по деоби царства његовог на четири државе: вавилонску, македонску, азијску и египатску, један од египатских царева по имену Птоlemeј Филадельф, цар веома привржен наукама, са свих страна је сабирао књиге и када је од Димитрија Фалерејског, началника библиотеке, сазнао да постоје божанска Писма Закона и Пророка он је, сматрајући превасходним делом поседовање ових књига, почео да наклоношћу или против воље владара који имају ове књиге, придобијањем њих на своју страну разним поклонима и дружењем (знао је он добро да сурова принуда, лишавањем слободе воље, може бити варљива; а све што се дарује по својој вољи, свагда је постојано), послао је Елеазару, ондашњем архијереју, богате дарове за овдашњи јерусалимски храм и од њега је измолио по шесторицу људи из сваког од дванаест колена Израиљевих.“⁵⁸ Такође, верује да су учењаци били богонадахнути Светим Духом у току превођења: „Тако се он уверио у божанственост књига и у чињеницу да оне нису дело људске мудрости и лепоте, него да је божанско Писмо благовестио Дух Свети, а превод овај да је у свему руковођен истим Духом Светим.“⁵⁹

Иринеј Лионски потврђује предање о настанку Септуагинте и да је оно настало за време Птоlemeја II Филадельфа, сина Лагоса:⁶⁰

⁵⁶ Јустин Философ, „Апологија I“, *Сабрана дела*, Хришћанска мисао, Београд – Ваљево – Србиње, 2002, погл. 30, 29–30.

⁵⁷ Јустин Философ, „Разговор св. Јустина са Трифоном Јудејцем“, *Сабрана дела*, Београд – Ваљево – Србиње, 2002, погл. 71, 150. Маркос сматра да Јустин под *Писмом* подразумева цео Стари Завет, а не Пентатеух. *Op. cit.*, 48.

⁵⁸ Кирило Јерусалимски, *Кашихезе*, Хришћанска мисао, Београд – Ваљево – Србиње 2001, IV, 34, 56–57.

⁵⁹ *Истио*, IV, 34, 57.

⁶⁰ Маркос је вероватно погрешно разумео Иринеја, јер он наводи да је светитељ

„Још до времена римске владавине, када је Азија била под влашћу Македонаца, Птолемеј, син Лагов, желећи да библиотеку у Александрији украси најбољим списима свих народа молио је житеље Јерусалима да му пошаљу њихове књиге преведене на језик Јелина.“⁶¹ Истиче и то да су се Филадельфовој молби одазвали они Јевреји који су били привржени Македонцима.⁶²

Научно гледиште о настанку грчког превода

О начину настанка Септуагинте постоје различите теорије појединих научника. Тако Де Лагард (P. A. de Lagarde)⁶³ сматра да је превод Седамдесеторице настао из једног пратекста (Urtext) који се временом искристалисао, а да LXX представља један од развојних путева. Вероватно се не ради о пратексту, него је превод настао из упроштених и засебних одељака. Ти одељци су сакупљени и њиховом рецензијом је створен превод Петокњижја, па се Аристеево писмо користило за пропаганду да се тај новонастали и редиговани текст постави као стандард. Тако су све књиге Светог Писма, сем Петокњижја, у Септуагинти настале у два стадијума. Прво се преведени богослужбени текстови, а касније остали.

Маркос (N. F. Marcos) сматра да у почетку није постојао један оригиналан текст, него да је било неколико превода који су се користили у богослужбене сврхе по синагогама. Коначан текст није дошао одмах, него тек на крају дугог процеса покушавања да се начини грчки превод. Касније ће се радити на квалитету превода како би што боље циркулисао међу јеврејском заједницом, да би се ускоро ставио у општу употребу. Аристеево писмо се користило као једна врста пропаганде која је ишла у корист Септуагинте, а на штету осталих превода.⁶⁴

На преводу текста су радили Јевреји који су били добро упознати са својом традицијом и мишљу Светог Писма. Они су једноставно желели да своја мишљења и веру пренесу преко грчког језика. Међутим, они су цитате Светог Писма преводили онако као су их они разумевали.⁶⁵ По-

написао да је превод настао за време Птолемеја I Лагоса. *op. cit.*, 49.

⁶¹ Иринеј Лионски, *Против јереси*, I, 28, 4 у Јевсевије Памфил, *Историја цркве*, Шибеник 2003, V, 8, 131.

⁶² *Исхо*.

⁶³ P. A. de Lagarde, *Septuagintastudien*, Göttingen 1891, 37.

⁶⁴ Marcos, *op. cit.*, 53–58.

⁶⁵ L. C. L. Brenton, *An Historical Account of the Septuagint Version*, прегледано 15. 11. 2011. на http://www.gntc.org/ecopub/Brenton_intro.htm, 3.

стоји могућност да је Тора преведена на грчки језик како би се користила за цивилни закон унутар јеврејске заједнице. Она је придодата осталим Птолемејевим правним законима која су била везана за јеврејски народ.⁶⁶

Такође је и место настанка упитно. Гастер (М. Gaster) одбацује теорију да је превод Седмдесеторице настао у Александрији. Он тврди да је превод настао у Палестини, јер је само палестинска верзија превода могла да наиђе на одобрење јеврејског народа у дијаспори. Преко Септуагинте су се Јевреји у дијаспори борили против јелинистичког утицаја, а постојало је и ривалство између њих и Самарјана. Обе групе су дошле код Птолемеја тражећи дозволу за грчким преводом Светог Писма. Краљ је прихватио јеврејску верзију, која је касније мало дорађена.⁶⁷

Превод Седмдесеторице је настао ради јеврејске потребе и то оних у дијаспори који су били под утицајем јелинистичке културе и говорили грчким језиком. LXX је више служио у богослужбеним употребама и заменио је неке књиге које су биле написане на јеврејском језику. Како се јеврејско Свето Писмо користило по синагогама, тако они Јевреји који су говорили грчким језиком нису могли да разумеју текст. Тако је Септуагинта заменила јеврејски текст и служила на исти начин.⁶⁸

Оно у чему се сви научници слажу, јесте да учењаци нису превели све књиге Светог Писма, него само Петокњижје. О томе нам сведоче Аристев у своме писму, Филон Александријски, Аристокл и Јосиф Флавије. Вероватно су остале књиге Старог Завета почеле да се преводе после смрти Птолемеја II Филадельфа.⁶⁹ Тако унук Исуса Сираха у предговору превода свога деде, примећује да не постоји велика разлика код законских, пророчких и осталих књига. Он се позива и на то да је за време цара Евергета, у 38. години његове владавине, нашао списак који у себи садржи „не мало учење“, и да је зато почео да преводи ову књигу. Тако се претпоставља да је превод свих књига Старог Завета био завршен за време цара Евергета и да је настао у Александрији.⁷⁰

Време настанка Септуагинте

Што се тиче времена настанка Септуагинте већина научника се слаже да је превод настао за време Птолемеја II Филадельфа или при

⁶⁶ Wright, *op. cit.*, 10.

⁶⁷ Marcos, *op. cit.*, 58.

⁶⁸ Wright, *op. cit.*, 10.

⁶⁹ Радовановић, *нав. дело*, 10–11.

⁷⁰ М. Ерделан, *Ойшњи увод у Свето писмо Старог Завета*, Богословски факултет у Београду и Академија Св. Василија Острошког у Србињу, Београд – Србиње 2000, 31; Радовановић, *нав. дело*, 11–12; Jones, *op. cit.*, 5.

крају владавине његовог оца Птолемеја I Лагоса. Краљ Птолемеј I је Филадельфа поставио за сувладара 286. године пре Христа, па се после годину дана одрекао престола у корист свога сина. Тако се претпоставља да је грчки превод настао око 285. године пре Христа док је Филадельф још царовао са својим оцем или је започет 283. године пре Христа.⁷¹ Са друге стране, Рајт (B. G. Wright III) верује да Септуагинта није настала током владавине Птолемеја II, нити његовог оца, него половином другог века пре Христа,⁷² док Маркос истиче да је грчки превод Светог Писма настао пре Макавејског периода.⁷³

Научно истраживање је доказало да је Септуагинта настала током дужег периода, вероватно током 400 година. Тако се сматра да је Петокњижје преведено као пратекст или таргум у 3. веку пре Христа. Историјске и пророчке књиге су преведене око 200. године пре Христа, док су преводи осталих књига завршени у 1. веку пре Христа. Вуц (F. X. Wutz) излаже теорију да је Септуагинта настала на основу захтева синагога ради богослужбене употребе. Превођењем нису настале одједном све књиге Светог Писма, него само оне које су синагоге тражиле. Прво је преведен Пентатеух, затим проци а онда остале књиге.⁷⁴

Закључак

Из свега изложеног можемо закључити да не постоји јединствено мишљење о настанку Септуагинте, као и да она још увек у себи садржи нека питања на која се морају дати одговори. Међутим, постоје поједине чињенице са којима се слаже већи део научника, а то су:

- да је грчки превод настао у Александрији;
- да је прво преведено Петокњижје, а касније остале књиге;
- да је већина преведених књига било комплетирана када је Бен Сирахов унук написао увод у свој превод 116. године пре Христа;
- да су текстови оригиналних превода често исправљани, што указује на то да су се текстови јеврејске Библије мењали од познатих и анонимних ревизора.⁷⁵

⁷¹ Радовановић, *нав. дело*, 11–12.

⁷² Wright, *op. cit.*, 2.

⁷³ Marcos, *op. cit.*, 54.

⁷⁴ *Ibid.*, 59–61.

⁷⁵ E. Tov, *Reflections on the Septuagint with Special Attention Paid To the Post – Pentateuchal Translations*, прегледано 15. 11. 2011. на: <http://www.emanuel Tov.info/docs/varia/243.Reflections-post-Pentateuchal.pdf>, 3.

Библиографија

Извори

„Аристеево писмо Филократу“ (2008), превод Милосав Вешовић и Ноел Путник, у *Бојословље* 2, Београд, 14–23.

Јевсевије Памфил (2003), *Историја цркве*, Шибеник.

Јустин Философ (2002), *Сабрана дела*, Београд – Ваљево – Србиње: Хришћанска мисао.

Кирило Јерусалимски (2001), *Катихезе*, Београд – Ваљево – Србиње: Хришћанска мисао.

Philo of Alexandria (1993), *The Works of Philo*, London.

Литература

Вешовић, М., Путник, Н. (2008), „Увод у Аристеево писмо Филократу“, у *Бојословље* 2, Београд, 5–13.

Ердељан, М. (2000), *Ојшши увод у Свешо Писмо Сшарої Завеша*, Београд–Србиње: Богословски факултет у Београду, Академија Св. Василија Острошког у Србињу.

Келер, В. (2008), *Библија је у праву*, Крагујевац.

Куган, М. Д. (изд.) (2006), *Библијска оксфордска историја*, Београд: CLIO.

Лозе, Е. (1986), *Свеш Нової Завеша*, Београд.

Милин, Д. (1991), *Увод у Свешо Писмо Сшарої Завеша*, Београд.

Радовановић, Т. Д. (1929), *Историја превода Сшарої Завеша*, Београд.

de Lagarde, P. A. (1891), *Septuagintastudien*, Göttingen.

Nacham, N. (2005), „The letter of Aristeeas: a new Exodus story“ у *Journal for the Study of Judaism* 36.1, Leiden, 1–20.

Jones, F. N. (2000), *The Septuagint: a Critical Analysis*, Texas: The Woodlands.

Marcos, N. F. (2000), *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible*, Leiden–Boston–Köln: Brill.

Murphy, C. L. (2007), *Examining The Septuagint: an Exploration of the Greek Old Testament's Unique and Lasting Impact on the New Testament*, Virginia: Lynchburg.

Swete, H. B. (2001), *An Introduction to the Old Testament in Greek. Additional Notes*, MI: Grand Rapids.

Wasserstein, A., Wasserstein, D. J. (2006), *The Legend of Septuagint; from Classical to Antiquity Today*, Cambridge: Cambridge University Press.

Brenton, L. C. L., *An Historical Account of the Septuagint Version*, прегледано 15. 11. 2011. на http://www.gnte.org/ecopub/Brenton_intro.htm.

Tov, E., *The Septuagint between Judaism and Christianity*, прегледано 15. 11. 2011. на http://www.unigre.it/judaicstudies/doc/Tov_Septuagint.pdf.

Wright, B. G. III, *The Letter of Aristeas and the Question of Septuagint Originis Redux*, прегледано 15. 11. 2011. на <http://blog.lib.umn.edu/cnes/news/Wright-Aristeas%20and%20Septuagint%20Origins.pdf>.

Примљено: 24. 1. 2013.

Исправљено: 1. 4. 2013.

Одобрено: 12. 4. 2013.

ORIGIN OF THE SEPTUAGINT

Boris Fajfrić

Eparchy of Srem

Summary: *The Septuagint is a Greek translation of the Bible that was created at the time of Ptolemy II Philadelph, by the request of the Jews from Alexandria. The main reason for creation was that the Jews of Egypt forgot Aramaic language, which is why they could not understand the words of the law which read in the synagogues in Aramaic.*

The source that speaks of the Septuagint is Aristeas letter, literary fiction, whose goal was to accept the Greek translation of an official and prove that the true original. The majority of scholars doubt the authenticity of the letter and agree that the Pentateuch was created first, and then other books.

Key words: *Septuagint, translation, scholars, Aristeas, letter, Philadelph.*

О ПРОБЛЕМУ СУПРОТСТАВЉЕНОСТИ ЈЕВАНЂЕЛСКИХ ПАСХИ

Никола З. Поповић*
 Епархија шабачка,
 Шабач

Апстракт: Старозаветна Пасха одувек је била и остала центар јеврејској богослужбеној и духовној животи. Празник јесте обележавање и сећање на прелазак јеврејског народа преко мора, избављење из ројства у Египту у слободу пустиње, из смрти у животи. Христова крсна смрт и васкрсење била је око/на Пасху, искупивши њен карактер празника преласка, овога пута из смрти у вечни животи. Јеванђеља су сведочанства и вести тога догађаја, али нам дају сувројне податке о времену када је Христос обележио Пасху. Управо овај рад има за циљ да скрене пажњу на неке чињенице, којима овај пасхални проблем може да буде решив. Најпре, то су неке оштрије чињенице о празнику Пасхе, са нарочитим освртом на проблем времена клања пасхалног јагњећа и рачунања почетка дана у то време. Ово можемо доунијети детаљима о Пасхи из Јеванђеља, као и покушајем одређивања године спадања и васкрсења Господа Исуса Христа, а све време стављајући нагласак на историјски и календарски карактер Пасхе.

Кључне речи: Исус Христос, Јеванђеља, Јован Крститељ, календар, синојичка Јеванђеља, Пасха, пасхално јагње, првосвештеници Храма, префекти Јудеје, римски цареви, шешпарси.

У предању Цркве никада није било спорно да је крсна смрт Господа Исуса Христа била у петак на или око јеврејског празника Пасхе. Читајући сва четири Јеванђеља имамо утисак привидне

* nikolapopovic83@yahoo.com.

контрадикторности између Матеја, Марка и Луке са једне, и Јована са друге стране. Чињеница у свим Јеванђељима јесте и да је Христос имао вечеру са ученицима уочи смрти, као и да је распет и умро у петак, али постоји извесна контрадикторност између, са једне стране, синоптичких јеванђеља¹ а, са друге стране, Јеванђеља по Јовану и Апостола Павла, по питању када је била Пасха. Читајући прве можемо видети да је Пасха била у четвртак, с обзиром на клање пасхалног јагњета и пасхалну вечеру коју спомињу. Мада, Јеванђеље по Луки (29, 17), са друге стране помиње и то да је Пасха истовремено у петак – и овде је сагласно са Јованом – можемо претпоставити да Лука мисли на Празник пресних хлебова, с обзиром на синонимност терминологије онога времена, о чему ће касније бити напоменуто. Насупрот њима, читајући Апостола Павла и Јеванђеље по Јовану, јасно је да је Христос распет и умро у петак, на Пасху (1 Кор. 5, 7; Јн. 18, 28; 18, 39).

Трећа Пасха

Јеврејски празник Пасха увек се обележава у исти датум сваке године, гледано у односу на њихов лунарни календар, а то је 14. нисан – као први дан, закључно са 21. нисаном – као последњим празничним даном. Црква се држала истог принципа када је своју лунарну крсто-васкрсну Пасху морала да пребаци у соларни, јулијански календар.² Пасхални празник се састоји из два дела: први је Пасха у ужем смислу и обележава се 14. нисана, а други је Празник бесквасних хлебова који се обележава од 15. до 21. нисана. Термини *Пасха* и *Празник бесквасних хлебова* јесу синоними у првој полови-

¹ Термин који означава Јеванђеља по Матеју, Марку и Луки.

² Принцип непроменљивост датума Пасхе: кад је тај непроменљиви датум, са лунарног 14. нисана, пребачен у соларни, био је то први пун месец који падне након пролећне равнодневнице, како је Пасха код Јевреја увек била. Тако је тај пун месец, дакле, био исти онај када је у лунарном јеврејском календару пао 14. нисан и почињао Пасхални празник. Даље је требало утврдити када је пасхална васкрсна недеља, с обзиром да је Христос васкрсао у прву недељу после Пасхе, када је временски било његово историјско Васкрсење. Тако је постављена и васкрсна недеља, а то је прва недеља после пуног месеца. Тако је лунарна хришћанска крсто-васкрсна Пасха пребачена у соларни – јулијански календар, и раздвојена потпуно од јеврејске, наглашавајући раније онај Христов васкрсни аспект Пасхе. На овај начин је најпрецизније могуће извршена трансформација из календара у календар без губљења ранијег принципа датума прославе Пасхе, а који је задржан на овај начин.

ни првог века по Христу,³ било да се њима означава један од ова два празника или само један од њих. Исто тако их користе и новозаветни аутори, Јеванђелисти (Мт. 26, 17; Мк. 14, 1; 14, 12; Лк. 22, 1; 22, 7). Сам дан Пасхе – 14. нисан, обележавао се тако што се најпре клало пасхално јагње, а након овога, увече, јела се пасхална вечера (седер). Клање јагњета спомињу синоптици, као нешто што су ученици Христови спремили и што је претходило Тајној вечери, седеру. Клање јагњета обављало се у Храму и то у тачно одређено време – *увече*, како је то Закон Мојсијев прописивао (Изл. 12, 6; Лев. 23, 5). На оба места, у обе књиге, дослован превод ових термина са енглеског био би *између вечери*, при чему је термин *вечери* у множини. Његово тумачење од стране две највеће теолошке школе тога времена, у време Христа, па самим тим и практиковање, било је спорно. Термин у првој поменутој књизи садукееји су тумачили тако да се односе на период од заласка Сунца до потпуног мрака. Насупрот садукеејима, њихови опоненти фарисеји сматрали су да се ово односи на период од око поднева, па све до заласка Сунца. Исто је било и са термином у другој књизи. Фарисеји су тумачили слично – да се односи на период од средине поподнева, када је Сунце у опадању и врућина посустаје, па све до заласка Сунца. Садукееји и на овом месту нису одступали од ранијег става. Након клања пасхалног јагњета, увече, следила је пасхална вечера (седер).

Даље, да бисмо употпунили слику, погледајмо и на крају како се рачунао почетак дана у то време. У предвавилонско доба, почетак дана јесте са изласком Сунца (Пост. 1, 5),⁴ док у периоду после вавилонског ропства, дан почиње да се рачуна са заласком Сунца (Лев. 23, 32), тачније када три звезде постану видљиве на небу.⁵ Ова потоња пракса вероватно долази до изражаја, никако пре периода грчких освајања и њиховог културног утицаја, јер и сами Грци су почетак дана рачунали са заласком Сунца.⁶ У доба римског ропства прихватили су и почетак дана у поноћ, праксу у Риму, али само у неким цивилним стварима, вероватно због односа и послова са нејеврејима,⁷ а који је Црква и данас наследила у погледу поста. Од периода

³ Јосиф Флавије, *Јудејски раш*, II, глава I, 3; IV, глава VII, 2; V, глава III, 1; *Јудејске ствари*, XIV, глава II, 1; XVII, глава IX, 3; XVIII, глава II, 2; XX, глава V, 3;

⁴ Jacob Z. Lauterbach, *Rabbinical essays*, на <http://www.2besaved.com/2B5DayStarExtra.html>, приступљено: 31. 1. 2013. године.

⁵ Радомир Милошевић, *Хронологија и календарографија*, Смедерево, 2005, стр. 170–171.

⁶ *Исшо*, стр. 169.

⁷ *Исшо*, стр. 171.

после вавилонског ропства, први систем задржан је у Храму, а овоме су допринела и нека жртвена правила, која су на то указивала непосредно (Бр. 28, 3–5; Лев. 22, 30; 7, 15), али и делови у погледу описа пасхалног догађаја (Бр. 33, 3). Овакав систем је, дакле, био систем рачунања Храма, ради приношења жртава и никако није искључиво садужеја, који су га могли примењивати с обзиром да су зависили од Храма и за њега били везани. На његову присутност у Храму указује и Талмуд.⁸ Чак и у каснијем периоду јеврејске историје, ова пракса је присутна. Наиме, у другој половини дванаестог века, Венјамин из Толеда помиње неку јеврејску секту са Кипра, која је шабат обележава од суботе ујутру до недеље ујутру.⁹ Насупрот овоме, обичан народ је брзо усвојио нову праксу, која постаје уобичајена и широко прихваћена. Тако је за ове прве, шабат почињао у суботу ујутру,¹⁰ а завршавао се у недељу ујутру. За друге шабат је почињао у петак увече, а завршавао се у суботу увече. Овакву праксу су наследили и данашњи Јевреји, наследници фарисејске школе. Значи да је тако било и у Христово време: Храм се држао старог система, а фарисеји, који су имали упориште у народу, или бар њихова већина, као и већина народа, брзо је прихватила и држала се новог система.

Ова двострука пракса приметна је и у сва четири Јеванђеља, ако се пажљиво прочитају поједини оскудни делови. Тако, Јеванђеља од Матеја (4, 2; 27, 57–60; 27, 62; 28, 1), Марка (15, 42; 16, 1; 16, 9) и Луке (23, 54; 24, 1) указују нам да почетак дана јесте у време изласка Сунца, што значи да се њихови аутори онда строго држе храмовне праксе. Онда за њих Пасха 14. нисана јесте у четвртак, који почиње изласком Сунца, да би се заласком Сунца клало пасхално јагње (Мт. 26, 17; Мк. 14, 12; Лк. 22, 7–8), па затим следи пасхална вечера (Мт. 26, 20; Мк. 14, 17–18; Лк. 22, 13–14). Насупрот њима, код Јована, почетак дана јесте са заласком Сунца (19, 31; 19, 38–42; 20, 1; 20, 19) и он следује народској пракси, пракси већинског становништва оног времена, којој припадају и фарисеји – али и Апостол Павле, ученик фарисејски (Дап. 22, 3; 23, 6; Фил. 3, 5), – пракси која је била уобичајена и у јеврејској дијаспори. Тако овде, Пасха 14. нисана пада у петак, дан почиње заласком Сунца, у време када су садужеји већ клали своје пасхалне јагањце и када је Христос јео пасхалну вечеру. Вероватно да су обе ове календарске праксе биле

⁸ Hul. 83a

⁹ Jacob Z. Lauterbach, *Rabbinical essays*, на <http://www.2besaved.com/2BSDayStartExtra.html>, приступљено: 31. 1. 2013. године.

¹⁰ Овде користимо терминологију нашег данашњег астрономско-цивилног рачунања дана у односу на њихово, да би ова пракса била јаснија.

подједнако и без проблема заступљене у најранијој Цркви, с обзиром да су је чиниле различите групе Јевреја (Дап.15, 5). Са друге стране, речено је да за било коју теолошку школу и слој тог времена термини *Пасха* и *Бесквасни хлебови* јесу синоними, било да се означавају оба или један од ових празника. Када ово узмемо у обзир, не треба да чуди што за рану Цркву Христос јесте јео пасхалну вечеру, али је и распет на Пасху. Зависи из које теолошке школе и друштвене групе је особа долазила, и оба начина су била присутна у апостолско време као исправна, без стварања конфузије. Јованово наслеђе, које се састојало у везивању Пасхе за петак, преовладало је код јудеохришћана у дијаспори, који су постали доминантна јеврејска група након рушења Храма 70. године по Христу, и у рабинском јудаизму. Ова јеврејска пракса је остала потом доминантна у целој Цркви, а грчки утицај по овом питању само ју је ојачао. Православна Црква се строго држи ове праксе и до данашњег дана у богослужењу које рачуна са заласком Сунца.

Година страдања Исуса Христа

Сва четири Јеванђеља сагласна су да почетак деловања Исуса Христа јесте у време Јована Крститеља (Мт. 3, 13; Мк. 1, 9; Лк. 3, 21) али и да они одређују почетак деловања Јована, а не Исуса Христа. Христово деловање јесте у односу на Јованово, а после његовог крштења, када је Јован већ постигао извесну популарност и утицај код Јевреја.

Међу Јеванђелистима Лука је најпрецизнији када одређује почетак деловања Јована Крститеља (3, 1): „1 Ἐν᾿τείδε πέντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας, καὶ τετραρχούντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρώδου, Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τετραρχούντος τῆς Ἰουδαίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας, καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχούντος, 2 ἐπ’ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα.“¹¹ То је било у петнаестој години владавине Цезара Тиберија, када је Јудејом управљао Понтије Пилат, а локални тетрарси су били Лисанија, Ирод и Филип, за време првосвештеника Ане и Кајафе. Овде се помињу двојица првосвештеника, од којих је први Ана (Ἄννας). Био је син Сетов, а првосве-

¹¹ „1. А у петнаестој години владавине Цезара Тиберија, кад управљаше Понтије Пилат Јудејом, и Ирод четворовласник Галилејом, а Филип, брат његов четворовласник Итурејом и земљом Трахонитидом, и Лисаније четворовласник Авилон, 2. За вријеме првосвештеника Ане и Кајафе.“

штеничку службу је држао од 6. до 15. године по Христу,¹² у време неколико управника Јудеје: Копонија (Соронијус) од 6. до 9. године по Христу, Марка Амбивила (Marcus Ambivilus) од 9. до 12. године, Анија Руфа (Annius Rufus) од 12. до 15. године и Валерија Грата (Valerius Gratus) од 15. године,¹³ и који је сменио Ану са места првосвештеника. С обзиром да по Мојсијевом закону једном изабрани првосвештеник то јесте доживотно (Бр. 18, 7; 35, 25; 35, 28), разумљиво је зашто га Лука тако третира, вероватно као и други тога времена. Други првосвештеник је Јосиф син Кајафин, познатији у Јеванђељима само под именом Кајафа (Καϊάφας). Био је усвојеник и зет претходно поменутог Ане, а као првосвештеник у периоду од 18. до 36. године.¹⁴

Лука даље спомиње тројицу тетрараха:¹⁵ Лисанију, Ирода и Филипа. О поменутом Лисанији историја зна врло мало, а главни извор за њега је јеврејски историчар из првог века по Христу Јосиф Флавије. Јосиф најпре помиње Лисанију, сина Птолемејевог, из првог века пре Христа, који је наследио оца,¹⁶ а на другом месту каже да је Ирод Агрипа, владар Јудеје од 41. до 44. године, наследио Авилину Лисанијеву,¹⁷ не говорећи опет о којем Лисанији је реч. Даље, извор о овом тетрарху, који је владао од 40 до 36. године пре Христа, јесте новчић који га на аверсу приказује крунисаног, а на реверсу стоји богиња Атина која у руци држи крилату богињу Нике, копље и штит, и са натписом: „Лисаније, терарх и архијереј“.¹⁸ Потом имамо натпис нађен у храму у Авилини, граду недалеко од данашњег Дамаска, који гласи: „За спасење господара Августа и свих у њиховом дому, Нимфеј ослобођеник Орла Лисаније, тетрарха који је основао ову улицу и друге ствари.“¹⁹ Грчка реч *Севасџон*, *Севасџос* (σεβαστός) синоним је за латински термин *Авџуст* (*Augustus*), а тако је и преведена, и на овом месту је генитив множине и

¹² Јосиф Флавије, *Јудејске стџарине*, XVIII, глава II, 1

¹³ *Исџо*, XVIII, глава I, 1; XVIII, глава II, 2

¹⁴ *Исџо*, XVIII, глава II, 2

¹⁵ Тетрарх је од грчке речи Τέτραρχος, што значи „владар четвртине“. У античко доба је означавао владара који влада четвртином неке државе, а у том значењу је реч употребљена и код Луке.

¹⁶ Јосиф Флавије, *Јудејски раџи*, I, глава XIII, 1; II, глава XII, 5; *Јудејске стџарине*, XIV, глава XIII, 3; XV, глава IV, 1

¹⁷ Јосиф Флавије, *Јудејски раџи*, II, глава XII, 8; *Јудејске стџарине*, XIX, глава V, 1

¹⁸ А coin of Lyasaniаs, погледати материјал преузет са адресе: <http://www.josephus.org/FlJosephus2/lysaniasCoin.htm>, приступљено: 22. 3. 2013. године.

¹⁹ Gary Goldberg, *Josephus mail and frequently asked questions*, на <http://www.josephus.org/FlJosephus2/MailAndFAQ.htm#Lysanias>, приступљено: 22. 3. 2013. године.

први пут се употребила у овом значењу 14. године по Христу за Тиберија и Ливију.²⁰ Значи, натпис можемо сместити негде после ове године. Јасно је да поменути натпис спомиње Лисанију којег раније и Јосиф спомиње. Поменути извори нам нису довољни да претпоставимо постојање неког Лисаније тетрарха у првој половини првог века по Христу. Врло вероватно је да га Лука користи у истом значењу као и Јосиф Флавије, а то је да означи само територију која је припадала некада овоме тетрарху: Авилина Лисанијева.

Други тетрарх је Ирод Антипа, син и наследник претходног владара краља Ирода Великог. Након очеве смрти преузео је власт над неким областима, међу којима је и Галилеја, а владао је све до 39. године, када га је римски владар Цезар Калигула (Gaius Iulius Caesar Germanicus) отерао у прогонство.

Последњи поменути тетрарх је Филип или код савремених историчара зван и Ирод Филип, полубрат поменутог тетрарха, а такође син Ирода Великог. Областима које је наследио од оца владао је до 34. године. На почетку стиха, Лука спомиње двојицу Римљана: Цезара Тиберија и Понтија Пилата. Римски владар Цезар Тиберије, био је посинак и наследник првог владара принципатског Рима, Цезара Августа (Imperator Gaius Julius Caesar Octavianus Divi Filius Augustus). Свог рођака Тиберија Нерона (Tiberius Claudius Nero) Цезар Август је најпре званично усинио у јуну 4. године по Христу,²¹ и као усвојеник је познат под именом Цезар Тиберије (Tiberius Julius Caesar). Исте те године, Тиберије је примио врховну власт у Риму, а 13. године, Август га је начинио јединим наследником,²² и он добија потпуно овлашћење у власти, једнако ономе које је имао Цезар Август. На овај начин је постао оно што би ми данас рекли сувладар. На овај начин Тиберије је већ почео да влада и његова власт је била равна оној коју је поседовао Август, с обзиром да је овај био тешко болестан. Када је годину касније, 14. године, Август умро, Сенат Рима само је озаконио ранију Тиберијеву позицију, овога пута као јединог носиоца власти. Том приликом додате су му почасне титуле Отац Отаџбине (Pater Patria) и Август (Augustus). Прву је одбио да носи, а другу, титулу Августа, додао је своме личном имену и звао се Тиберије Цезар Август (Tiberius Caesar Augustus).²³ Почео је да се зове и сином божанског Августа (Imperator Caesar Divi Augustus filius Augustus). Друга поменута личност

²⁰ Исио.

²¹ Werner Eck, *The age of Augustus*, 2003, стр. 119.

²² Исио, стр. 120.

²³ Theodor Mommsen, *A history of Rome under the emperors*, New York, 1999, стр. 115.

је римски управник Јудеје, Понтије Пилат (грч. Πόντιος Πιλάτος; лат. Pontius Pilatus), а ту службу је држао од 26. до 36. године.²⁴ Тадашња римска провинција Јудеја (Iudaea) у себе је поред Јудеје укључивала и Самарију, била је империјална провинција, а на челу у време Пилата био је управник са титулом префекта (praefectus), коју је имао и сам Понтије Пилат.²⁵

Лука најпре спомиње (3, 1) петнаесту годину владавине Цезара Тиберија. С обзиром да се Тиберије зове Цезаром од усиновљења, па све до своје смрти, а да је власт фактички имао од 12. године, па затим званично од 15. године, и једна и друга године могу бити полазна тачка за рачунање код Луке. Ако узмемо прву године онда делатност Јована Крститеља почиње 28. године, а ако је у питању друга, то онда бива 29. године. Узевши било коју од ове две године, обе ће се поклопити с годинама власти тетрараха и префекта Понтија Пилата. Сагледавши најпре почетну годину деловања Јована Крститеља, у односу на њега сагледаћемо почетак и крај деловања Исуса Христа. Али чак и да одредимо почетак Јовановог деловања, не можемо прецизно утврдити када је тачно Христос након њега почео, али зато знамо колико је трајало деловање до његове крсто-страдалне Пасхе.

Најпрецизнији податак о томе даје нам Апостол и Јеванђелист Јован Богослов, за разлику од осталих Јеванђелиста, који нам дају слику деловања Христа, али нам не говоре колико је трајало дуго. Јован је најпотпунији јер спомиње три јеврејске Пасхе: прву Пасху (2, 23; у вези са 2, 13), другу (6, 4) и на крају трећу, крсто-страдалну (11, 53, у вези са 19, 14). Око њих су смештена деловања Христа. Пре прве Пасхе Јован спомиње најпре крштење Христово у Јордану (1, 28–34), затим свадбу у Кани Галилејској (2, 1–11) па Христово подучавање у Храму у Јерусалиму (2, 12–25). Свадба у Кани је почетак деловања Исуса Христа, а с обзиром да претходна Јеванђеља спомињу пре почетка, пост у пустињи (Мт. 4, 1–11; Мк. 1, 12–13; Лк. 4, 1–13), њега можемо сместити између крштења и свадбе и тако употпунити целу слику.

Даље, узмимо у обзир да је почетак јеврејске лунарне године био у пролеће (Изл. 12, 2; Бр. 16, 1) али и у јесен (Лев. 23, 24–15; Бр. 29, 1–2). Задња пракса била је цивилна, а прва храмовна, да би од времена Макавеја обе биле од јесени, првог тишрија. Тако онда

²⁴ Јосиф Флавије, *Јудејске ствари*, XVIII, глава II, 2

²⁵ Понтије Пилат традиционално је познат као прокуратор (procurator), јер тако о њему пише Тацит (*Анали*, 15, 44). Међутим, 1961. године откривен је кречњачки блок, тзв. Пилатов камен, који га описује као *praefectus iudaeae*.

горе описане догађаје можемо сместити у интервал од тишрија до нисана, у време до прве јеврејске Пасхе. Овде узмемо у обзир и то да Јевреји Христу, мало пре прве Пасхе, приликом подучавања у Храму, говоре како је Храм грађен четрдесет и шест година (Јн. 2, 20): „20 εἶπον οὖνοι Ἰουδαῖοι τεσσαράκοντα καὶ ἑξῆτεσιν ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν“.²⁶ Погледавши пажљиво текст, видећемо да постоји термилошко одређење шта је завршено током тих четрдесет и шест година. Користи се реч ὁ ναὸς, којом се означава цео Храм, тј. сама грађевина Храма. У деловима текста Јовановог Јеванђеља користе се и речи τῷ ἱερῷ (2, 14) и τοῦ ἱεροῦ (2, 15), којима се уствари означава шира околина Храма, тј. цело храмовно подручје са свим зградама. У својим делима Јосиф Флавије ове термине користи у истом значењу. Значи да је краљ Ирод Велики почео да зида саму зграду Храма у осамнаестој години своје владавине,²⁷ то јест 19. године пре Христа, а градња је онда била завршена 28. године после Христа. Дакле, почетак делатности Исуса Христа, али и Јована Крститеља, пада у период око 28. године. Након овога следи друга поменута јеврејска Пасха, наредне године у нисану. Трећа је након ове, и то је Христов кртострадална Пасха, а она може пасти, према ономе што сада имамо, најкасније 34. године, када умире тетрарх Филип, најраније од свих поменутих властодржаца.

Закључак

Ако употпунимо ову слику о јеврејској Пасхи са горњим подацима, као и онима која нам дају Јеванђеља, видећемо да је најпре у Храму са изласком Сунца почињала Пасха 14. нисана у четвртак. Са заласком Сунца следила су жртвовања пасхалних јагањаца, у чему су учесовали и Апостоли, након чега је у домовима била пасхална вечера, коју је Христос јео са својим ученицима. Све ово се до ујутру морало завршити, а да Христос јесте завршио видимо и по томе што је ухапшен ноћу, после пасхалне вечере. Ујутру је за Храм почињао 15. нисан, петак. Док су са заласком Сунца у Храму поједини теолошки кругови клали пасхалне јагањце, за већину народа и за фарисеје, заласком је тек почињао 14. нисан, петак. Своје

²⁶ „20. А Јудејци рекоше: Четрдесет и шест година зидан је овај храм, а ти ћеш за три дана да га подигнеш?“

²⁷ Јосиф Флавије, *Јудејске стшарине*, XV, глава XI, 1

пасхалне јагањеце они су клали у току дана, сходно свом тумачењу и пракси, а пасхалну вечеру су тако јели тек увече, када је била субота, 15. нисан, „јер бијаше велики дан она субота“ (Јн. 19, 31), тј. први дан Празника бесквасних хлебова. Значи, у време када је Пилат судио Христу, када је Христос распет и умро, за Храм је био 15. нисан, а за народ и фарисеје 14. нисан, Пасха. Али и за једне и друге тај дан је био петак, и у томе се сва четворица Јеванђелиста слажу, да је дан распећа и смрти био петак.

С обзиром на ово, не треба да чуди што Апостол Павле назива Христа Пасхом, и индиректно и пасхалним јагњетом (1 Кор. 5, 7). На овај начин Павле прави паралелу са клањима у Храму која су била, јер Павле је био фарисеј, ученик фарисеја Гамалила (Дап. 22, 8). Увече је Христос био покопан од стране свог ученика Никодима, а то је за Храм још увек био 15. нисан, петак, те се смело радити. За фарисеје и велику већину народа, тада је била субота 15. нисан, тј. први дан Празника бесквасних хлебова и јели су пасхалну вечеру, за коју су се раније спремали.

Три дана од своје смрти Христос је васкрсао, у недељу ујутру. За Храм је то био почетак седмице, недеља, 17. нисан, док је за остале то био 16. нисан, и исто недеља. Тако видимо да Христова вечера са ученицима јесте била пасхална вечера (седер), али и његово распеће и крсна смрт су исто на Пасху. Све зависи које тадашње рачунање дана и време клање јагњета применимо. Пракса коју синоптици помињу јесте вероватно стари систем и за које је вечера Христова била 14. нисана на Пасху, а крсна смрт 15. нисана у петак. Насупрот, у Јеванђељу по Јовану, долази до изражаја пракса друге друштвене групе присутне у раној Цркви, народске, фарисејске и дијаспорске, и ту је Пасха 14. нисана, сада у петак, а не у четвртак, јер је тако била за већину људи у то време. Потврду о овоме можемо наћи у талмудском тракту *Санхедрин* који каже: „У предвечерје Пасхе, Исус Назарећанин је обешен.“²⁸ Тако видимо да међу Јеванђелистима нема контрадикторности, већ да све зависи из које друштвене групе и теолошке школе из времена Христа читамо Јеванђеље.

Узмимо, најпре, да је дан крстострадалне Пасхе 14. нисана био у петак, како су држали ондашњи фарисеји, јер то је наслеђе које прихватају и њихови данашњи верски наследници Јевреји, али су га имали и поједини хришћани у раној Цркви.²⁹ Такође, имајмо у

²⁸ Sanh.43a

²⁹ Василије Васиљевич Болотов, *Историја древне Цркве у њериоду до Константина*

виду и да је Храм завршен током 28. године. Када пребацимо, дакле, ову лунарну Пасху у јулијански календар, а имајући у виду све године у периоду од 28. до 34, имамо две године у овом интервалу које нам одговарају:³⁰ 30. година, кад је Пасха 7. априла, и 33. година, када је Пасха 3. априла. Почетак делатности Јована Крститеља можемо, наима, сместити у 28. годину, ако узмемо све наведене чињенице али и раније поменуто прво давање врховне власти Тиберију. На први поглед, ово би значило да Исус Христос почиње исте године делатност када и Јован. Овде не смемо заборавити да у јеврејском календару почетак године пада 1. тишрија (септембар–октобар), али претходне године. Ово онда значи да њихова 28. година, гледано из угла нашег календара, почиње у септембру–октобру 27. године. Тако прва Пасха Христа пада 28. године, а трећа, крстотрадална пада 30. године, и све ово без пожуривања догађаја. Али ако обратимо пажњу на све наведене чињенице, као и почетак самосталне власти Цезара Тиберија, онда Јован делује почевши од 29. године. Тада је прва Христова Пасха 31. године, а трећа, крстотрадална је 33. године. Пошто смо овде узели праксу из Јеванђеља по Јовану, треба напоменути само да исте године важе и за синоптике који се држе храмовне праксе, с тим што се датум помера уназад за дан, на четвртак.

Данашња пасхална пракса Цркве јесте дала најпрецизнији одговор на проблем пребацивања старозаветне јеврејске Пасхе од 14. нисана и нове Васкрсне Пасхе, из лунарног у соларни календар, и која се појавила свакако веома рано и то вероватно у оним срединама које су хришћанску Пасху почеле прослављати по званичном соларном календару Римског царства. Ово је свакако било још у апостолско доба, када је Црква успешно овај датум пребацила у соларни календар, не нарушавајући онај старозаветни датумски принцип: принцип непромењивости датума од 14. нисана. Овако је лунарни календар лепо уклопљен у соларни, задржан је континуитет са старозаветном типологијом празника и тако је направљено одлично богослужбено–временско одређење у календару.

Великої, Краљево, 2009., стр.362–363.

³⁰ Colin J. Humphreys, *The mystere of the last supper*, Cambridge University Press, 2011., стр.50. Датуми су дати у јулијанском календару.

Библиографија

Извори

Флавије, Ј. (2001), *Јудејски раџ*, превео са латинског Душан Глу-мац, Београд.

Флавије, Ј. (2008), *Јудејске сџарине*, превео са енглеског издања Владан Добривојевић, Београд: Двери.

Корнелије Тацит (2006), *Анали*, превод Љиљане Црепајац, Београд: Тема.

Свешћо Писмо Сџароџа и Новоџа Завјешћа (2007), Београд.

Свешћо Писмо Сџароџа и Новоџа Завјешћа (1987), превод Ђуре Даничића и Вука Стефановића Карацића, Београд.

Bible, The King James V version (1836), Philadelphia.

Biblia Hebraica Stuttgartensia (2007), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

English Babylonian Talmud, на <http://www.halakhah.com>, приступљено 31. 1. 2013. године

Гај Светоније Транквил (2012), *Дванаесџ римских царева*, превод Николе Шопа, Београд: Дерета.

Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum (1931–2008), 67 vols., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Merk, A. прир. (1992), *Novum Testamentum Graece et Latine, Apparatu Critico Instructum*, Roma: Biblical Institute Press.

Литература

Болотов, В. В. (2009), *Исџорија древне Цркве у џериоду до Консџанџина Великоџ*, превод Ђорђа Лазаревића, Краљево: ЕУО Епархије жичке.

Глумац, Д. (1999), *Библијска археологија*, Београд–Србиње: Духовна академија Св. Василија Острошког.

Каравидопулос, Ј. (2005), *Увод у Нови Завешћ*, превод Ладе Јагушт, Београд – Шибеник: Истина.

Маневић–Шијачки, Б. (2001), *Грамаџика џрчкој језика*, Београд: Плато.

Милошевић, Р. (2005), *Хронологија и календароџрафија*, Смедерево: Храм Светог апостола Луке.

Bušvik, N. (2005), *Kako razumeti jevrejski kalendar*, Beograd.

Eck, W. (2003), *The Age of Augustus*, Wiley.

Edersheim, A. (1881), *The Temple – Its Ministry and Services as They Were at the Time of Jesus Christ*, Boston.

Edersheim, A. (1888), *Sketches of Jewish Social Life*, London.

Edersheim, A. (1907), *The Life and Times of Jesus the Messiah*, New York.

Fotheringham, J. K. (1934), „The Evidence of Astronomy and Technical Chronology For the Date of the Crucifixion“, *Journal of Theological Studies* 35, 146–162

Goldberg, D. Dž., Rejner, Dž. D. (2003), *Jevreji – istorija i religija*, preveo sa engleskog Đorđe Trajković, Beograd: Clio.

Hoehner, H. W. (1977), *Chronological Aspect of the Life of Christ*, Michigan: Zondervan Publishing House.

Humphreys, C. J. (2011), *The Mystery of the Last Supper*, Cambridge: Cambridge University Press.

Isaacs, H. (2009 [1836]), *Ceremonies, Customs, Rites and Traditions of the Jews*, London: Cornell University Library.

Kostenberger, A. J. (2009), *The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament*, Nashville.

Lauterbach, J. Z., *Rabbinical essays*, на <http://www.2besaved.com/2BSDayStartExtra.html>, приступљено 31. 1. 2013.

Maier, P. L. (1989), „The Date of the Nativity and Chronology of Jesus“, у Jerry Vardaman & Edwin M. Yamauchi (уп.), *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies*, Eisenbrauns, 113–129.

Mommsen, T. (1999), *A History of Rome Under the Emperors*, New York.

Smith, W. (1865), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, Boston.

Smith, W. (1870), *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Vol. I, Boston.

Smith, W. (1870), *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Vol. II, Boston.

Smith, W. (1870), *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Vol. III, Boston.

Vardaman, J. (1962), „A New Inscription Which Mentions Pilate as ‘Prefect’“, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 81, 70–71.

Примљено: 26. 3. 2013.

Одобрено: 12. 4. 2013.

THE PROBLEM OF THE PASSOVER IN THE GOSPELS

Nikola Z. Popović
Eparchy of Šabac

Summary: Old Testament Passover has always been the most important thing in Jewish service and spiritual and religious life. This holiday represents celebration and remembrance of Jewish people crossing the Red Sea, escaping from the slavery and death of Egypt, to a life of freedom in the desert. Christ's death and resurrection was around / on Passover fulfilling its essence of being a holiday of crossing, this time from death to eternal life. Gospels are testimonies of this happening, but they give us different information about the date when Christ celebrated Passover. This article has a goal to draw attention to certain facts to help solve Passover's problem. First, these are some general facts about the holiday of Passover, with particular reference to the problem of sloughing paschal lamb and start of the time counting. This may supplement details of Passover from Gospel, as well as trying to determine the sufferings and resurrection of the Lord Jesus Christ, and all the while emphasizing the historical character of the calendar and Passover.

Key words: Jesus Christ, gospels, John the Baptist, calendar, synoptic gospels, Passover, passover lamb, high priests of Israel, prefects of Judea, roman emperors, tetrarchs.

СВЕТ(Л)ОСТ ОРЕОЛА: НАСТАНАК И РАЗВОЈ У ОКВИРУ ХРИШЋАНСКЕ ИКОНОГРАФИЈЕ

Милена Стефановић Сајц*
 Висока школа – Академија СПЦ
 за уметности и конзервацију,
 Београд

Апстракт: Рад праћи преглед развоја феномена од идеје круга као архетипској мотиву до конкретне иконографске симболе који има значење, свој одређени знаковни језик. Ореол је откриће хеленистичке епохе, и представља пример преузимања античке форме као и њене хришћанизације. Богословска мисао се огразила у чину њеној одбијања, а затим постојаној прихватања и коначној појављивања ореола у зидном живопису што је наш предмет разматрања. Овај симбол се у почетку ранохришћанске уметности везује за догму о Христовој божанској природи и за шемастику тријумфалне царске иконографије, а у времену које је следило постаје иконографско обележје и светишља Цркве. До краја VI века употреба ореола постала је уобичајена.

Кључне речи: ореол, Ајолон – Хелиос, *Sol invictus*, светлост, злато, круга, светлост, Христос, квадриш, симбол.

Прехришћански период и претпоставке хришћанских ореола

Кружни соларни дискови појављивали су се много пре хришћанске ере у цивилизацијама чије су древне религије биле у посебној вези са култом Сунца. Постоје симболи као: крст у кругу, круг са тачком у средини који означава Сунце, Сунчев диск месопотамског бога Сунца Шамаша, средњоазијски обичај исцртавања Сунчевог диска или розете,¹ у

* 4mistefanovic@gmail.com.

¹ <http://narinnamkn.wordpress.com/2012/11/29/armenian-wheel-of-eternity-six-pointed-star-svastica/>, http://en.wikipedia.org/wiki/Sun_cross (посећено 17. 4. 2013); М Елијад, *Rasprava o istoriji religija*, Novi Sad 2011, 517; поред овог, видети поставку о идеји



Слика 1: Ра са соларним диском,
око 1235. године пре Христа.



Слика 2: Рељеф бога Сунца,
III век пре Христа.

посебној вези са обожавањем Сунца, који су, на неки начин, претходили каснијим ореолима. Као и многи други симболи произашли из посматрања природних појава, нарочито небеских светила која се у природи опажају као веома удаљени и привлаче посебну пажњу и постулирају коришћење симболичне форме ореола да би се означило високо достојанство, моћ али и божанске особине. Пример Старог Египта је веома карактеристичан: изнад глава неких њихових божанстава стављан је диск, а нарочито код Ра, најзначајнијег бога соларног култа (сл. 1). У XIV веку пре Хр. Аменхотеп IV (Ехнатон), приликом покушаја увођења монотеизма, прогласио је Атону за небеског краља и њега представио апстрактним обликом – Сунчевим диском са дугачким зрацима који се завршавају представама људских шака, које верницима пружају симбол живота (ankh).²

Једно од седам чуда античког света *Колос са Родоса*, који је представљао Аполона (слично данашњем Кипу слободе у Њујорку), или рељеф сиријског бога Сунца Елагабала из III века пре Хр. (сл. 2) имали су на главама венац или круну са радијално распоређеним шиљцима као зрацима Сунца, што представља конкретан атрибут соларне моћи коју су по-

круга (кругова) – архетипског мотива вечног живота, савршенства, човека као *homo imago dei* (J. Erdeljan, „Jewish Funerary Monuments from Niš: A comparative Analysis of Form and Iconography“ у: *El presente Studies in Sephardic Culture*, vol. 4 decembre 2010, 218).

² М. Elijade, *Istorija verovanja i religijskih ideja 1: Od kamenog doba do Eleusinskih misterija*, Beograd 1991, 94.



Слика 3: Хелиос на квадриги, сребрни киликс из Боспора, III век пре Христа, музеј Ермитаж.



Слика 4: Антонијан (златни новац) цара Валеријана, 253. година, Виминацијум.



Слика 5: Златна октадрахма Птолемеја III (246–222. пре Христа).

седовали. Овакав начин приказивања био је распрострањен широм Средоземља, а са грчком колонизацијом простирао се и до Понта (Црноморског басена), и то је уочљиво на сребрном киликсу из Боспора из III века пре Хр. где је Хелиос представљен на квадриги са Сунчевим таласастим зрацима око главе (сл. 3). Ово се очигледно допало крунисаним главама, и угледајући се на Аполона, хтели су да на себе пренесу овај симбол соларне моћи, са жељом да се прикажу и истакну свој статус. Римски императори су такође понекад приказивани како носе зракасту круну са усмереним шиљцима попут Сунчевих зрака (сл. 4). И поједини хеленистички владари су представљани са таквим типом круне (сл. 5). Постојао је и прозаичнији пример примене светлосних оквира лица, што рефлектује пракса да се на грчке статуе постављао метални диск изнад глава како би биле заштићене од птица³ (што подсећа на касније ореоле у иконографији западног хришћанства који су као метални штитници постављани изнад глава представљених светитеља).

Ореол је био широко примењиван у индијској и кинеској уметности, а нарочито будистичкој, где се појављује у првом веку пре Хр. Углавном су постављани на статуама, а у *шанака сликарству* иза глава божанстава, узвишених бића, нарочито код представљања Буде. Златни зраци усмерени су ка рубу или ка средишту ореола. Ореол за будисте представља симбол звезданог божанства,⁴ а вероватно је и повезан са светлошћу (бо-

³ [http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_\(religious_iconography\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_(religious_iconography)).

⁴ В. Вучковачки–Савић, *Уметности Индије*, Просвета, Београд 1959, 232.



Слика 6: Кушанска Бимаран кутија, од 30. г. пре Хр. до 60. г. по Хр., Британски музеј.



Слика 7: Новчић кушанског владара, 140–180 године.

дисатва значи биће чији је циљ просветљење, што је било својство Буде кад је досегнуо коначни циљ). Мирча Елијаде сматра да Будин зрачни ореол води порекло од једног прототипа зрачног ореола Ахура Мазде из ахеменидске епохе, а да је то опет наставак старих месопотамских концепција и да симболизам ореола у будистичкој иконографији истиче аналогност Будине природе и светлости која је сматрана најпогоднијим начином да се сликовито представи „дух“.⁵ Занимљив пример је Кушанска Бимаран⁶ кутија (сл. 6) која се налази у Британском музеју, датирана између 30. године пре Хр. и 60. године после Хр., где се види да Буда има ореол. Видљиви су утицаји хеленизма, у овом случају то је синтеза хеленске и индијске културе, а стил је типично гандарски.⁷ Северна Индија је област коју је, као што се верује, посетио је Св. Тома. Владари Кушанског царства вероватно су први стављали ореоле у сопственим представама на кованом се новцу⁸ (сл. 7). За династију Кушана⁹ се претпоставља да припада хеленизованим Бактрима. У азијској уметности ореол је замишљен као састављен не само од светлости, него и од ватре,¹⁰ и такви примери се могу наћи у персијским минијатурама класичног периода

⁵ Elijade M, *Istorija verovanja i religijskih ideja 2: Od Gautame Bude do trijumfa hrišćanstva*, Beograd 1991, 175.

⁶ Место у јужном Авганистану.

⁷ T. T. Rice, *Stara umetnost Centralne Azije*, Beograd 1968, 145.

⁸ Metropolitan Museum of Art, *Art of South Asia (before ca. A. D. 1500)*, http://www.metmuseum.org/explore/publications/pdfs/asia/divided/d1_Art_S_Asia.pdf (посећено 10. 9. 2009).

⁹ Кушанско царство (I–III век) старе Индије, заузимало је територију данашњег северног Авганистана, Пакистана, јужног Таџикистана и Узбекистана.

¹⁰ L. Sickman & A. Soper, *The Art and Architecture of China*, Pelican History of Art, 1971, 86–87.



Слика 8: Катакомба Сан Генаро, V век, Напуљ.

(постоје примери где Аврам, Мојсије и Христос имају такве ореоле), али појава је ређа у хришћанском средњовековном сликарству.¹¹

Везе између Истока и Средоземља сежу у далеку прошлост, али тек је Свилени пут (који се састојао од саобраћајне мреже стаза) допринео интензивнијој размени религије и културе. Трговина није била једина намена овог пута; то је био пут информација, јер су путници, било једним делом или целим путем, ширили своју културу (која је била егзотична) носећи је до далеких земаља.

Ореол представља сјај светлости и он је стандардно цртан кружно око главе. Римска и ранохришћанска форма кружног ореола углавном је симбол светлости, понекад има декоративну функцију, јер визуелно потиче од форме *clupeus* (медаљона, штита) који је окруживао култне портретске представе. Венац као симбол тријумфа над смрћу у сликарству паганских гробница и надгробних споменика чест је мотив, а лаворов венац, чије лишће задржава трајно зеленило, потенцира идеју вечности и непролазности.¹² Вероватно се ослања и на кружну форму венца који је стављан мртвима да би се привукла божанска заштита, али и живима у важним тренуцима њиховог живота. Форма ореола је добила своје место и у хришћанској симболици на фрескама и мозаицима и често је постављана изнад глава као симбол победе и награде (сл. 8). Када епископ Урсус (који је сматран светим јер је поред његовог имена епитет *sanctus* – свети) нема оре-

¹¹ A. N. Didron, *Christian Iconography: Or, The History of Christian Art in the Middle Ages I*, енглески превод Ellen J. Millington, 1851, H. G. Bohn, 25–165.

¹² М. Korać, *Slikarstvo Viminacijuma*, Beograd 2007, 116, 38.



Слика 9: Епископ Урсус, Сан Аполинаре
ин Класе, средина VI века, Равена.

ол, изнад његове главе виси као венац знак победничке награде за добро извршену пастирску службу (сл. 9).¹³ На надгробним споменицима венац представља израз молитве у чину погребља да би умрли задобио блаженство у светлости неба, венац нетрулежности и настанио се у Царству небеском. Круна или венац је симбол унутарње светлости која обасјава душу победника у духовној борби. Венац као атрибут Богородице, апостола, мученика, светих, па и самог Христа, јавља се тек после Константиновог времена. Стицање венца је израз особеног примања у рај. У богослужбеним текстовима помиње се венац правде, живота, вечности и славе – непропадиви венац састављен од гранчица и лишћа је касније у уметности приказиван као од злата или сребра и украшаван драгим камењем и бисерима, препуним светлости.¹⁴

Још у старој Грчкој, Хомер¹⁵ је описивао натприродну светлост око глава хероја у биткама. Персеј, божанства и друга митолошка бића приказивани су са

зрацима који као да излазе из главе или са ореолима.¹⁶ Нимб (лат. *nimbus* – облак, вероватно протумачен као облак вечне светлости, божански облак; прстенаст сјај око главе светитеља, светитељски венац) помиње се као небеско светло још код Вергилија који реминисцен-

¹³ Л. Мирковић, *Иконографске студије*, Нови Сад 1974, 133.

¹⁴ *Исис*, 74–79.

¹⁵ *Илијада*, в. 4 ff, viii. 203 ff (нав. према [http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_\(religious_iconography\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_(religious_iconography))) (посећено 10. 9. 2009).

¹⁶ М. Ј. Milne, „Perseus and Medusa on an Attic Vase“, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin New Series* 4.5, 1946, 126–130.



Слика 10: Подни мозаик, Посејдон у кочијама, Бардо, Тунис.



Слика 11: Дионис, Феликс Ромулијана, почетак IV века.

цира Хомера. Прво се појавио у хеленистичкој Грчкој и Риму и могуће да је повезиван и са зороастријском хвареном¹⁷ (=„слава“ или „божански бљесак“) којом су означавани персијски краљеви и вероватно је примљено са митраизмом.¹⁸ Премда је римско сликарство у великој мери оштећено, (сачуване су неке фреско декорације), фигуре са ореолима очуване су на римским мозаицима (сл. 10). Занимљив је пример Феликс Ромулијана (*Felix Romuliana*) код Гамзиграда где Дионис (сл. 11) поред свих атрибута који га иконографски одређују, има и плави ореол. Споменици хеленске и римске уметности приказују главе богова, хероја али и неких других цењених личности са ореолом у облику диска, круга светлости или зрацима који исијавају светлост (сл. 12).



Слика 12: Аполон са зракастим ореолом, II век, Ел Џем, Тунис.

цира Хомера. Прво се појавио у хеленистичкој Грчкој и Риму и могуће да је повезиван и са зороастријском хвареном¹⁷ (=„слава“ или „божански бљесак“) којом су означавани персијски краљеви и вероватно је примљено са митраизмом.¹⁸ Премда је римско сликарство у великој мери оштећено, (сачуване су неке фреско декорације), фигуре са ореолима очуване су на римским мозаицима (сл. 10). Занимљив је пример Феликс Ромулијана (*Felix Romuliana*) код Гамзиграда где Дионис (сл. 11) поред свих атрибута који га иконографски одређују, има и плави ореол. Споменици хеленске и римске уметности приказују главе богова, хероја али и неких других цењених личности са ореолом у облику диска, круга светлости или зрацима који исијавају светлост (сл. 12).

¹⁷ *Hvarenah* – свети флуид који је истовремено и пламени и светлећи и животноран. Ахура Мазда је прворазредни поседник хваренаха али тај божански „пламен“, подједнако извире и из Митриног дела (Jaš X, 127), а као сунчана светлост еманира из главе врховног владара. Подсећамо на месопотамско поимање „пламтећег сјаја“, меламу (М. Eljadj, *нав. дело* 1, Beograd 1991, 268); J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (Austin, 1992), p. 130.

¹⁸ [http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_\(religious_iconography\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_(religious_iconography)) (посећено 10. 9. 2009).

Светлосни диск или колут као једноставан ореол први пут се користио у зидном сликарству Помпеје искључиво да би се означили богови и полубогови (сл. 13). У минијатурама најстаријег Вергилијевог рукописа (380) све угледне личности носе ореол.¹⁹ Сам Вергилије²⁰ је занимљив за хришћанство због тумачења његове IV Еклоге. Обичај египатских и сиријских краљева да се представљају са круном која зрачи да би указали на статус полубогова, раширио се по целом Истоку и Западу.²¹



Слика 13: Фреска из Помпеја.

Хришћански период

У Риму је ореол прво коришћен за преминуле императоре као знак њиховог небеског блаженства, али касније су живи владари такође добијали „круну која зрачи“ (сл. 14), а након III века једноставан ореол, с тим да једино Константин није тако приказиван.²² Појављује се једино на медаљону где је приказан *en face* и без дијадеме²³ (из 316. г.) и сматра се да је представљен у контексту његове божанске природе и једнакости са римским божанствима тог доба, па се не може се говорити о повезаности ове представе са хришћанством.²⁴ Током владавине, Константинова круна која зрачи се појављивала само у специјалним случајевима на новцу и, како се претпоставља, на његовој скулптури на врху стуба у Новом Риму – Константинопољу. Пре свог крштења, Константин (306–337) је био поклоник Сунчевог култа и видео је у *Непобедивом Сунцу* (*Sol Invictus*) темељ своје империје

¹⁹ М. Кораћ, *нав. дело*, 111–117.

²⁰ Види М. Elijade, *нав. дело* 2, 286, 287; др В. Чајкановић, *Вергилије и његови савременици*, Београд 1930, 17, 22–24. Рани хришћани су претпостављали утицај Еклоге на Константина Великог приликом доношења Едикта 313. године.

²¹ G. Gietmann, „Nimbus“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11, New York 1911 (<http://www.newadvent.org/cathen/11080b.htm>) (посећено 17. 4. 2013).

²² *Истио*.

²³ Он је први цар који је заменио венац дијадемом.

²⁴ И. Поповић, „Верска политика Константина Великог и његови официјелни портрети на новцу“, *Ниш и Византија*, Ниш 2010, 147–162.



Слика 14: Златни медаљон са ликом цара Антонина (138–161).



Слика 15: Константин Велики из 313. г. са римским божанством Sol Invictus.

(сл. 15). Међутим, за разлику од Аурелијана који је поштовао бога Сунца, Константин је сматрао да је Сунце тек најсавршенији симбол Бога и то подређивање Сунца је вероватно последица његовог обраћења у хришћанство; мада је та идеја формулисана још раније од стране неоплатоничара Порфирија.²⁵ Ореол се убудуће појављује без зракова, пошто су цареви желели да се сматрају вредним велике части, а не више као божанска бића.²⁶

Међутим, у оновременој паганској уметности ореол као симбол божанског постао је тако неодређен да је морао бити прихваћен као нешто сасвим ново.²⁷

У почетку су хришћани избегавали исцртавање ореола, јер су га користили пагани у свом многобожачком систему, али он се ипак појавио, колико је познато, први пут у III веку на представи Христа као Бога Сунца у ватиканским подрумима испод базилике Св. Петра у Риму и може се тумачити као непосредан изазов култу Непобедивог Сунца (*Sol Invictus*), тј. митраизму. Сол²⁸ је увек био препознатљив по исцртаном ореолу или венцем са великим и кружно распоређеним зрацима, и то божанство се такође може поистоветити са Аполоном, јер је још од времена Октавијана Августа имало улогу Сунца. У старом веку су сматрали да возач четворопрега

²⁵ М. Eliaje, *нав. дело*, 2, 321–322.

²⁶ G. Gietmann, *нав. дело* (<http://www.newadvent.org/cathen/11080b.htm>).

²⁷ Исто.

²⁸ Може се претпоставити да је бог Сунца задржао врло утицајно место још од протоисторије. Светост коју представља Сунце, у време грчко–источног синкретизма допуштала је смеле теолошке и философске разраде, и могло би се рећи да је бог Сунца (уп. старослов. *Солнце*, што значи Сунце) био последња космичка теофанија која ће настати пре ширења јудеохришћанског монотеизма (М. Eliaje, *нав. дело* 1, 163).



Слика 16: Христос као Хелиос или *Sol Invictus*, мозаик у ватиканским подрумима испод базилике Св. Петра на плафону гробнице папе Јулија I, III в.

може бити само син бога, и тако су и представљани на рељефима, вазама, мозаицима.²⁹ Поетске творевине литургичара и омиличара преносиле су симболичну метафору о Сунцу – Христу из века у век.³⁰ Христос је у богослужбеним текстовима назван *Сунце правде* (*Sol Iustitiae*), јер је „дародавац свих добара који је утврдио небеса мудрошћу“ (Приче Соломонове 3, 19), Он је и *Сунце спасења* (*Sol Salutis*), *Сунце Истока* (*Sol Oriens*),³¹ јер доноси светлост и победу над смрћу, тамом, злом, као што Сол побеђује ноћ претворивши је у дан. Хришћанство је прихватило традицију идеје Сунца³² као изво-

ра светлости и живота и преобразило је у симбол откривења вере у Христа. За хришћане је природно физичко светло (у које су пагани веровали) ништа друго до симбол, одблесак једног другог вишег, духовног, божанског и невидљивог Сунца – Христа.³³ Непосредне изворе налазимо у метафорама писаних текстова: Христос је светлост свету (Мт. 4, 16; Ис. 9, 2; Јн. 1, 4–5; Еф. 5, 14; Ис. 60, 1–3) и „Сунце правде“ (Мал. 4, 2).³⁴ Климент Александријски описује Христа као „*Сунце Васкрсења*“ (ΗΛΙΟΣ ΤΗΣ ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ) и каже: „Постојао је пре јутарње звезде дарујући живот сопственим зрацима“.³⁵ Овај опис би могао да послужи као наслов ватиканског мозаика (сл. 16). У другим списима Климент описује Христа као ауригу (управљача четворопрега) који се узноси на небо доносећи свануће и вечни живот.³⁶

²⁹ К. Šefold, *Klasična Grčka*, Novi Sad 1973, 151.

³⁰ Д. Панић, Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, Београд 1975, 74.

³¹ М. Татић–Ђурић, „Богородица у делу Архиепископа Данила II, Архиепископ Данило II и његово доба“, *Научни скупови*, књига LVIII, Одељење историјских наука књига 17, Београд, 1991, 393–395.

³² Дан рађања непобедивог Сунца 25. децембра (*Dies Natalis Solis Invicti*), који је у III веку установио Аурелијан, био је християнизован као прослава Христовог Рођења око 336. г. и проширио се на Православне Цркве до краја IV века. Божићни циклус спада у групу празника насталих у вези с паганским прослављањем зимског солстиција (краткодневице) (*Enciklopedija živih religija*, Nolit, Београд 1992, 360).

³³ Протојереј А. Шлеман, *Тајне празника*, Цетиње 1996, 36.

³⁴ R. M. Jensen, *Understanding Early Christian Art*, London, 2000, 42–43.

³⁵ Климент Александријски, *Прошептаник* (*Protrepticus*) 9 (нав. према: R. M. Jensen, *нав. дело*, 42, 189).

³⁶ *Исхо*, 11 (нав. према: R. M. Jensen, 43, 189).

У време цара Константина наступа нов период у историји Цркве, која постаје отворенија и слободнија у прихватању паганских, античких мотива, јер је она, што је сасвим природно, усвајала уметничке облике епохе у којој је настала и које је прочишћавала и оцрквљавала дајући им нове садржаје, нова значења (доводећи их до пуноће израза у складу са потребама хришћанског учења) развијајући своју иконографију и, како то сведочи Успенски, издвајала је све оно што се назива „хришћанство пре Христа“.³⁷ У својој *Друјој айолоџији* још је Св. Јустин Философ рекао: „Све што је код било кога добро изречено, наше је, хришћанско“.³⁸

Хеленистички манир приказивања грчког духа – а описује Христа као младог, плавокосог, голобрадог младића, Црква је полагано одбацивала, јер није одговарао историјској истини, а прихвата сиријско–палестинску иконографију. Такав пример Христа изображеног са брадом и дугом тамном косом, реалистичког, портретног и величанственог лика зрелог човека налазимо у катакомби Комодиле, која датира с краја IV века (сл. 17). Поред ореола који нема зраке, на обе стране Христовог лика стављена су грчка слова алфа и омега,³⁹ сагласно са речима из Откривења: Ја сам Алфа и Омега, Први и Последњи, Почетак и Свршетак (Отк. 22, 13), као указивање на божанство Исуса Христа и на Његову једносушност са Богом Оцем, у сагласју са догматима Никејског сабора.⁴⁰

Од почетка IV века били су заступљени монограмни ореоли⁴¹ (сл. 18). На овом мозаику у центру панела, у медаљону на обе стране (прет-



Слика 17: Христос са брадом и тамном косом, катакомба Комодиле, касни IV век.



Слика 18: Христос са монограмним ореолом, римски мозаик, IV век, северни Дорсет, Енглеска.

³⁷ Л. Успенски, *Теологија иконе*, Манастир Хиландар, Београд 2000, 46.

³⁸ Св. Јустин Философ, *Друја айолоџија* 13 (<http://www.newadvent.org/fathers/0127.htm>) (посећено 11. 4. 2013).

³⁹ Символизам слова алфа и омега је прехришћански (D. Fiderler, *Jesus Christ, Son of God: Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism*, Wheaton 2007, 272–273).

⁴⁰ Л. Успенски, *нав. дело*, 49, 50.

⁴¹ G. Gietmann, *нав. дело*.



Слика 19: Христос предаје Нови Закон Св. Ап. Павлу, маузолеј Св. Констанце, Рим, око 325. г.

поставља се) представе Христа налазе се плодови нара који носе симболику вечног живота. Св. цар Константин је Христов монограм, који се као хришћански симбол континуирано појављивао у војном контексту на шлемовима, штитовима и лабарумима (војне заставе) пренео на сребрне и златне кованице. Монограм је скраћено име Исуса Христа, јер су узета почетна слова имена, на врху је додат полукруг и појавило се друго слово имена Христа – Р. Монограм (који носи и симболику Крста, и када се налази унутар венца, представља Распеће и тријумф Васкрсења) формира круг или, ако је уписан у њему, има значење – Христос у векове векова (вечности) и представља исповедање вере у Господа, који је центар живота и поштовања Цркве.

Крст и Христов монограм су постављани изнад, поред или иза Христове главе или представе Јагњета Божијег. У V веку, крст се уписује у ореол изнад Христове главе. Ускоро су монограм и монограм ореола постали ређи, док су слова Алфа и Омега били намењени за монограме и често су пратили ореол.⁴² Одвојивши се од наративних представа, Христограм је као симбол упућивао на тријумф над смрћу.⁴³

У апсиди цркве *Санџа Констанца* у Риму (сл. 19), налази се иконографски тип ране хришћанске уметности који се назива *traditio legis* (предавање закона), и који се развио из представе Христа као учитеља

⁴² G. Gietmann, *нав. дело*; види Л. Мирковић, *нав. дело*, 8, 9; М. Кораћ, *нав. дело*, 33–42.

⁴³ R. M. Jensen, *нав. дело*, 149.



Слика 20: Поклоњење мудраца, црква Санта Марија Мађоре, Рим, 432–440. г.

– философа. Своје основе има у Јеванђељу (Мт. 16, 19). Овде је Христос представљен као оваплоћени Логос, божански посредник и давалац Новог Закона (Јеванђеља), у време тријумфа хришћанства које више није имало потребу да захтева једнакост са другим паганским религијама или философијама. Унутрашњи део ореола почиње белом бојом, док плава која указује на небеску славу, постепено попуњава круг док се крстић налази поред. Ореол сугерише да Христос није обичан учитељ.⁴⁴

На представи *Поклоњење мудраца* (сл. 20) у цркви *Санџа Марија Мађоре* у Риму, Христос Младенац, слично цару, седи сам на престолу који окружују анђели, мудраци и две женске фигуре. Приметан је утицај одлука Ефеског сабора из 431. године, након кога су настали мозаици који у складу с тим, наглашавају божанску природу Младенца пре крштења. Отуда и Његов ореол (победника и божанског бића који га одваја од осталих).⁴⁵ Једна од тих женских фигура одевена је у раскошну царску одећу у иконографском типу *Maria Regina*.⁴⁶ То је представа прослављања Девојке Марије као Богородице (Θεοτόκος). Сабор је осудио Несторија јер није признавао сједињење божанске и човечанске природе у Личности Христа, тврдећи да се родио као човек и да је тек касније, од тренутка крштења постао Бог и, следствено томе, Марију прогласио

⁴⁴ Исто, 107.

⁴⁵ В. Лазарев, *Историја византијског сликарства*, Београд 2004, 32.

⁴⁶ Види: М. Lidova, „The Earliest Images of Maria Regina in Rome and the Byzantine Imperial Iconography“, *Ниш и Византија VIII*, Ниш 2009.



Слика 21: Христос (Визија Јованова, Отк. 4), Црква Преподобног Давида, Солун, 425–450. г.

за Христородицу.⁴⁷ Поред Христа који има ореол (са малим крстом унутар, а изнад главе) и анђела, још увек га немају Богородица и Јосиф.

Први познати пример крстастог ореола налази се у катакомби *Ponziano* из IV века у Риму.⁴⁸ Крајем V и почетком VI века учестало је појављивање изображења Христа са крстастим ореолом који постаје карактеристична одлика приказа Христа (сл. 21). То је ореол са уцртаним крстом као знаком Спаситељеве жртве на Крсту и победом над смрћу и паклом;⁴⁹ временом су поред ореола додата слова IC XC. Црква као евхаристијско тело повезана је са светитељем на два начина: у вечности, али кроз догађаје из његовог живо-

та у историји. На тај начин двоструко доживљава тајну светости. Тако се клања Христу као Васкрслем и бесмртном, односно као есхатолошком Христу, али и ономе који је разапет и ко је васкрсао и ко је открио тајну љубави. Та тајна љубави се показује и на ореолу који носи знак Крста.⁵⁰

Историјска димензија која паралелно са есхатолошком оживљава иконографију, изражава се чињеницом да у ореолу, унутар кракова Крста, стоји записано „о ѱω“ (*Omicron Omega Ni*), дакле, лична појава Бога у Сину, који је рекао: Εγώ ειμι ο ѱω (Ја Сам Онај Који Јесам), што значи да Он заиста постоји и да је извор живота, Он чији живот није престао крсном смрћу. То име је Бог открио Мојсију на Синају (Изл. 3, 14).⁵¹

У једном временском периоду поред округлог паралелно се појављивао и четвртасти ореол. Његово порекло води корене из антике, и опстали су примери као у синагоги у *Дури Евройос* средином III века у данашњој Си-

⁴⁷ В. Лазарев, *нав. дело*, 32.

⁴⁸ http://www.religionfacts.com/jesus/image_gallery.htm (посећено 11. 4. 2013).

⁴⁹ И. Језикова, Игуман Лука (Головков), *Историја иконописа од VI до XX века*, Подгорица 2007, 23.

⁵⁰ С. Склирис, „Од портрета до иконе“, у: *Православље и уметност*, Београд 1997, 76.

⁵¹ *Исхо*.



Слика 22: Исаија, синагога, Дура Европос.



Слика 23: Девојка са плавим четвороугаоним ореолом, Виминацијум код Пожаревца.

За нас је интересантнији пример са наших простора, из касноантичке некрополе града Виминацијума код Пожаревца (сл. 23). У питању је портрет младе жене у оквиру сепулкралне иконографије која рефлектује синкретизам у уметности. Четвороугао као „тетрагон“ је симбол савршенства и вуче корене из питагорејског учења, да би се код Платона и Аристотела ова идеја даље тумачила и која се континуирано развијала и бивала прихваћена од хришћана. Постоје разна тумачења плавог правоугаоног поља, али, у сваком случају гирланде које у погребним обредима представљају живот после смрти, упућују

рији (сл. 22), Египту и другде као пример преплитања хеленизма са источним културама. Требало би напоменути да се на овом месту, колико је познато, налази насликана најстарија позната представа Христа, али без ореола у оквиру композиције Исцељење одузетог.⁵²

⁵² http://www.religionfacts.com/jesus/image_gallery/230_dura_europos.htm (посећено 17. 4. 2013).



Слика 24: Св. Димитрије са епископом Јованом и епархом Леонтијем, базилика Св. Димитрија, Солун средина VII века.

на неки вид иницијације личности, јер у паганској иконографији портрет се симболички заснива на апотеози покојника. Сматрајући да је у гробници сахрањена имућна римска грађанка, површина око њене главе је протумачена као четвороугаони ореол.⁵³ Касније, облик овог симбола определио је папа Григорије Велики, који је око 600. године дозволио да сам буде насликан са четвртастим ореолом који је представљао симбол живог савременика на Земљи, а не круне.⁵⁴ Изгледа да је већ било уобичајено да се округли ореол користи за светитеље. Неколико примера из следећих векова показује да је овакав ореол углавном свештенички, али су и обични људи, жене и деца представљани са четвртастим ореолом.⁵⁵ Овај облик је примењиван као једина варијанта ореола који се користи да би разликовали, као што можемо видети на мозаику у Цркви Св. Димитрија у Солуну, значајне дародавце цркви и друге значајне људе (сл. 24) од светитеља (квадрат је земаљски геометријски облик и као такав инфериоран према кругу вечности).⁵⁶

Требало би напоменути да су и после Христа, анђела и Богородице, ореолима овенчани и светитељи. Поред њих и старозаветни про-

⁵³ М Кораћ, *нав. дело*, 111–117.

⁵⁴ Migne, PL 75, 231.

⁵⁵ G. Gietmann, *нав. дело*.

⁵⁶ A. W. Steffer, *Symbols of the Christian Faith*, Cambridge 2002.

роци, оци, цареви, симболи четири јеванђелиста и понеке фигуре које представљају персонификације и алегорије сликане су са ореолима. Квадрат представља земаљско постојање, назначава поштење, честитост, моралност, представља ограниченост па отуда и облик.⁵⁷ Човечанство је од древних времена уочавало темељну разлику између квадрата и круга. Круг је значао небо, квадрат земљу и, поред осталих, и живот у времену, што негде и обележавава квадратни ореол. Он се користио чешће у оквиру западне хришћанске иконографије у средњем веку.



Слика 25: Добри Пастир, маузолеј Гале Пластиције, Равена, средина V века.

У мозаицима од V и VI века плаву боју (било је и других) ореола замењује златна (сл. 25). У овом периоду фреске такође имају одговарајућу жуту боју, што се може видети на сликама у катакомбама. Плава боја као симбол неба има предност у односу на друге боје али златна, која ће касније превладати, даје јаснију представу светлости. Све идеје у теологији источног хришћанства о светлости, злату, Сунцу и ватри опште су и честе и склопљене у целини једног тока који почиње од Платона. Злато је, поред ореола, изражавало концепт светости, њен изузетан положај и славу.⁵⁸ У питању је блистави сјај, апсолутна (боја) која не зна за разлику у интензитету и нијансе и не трпи мешање са другом бојом.⁵⁹ Поред симболике материјалног злата које се цени као израз светлости и блиставости, у богослужбеним књигама се помиње невештаствено (грч. *αἰὼλος* – бестелесан) злато које садржи у себи спиритуалне особине.⁶⁰ Позадина од злата сугерише јединствен простор и светлост у чистом стању, која постоји сама по себи, поништава земаљску дуби-

⁵⁷ Речник симбола, Београд 1994, 221.

⁵⁸ С. Радојчић, „Злато у српској уметности XIII века“, *Одабрани чланци и студије 1933–1978*, Београд 1982, 199–210; види С. С. Аверницев, *Золото в системе символов ранневизантийской культуры* (нав. према: С. Радојчић, нав. дело, 204).

⁵⁹ Т. Velmans, *Čudesna povest ikone*, Београд 2007, 111.

⁶⁰ С. Радојчић, нав. дело, 199–210.

ну и подразумева негацију времена, бесконачност и сугерише божанску светлост која је испуњава.⁶¹ Злато около лика светитеља и растућа перспектива ослобађа га веза и нужности природног закона и даје му благодатну онтологију обожења.⁶² Тиме се добијала димензија коју верници нису могли да виде у свакодневном животу, димензију светости, коју су Византинци уочавали у злату као у слици божанских енергија које делују у материји.⁶³ Злато и бела боја били су поистовећени са божанском светлошћу и заједно представљали израз најлепше духовне лепоте. Тако Василије Велики⁶⁴ мисли да је злато „једноставна и недељива лепота... најближа лепоти Бога“, а Псевдо–Дионисије је жуту схватао „у виду злата“, а злато – „у виду светлости“.⁶⁵ Када се користи позлаћена позадина, ореол је често формиран угравираним линијом на златним листићима или испуњен угравираним орнаментима у кругу, а често и рељефним (штукатурним) диском. Златни листићи у оквиру ореола могу такође бити углачани кружним покретима тако да продукују ефекат исијавања светлости из светитељевог лика, као на иконама XII, XIII века из манастира Св. Катарине на Синају. Касније је злато постало уобичајено, па и кад позадина није златна, сам ореол обично јесте.⁶⁶ Негде у том периоду почиње и употреба сребра,⁶⁷ прилично уобичајена на византијским мозаицима, а у хришћанској симболици представља божанску мудрост, као што злато евоцира божанску љубав према људима.⁶⁸

Византијски цареви и царице су често представљани са ореолима, и за време свог живота, у композицијама са светитељима или Христом и Богородицом, и ту праксу су следили руски, српски, отонски, бугарски владари.⁶⁹ По веровању Византинаца, инсигније владарског достојанства су биле божанског порекла, а Христос их је „послао“ посредством анђела првом цару хришћанину – Константину Великом⁷⁰ који је себе сматрао Божјим намесником и представником на земљи, чије Царство је рефлексција Божјег царства (сл. 26). Црква је увек издвајала хришћанске крунисане главе које су сликане за време њиховог

⁶¹ T. Velmans, *нав. дело*, 111.

⁶² Епископ будимски Данило (Крстић), „Теологија и архиектура“, у: *Православље и уметност*, Београд 1997, 136.

⁶³ T. Velmans, *нав. дело*, 112.

⁶⁴ PG, 29, 45 (нав. према: T. Velmans, *нав. дело*, 112).

⁶⁵ В. В. Бичков, *Византијска естетика*, Просвета, Београд 1998, 126.

⁶⁶ [http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_\(religious_iconography\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_(religious_iconography)) (посећено 10. 9. 2009).

⁶⁷ W. Oakeshott, *Mozaici Rima od III do XIV veka*, Beograd 1977, 12.

⁶⁸ *Речник симбола*, 446.

⁶⁹ [http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_\(religious_iconography\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_(religious_iconography)).

⁷⁰ В. Ј. Бурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка папирјаршија*, Београд, Приштина 1990, 141.



Слика 26: Крунисање цара Константина Божијом руком.

живота са ореолом, који је представљао знамење не само личне светости, већ освећености ранга православног владара.⁷¹

У теоретским разматрањима византијских мислилаца, који у списима Отаца, у животописима светитеља постоји идеја о вези између лика и духовног сјаја и проналажења тог односа у живопису. Честа су сведочанства о извесној светлости која обасјава изнутра ликове светитеља у тренуцима њиховог највишег узвишења. Свето Писмо даје примере: Бог је Светлост, Божји Син,

Сјај славе Његовог Оца (Јев.1, 3); Христос Светлост свету (Јн. 8, 12; 12, 46–48). И лик Мојсија је приказан као чудесна светлост у присуству Бога и његово лице је толико блистало док је силазио с горе, тако да је морао да га прекрије копреном, јер народ није могао да издржи толики сјај (Изл. 34, 30; 2 Кор. 3, 7–8). Предање које се преноси о Нерукотвореном образу, говори о томе како је Христово лице имало необичну лепоту и блистање. То исијавање код Логоса покушавају да остваре живописци као основну духовну лепоту светитеља;⁷² озареност лика као најдубљег израза унутарње духовности, која се преноси на ореол. Код светих ликова светлост, која је онтолошки спољашња и задобија се као дар Божји човеку, постаје унутарња, етичко–аскетска. Узрок ове светлости налази се у нествореној (нетварној) светлости, Тројичној заједници љубави. Та појава светлости се изражава помоћу ореола који представља спољашње обележје унутарњег стања утврђеног у духовном свету.⁷³ Сами називи овог симбола као *ауреол*, *ауреола* (лат. *aureola*, тј. *corona*, светли венац; фр. *aureole* ореол, венац, сјај; вероватно може да се повеже и са лат. *aureolus*, *aureus*, златан), светокруг, нимб, ореол, светловенац (грч. στέφανη) јасно нам исказују да је реч о светлоносној еманацiji. Као симбол омогућава нам својом сугестивношћу да наслутимо пројаву вечног у времену, јер је по свом основном значењу међусобна веза.

⁷¹ И. Лезикова, Игуман Лука (Головков), *нав. дело*, 23.

⁷² V. Мако, *Lik i broj*, Београд 1998, 5.

⁷³ С. Склирис, „Смисао и садржај иконе“, *Православље и уметност*, Београд 1997, 189.

Православна иконографија садржи мноштво симбола који су видљива манифестација оностраног, тајног, нематеријалног, интелигибилног. Сакрални симбол је опипљиви знак Божјег присуства. Ореол као симбол је иконографска одлика којом се изражава промењено људско стање као последица духовне просветљености, а круг као универзални симбол, представља свеукупност, целовитост, првобитно савршенство; округлост је света, као најприроднији облик. Круг који нема ни краја ни почетка, одувек је био симбол вечности. Уосталом, у време раног хришћанства у Нумидији (данас јужни део Алжира) предани верници су се међусобно поздрављали са: „Желим ти да добијеш свој ореол!“⁷⁴

Библиографија

- Бичков, В. В. (1991), *Византијска естетика*, Београд: Просвета.
- Чедвик, Х. (2004), „Рана хришћанска заједница“, у Макманерс, Џ. (прир.), *Оксфордска историја хришћанства*, Clio, Београд.
- Didron, A. N. (1851), *Christian Iconography: Or, The History of Christian Art in the Middle Ages I*, превод на енглески Ellen J. Millington, H. G. Bohn, London.
- Ђурић, В. Ј., Ђирковић, С., Кораћ, В. (1990), *Пећка Патиријаршија*, Београд: Југословенска ревија, Приштина: Јединство.
- Elijade, М. (1991), *Istorija verovanja i religijskih ideja I, II*, Београд: Prosveta.
- Elijade, М. (2011), *Rasprava o istoriji religija*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Gietmann, G. (1911), „Nimbus“, у *The Catholic Encyclopedia* Vol. 11, New York: Robert Appleton Company.
- Jensen, R. M. (2000), *Understanding Early Christian Art*, London: Routledge.
- Језикова, И., Головков, Л. (2007), *Историја иконописа од VI до XX века*, Подгорица: ИШМ Октоих и Академија СПЦ за уметност и конзервацију.
- Кораћ, М. (2007), *Slikarstvo Viminacijuma*, Београд: Arheološki institut.
- Лазарев, В. (2004), *Историја византијског сликарства*, Београд: Бримо, Логос, Глобосино.
- Lidova, М. (2009), „The Earliest Images of Maria Regina in Rome and the Byzantine Imperial Iconography“, *Ниш и Византија VIII*, Ниш: Просвета.
- Мако, V. (1998), *Lik i broj*, Београд: Arhitektonski fakultet.
- Milne, М. J. (1946), „Perseus and Medusa on an Attic Vase“, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin New Series*, 4.5.
- Миловановић, К., Гаврић, Т. (прир.) (1994), *Речник симбола*, Београд: Народно дело.

⁷⁴ Х. Чедвик, „Рана хришћанска заједница“, у *Оксфордска историја хришћанства*, приредио Џон Макманерс, Клио (Clio), Београд 2004, 62.

Oakeshott, W. (1977), *Мозаици Рима од III до XIV века*, Београд: Издавачки завод Југославија.

Панић, Д., Бабић, Г. (1975), *Богородица Љевишка*, Београд: СКЗ.

Крстић, Д. (1997), „Теологија и архитектура“, у Србуљ, Ј. (прир.), *Православље и уметности* (зборник текстова), Београд: Мисионарски и духовни центар манастира Хиландара „Тројеручица“.

Радојчић, С. (1982), *Одабрани чланци и студије 1933–1978*, Београд: Издавачки завод Југославије, Матица српска.

Rice, T. Talbot (1968), *Stara umetnost Centralne Azije*, Beograd: Izdavački zavod „Jugoslavija“.

Sicman, L., Soper, A. (1971), *The Art and Architecture of China*, Pelican History of Art.

Склирис, С. (1997), „Од портрета до иконе“, у Србуљ, Ј. (прир.), *Православље и уметности*, Београд.

Склирис, С. (1997), „Смисао и садржај иконе“, у Србуљ, Ј. (прир.), *Православље и уметности*, Београд.

Steffen, A. W. (2002), *Symbols of the Christian faith*, Wm. B. Eerdmans Publishing.

Stephani, L. (1946), „Nimbus und Strahlenkranz in den Werken der Alten Kunst“, *Mémoires de l'Académie des Sciences de Saint-Petersbourg*, Series VI, Vol IX.

Šefold, K. (1973), *Klasična Grčka*, Novi Sad.

Шмеман, А. (1996), *Тајне празника (празници Православне црквене јодине)*, Цетиње.

Татић–Ђурић, М. (1991), „Богородица у делу Архиепископа Данила II, Архиепископ Данило II и његово доба“, *Научни скупови*, књига LVIII, Одељење историјских наука књига 17, Београд: САНУ.

Успенски, Л. (2000), *Теологија иконе*, Манастир Хиландар.

Velmans, T. (2007), *Čudesna povest ikone*, Beograd: Clio.

Вучковић–Савић, В. (1959), *Уметности Индије*, Београд: Просвета.

Интернет извори:

http://www.religionfacts.com/jesus/image_gallery.htm (посећено 17. 4. 2013).

http://www.religionfacts.com/jesus/image_gallery/230_dura_europos.htm (посећено 17. 4. 2013).

<http://narinnamkn.wordpress.com/2012/11/29/armenian-wheel-of-eternity-six-pointed-star-svastika/> (посећено 17. 4. 2013).

http://en.wikipedia.org/wiki/Sun_cross (посећено 17. 4. 2013).

[http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_\(religious_iconography\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Halo_(religious_iconography)) (посећено 10. 9. 2009).

http://www.metmuseum.org/explore/publications/pdfs/asia/divided/d1_Art_S_Asia.pdf (посећено 10. 9. 2009).

<http://www.newadvent.org/cathen/11080b.htm> (посећено 17. 4. 2013).

<http://www.newadvent.org/fathers/0127.htm>) (посећено 17. 4. 2013).

Примљено: 17. 4. 2013.

Одобрено: 19. 4. 2013.

THE HALO: THE ORIGINS AND DEVELOPMENT OF CHRISTIAN ICONOGRAPHY

Milena Stefanović Sajić

*Serbian Orthodox Church Academy
for Fine Arts and Conservation,
Belgrade*

Summary: *The article follows a review of the development of the phenomena from the idea of circle as an archetypal motif to the specific iconographic symbol which represents a certain sign language. The halo is a discovery of Hellenistic epoch, and represents an example of taking over an ancient form as well as its Christianization. Theological thought is reflected in the act of its refusal, and then gradual acceptance and the final appearance of halo on the wall frescoes which is the scope of our discussion. This symbol was initially, in the Early Christian art, linked to the dogma of Christ's Divine nature and the theme of the triumphant imperial iconography, and in the time to follow became iconographic feature linked with saints of the Church. By the end of the sixth century the use of the halo became commonplace.*

Key words: *halo, Apollo – Helios, Sol Invictus, light, gold, circle, holiness, Christ, square, symbol.*

СЛУЖБА ВИКАРНОГ ЕПИСКОПА У 8. ВЕКУ У ЗАПАДНОЈ ЕВРОПИ

Ивица Чапровић*
Православни богословски
факултет Универзитета
у Београду

Апстракт: Утицај англосаксонских монаха на хришћанство у Западној Европи немерљив је са више становишта. Они су мисионарењем помогли да цео тај простор чује Јеванђеље, али су својим односом према Цркви у живој хришћана, али и у црквену организацију уносили извесне новине. Тако се у овом раду говори о служби помоћној епископа што је допринело измени еклисиолошке свесћи на Западу у каснијем периоду, али и рационализацији свештошајинској предања Цркве Христове. Вилиброрд је први увео помоћној епископа, а његов пример је следио и Бонифације. Вођени њиховим примером, епископи из постојећих времена одређују се да у даљим ширењима у свом живој одреде себи једној помоћној епископа, како би служба била испуњена. Уз новине у опису и анализи историјских догађаја, истакнуто је богословско-историјски контекст живота у Цркви на Западу у 8. веку.

Кључне речи: викарни епископ, Вилиброрд, Бонифације, мисија.

Увод

Најстарију дескрипцију евхаристијског сабрања налазимо у *Првој аилологији* Светог Јустина Мученика, где се помиње да предстојатељ служи Литургију. Нема никакве сумње да је *предстојатељ* о коме говори Јустин, заправо епископ, без обзира што у Римској Цркви у Јустиново доба његова служба још није тако именована.¹ Он

* chivica@gmail.com.

¹ Протојереј Николај Афансијев, *Трпеза Господња*, превод Ксенија Кончаровић, Цетиње 1996, 59.

је предстојатељ због тога што се налази на челу читавог народа Божијег сабраног ради служења Богу, и зато што на евхаристијском сабрању заузима место које је заузимао Христос на Тајној вечери. У *Айосџолском Предању*, од Иполита Римског, дата су два описа Евхаристије: један је у вези са постављањем епископа, а други у вези са Крштењем. У оба случаја епископ је једини који служи Евхаристију.² Црква себе изражава Литургијом као скупљени народ Божији око епископа који је, по речима Св. Игњатија, икона Христа Сина Божијега управо у литургијском сабрању.³ Епископ је ауторитет и власт примио од Бога, али и од своје пастве, тако да му је дата пуна власт да сведочи католичански доживљај тела Цркве.⁴

Развој канонског предања у првих шест векова сведочи о непрекидном исказивању црквене свести, односно о исказу искуства вере у погледу разних црквених проблема који су се кроз историју појављивали. Када се дешавају промене у историји, обликовање пастирског садржаја, иако – сада – у новим историјским формама, не претпоставља *укидање* или *преокрећење* претходног канонског и предањског, већ потврђује аутентични континуитет у Цркви, пошто нови канони не уведу *нове* истине вере, већ нову примену у пастирском животу Цркве, баш као што и Нови Завет испуњава Стари.⁵ Такав је случај са увођењем, али и са нестајањем, служби у Цркви. Овај рад ће имати за тему описивање околности које су довеле до увођења службе викарних епископа у Цркви у Западној Европи, у VIII веку.

1.1. Политичке околности

Услед великих политичких промена у позном Римском Царству, после V века, долази до промене мишљења и у Цркви. Много пута се у историји догодило да дневнополитичка ситуација утиче на свест људи у Цркви, који би требало да буду изнад свакодневног, односно да буду између неба и земље. На Западу од VI века почиње другачије сагледавање реалности: стварају се националне или боље рећи племенске Цркве, услед претераног акцентовања мисионарења; а одмах затим отварају се нове потребе, јер је било неопходно да се новим схватањима допуне историјске промене, без размишљања о консеквенцама. У овом раду акценат ће бити стављен на промене у Франачкој држави

² *Исџо*, 70.

³ Епископ др Игњатије Мидић, *Сећање на будућност*, Београд 1995, 18.

⁴ Ђурић, јереј др Жељко, *Служење епископа, канонско предање*, Висока школа Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, Београд 2011, 12.

⁵ В. Фидас, *Канонско право*, Богословски факултет Српске Православне Цркве, Београд, 2001, 113.

– средњовековној европској држави насталој на просторима некадашње римске Галије, коју су насељавали и којом су владали Франци, као германски народ, од V до X века.⁶ Франци нису прихватили аријанство, већ православно хришћанство из Рима, односно, примили су хришћанство проповедано од стране англосаксонских мисионара, који су били задојени римском праксом.

Франачка држава је своју највећу моћ достигла за време Карла Великог (768–814) који је настојао да наметне доминантну власт свим германским племенима. Међутим, пре Карла Великог, у доба владавине мајордома, Меровинзи су водили велике борбе за доминацију над северним и северозападним просторима Западне Европе.⁷

Почетком VIII века мисионарски покрет из англосаксонске Енглеске већ је био у процвату, јер се после Вилфридове мисије међу Фризима (677–8),⁸ покрет раширио на југ и запад. Мисионари су тражили државно-политичку помоћ од новокрштених владара како би даље ширили Јеванђеље Христово и како би цела Европа била хришћанска. Паганство међу германским племенима најжешће је било укореењено у областима слива Рајне.⁹

⁶ Уп. Schutz, Herbert. *The Germanic Realms in Pre-Carolingian Central Europe, 400–750*. American University Studies, Series IX: History, Vol. 196. New York: Peter Lang, 2000.

⁷ Lewis, Archibald R., „The Dukes in the Regnum Francorum, A. D. 550–751.“ у *Speculum*, Vol. 51, No 3 (1976), 381–410.

⁸ Јан Вуд наводи да је опис примања епископа Вилфрида од стране паганског владара Дагоберта, у делу Едија Стефана *Житије Вилфридово*, поприлично идеализован јер је немогуће да странца друге вере тако пријатно прихвати на паганском двору. Wood, Ian, „Northumbrians and Franks in the Age of Wilfrid“ у *Northern History* 31, 1995; 14. Са друге стране, Стефан једини наводи Дагобертово изгнанство и извесну помоћ коју је добио од Вилфрида. Значајно је и то што су и Вуд и Колгрејв увидели грешке које је Едије Стефан правио приликом писања житија: он погрешно наводи име великог добротвора епископа Вилфрида – епископ Ауенмундус уместо његовог имена Далфинус, који је био племић у Лиону и брат епископа Ауенмундуса (Wood, Ian, *нав. дело*, 15 и Colgrave, Bertram, *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge University Press Cambridge 1927, 153; Cubitt, Catherine, „Wilfrid's 'Usurping Bishops': Episcopal Elections in Anglo-Saxon England c. 600–c.800“ у *Northern History* 25: 1989, 18–38; Farmer, D. H., „Saint Wilfrid“ у Kirby, D. P. *Saint Wilfrid at Hexham*. Newcastle upon Tyne, Oriel Press 1974, 35–60; Foley, William Trent, *Images of Sanctity in Eddius Stephanus' 'Life of Bishop Wilfrid', an Early English Saint's Life*. Edwin Mellen Press 1992; Thacker, Alan, „St Wilfrid“. у Lapidge, Michael; Blair, John; Keynes, Simon; Scragg, Donald (yp.). *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*. Malden, MA: Blackwell Publishing. 2001, 474–476.

⁹ Geary, Patrick J., *Before France and Germany: the Creation and Transformation of the Merovingian World*. New York: Oxford University Press, 1988.

2.1. Вилиброрд као епископ и мисионар

На захтев франачког мајордома Пипина, краљ Егберт из Енглеске шаље Вилиброрда¹⁰ у Фризију како би покрстио тамошње паганско становништво, пошто то његовом учитељу епископу Вилфриду није пошло за руком. Године 698. Вилиброрд је хиротонисан за епископа. Његови напори да покрсти Фризијце пуних двадесет година нису имали успеха због отпора многобожачког краља Радбода. Тек после краљеве смрти (719) он је почео да окупља паганско становништво и да им проповеда. Међутим, ипак је морао да тражи војну заштиту од Карла Мартела и помоћ мисионара Светог Бонифација.¹¹ Тек када је добио војну помоћ и када су му пристигли монаси, паганска племена у Фризији су прихватила хришћанску благу вест.¹²

2.2. Политичка помоћ мисионарењу

Политичка помоћ мисионарима била је врло снажна у доба Пипинове владавине, али после његове смрти 714. године, политичка подршка изостаје. Тада су Фризијци на челу са Радбодом успели не само да се осамостале, већ да у својим бродовима пљачкају сва насеља дуж реке Рајне, све до данашњег Келна. У истом тренутку пропала је франачка доминација на тим просторима, али са политичким крахом, пропала је и хришћанска мисија.¹³ Међутим, такво стање није дуго трајало. После пет година од осамостаљивања Радбод умире (719), а на франачки владарски престо долази супериорни Карло Мартел, што одмах даје елан Вилиброрду¹⁴ да настави где је започео

¹⁰ Вилиброрд је рођен у Нортамбрији око 658., а упокојио се 739. године. Као нортамбријски мисионар проповедао је у Фризији, па је познат и као апостол Фризијаца. Познат је и као први епископ Утрехта. Био је син Саксонца који се повукао из света и отишао у пустињу где је саградио цркву и основао манастир. Млади Вилиброрд се образовао у нортамбријској школи код епископа Вилфрида, ученог богослова који је био учесник расправе око слављења Васкрса и који је заговарао и увео римску богослужбену праксу у Цркву у Енглеској.

¹¹ Talbot, C. H. (ур.), *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany: Being the Lives of S. S. Willibrord, Boniface, Strum, Leoba and Lebuin, together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a Selection from the Correspondence of St. Boniface*. New York: Sheed and Ward, 1954, 46.

¹² *Католичка енциклопедија*, уредио Роберт Еплтон, 1909. године, а за интернет уредио Кевин Најт, 2003. године, <http://www.newadvent.org/cathen/15645a.htm>, консултовано 4. маја 2012.

¹³ Talbot, C. H., *нав. дело*, 51.

¹⁴ Henry A. Wilson, *The Calendar of St. Willibrord from MS. Paris, Lat. 10837: A facsimile with transcription, introduction, and notes* (Henry Bradshaw Society 55) London 1918. Yitzhak Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A. D. 481–751*,

на пољу мисионарења и ширења хришћанства.¹⁵ Овај период је био плоносан и трајао је до његове смрти 739. године, што значи да је на Континенту живео и делао четрдесет и девет година. Вилиброрд је умро у осамдесет и првој години живота.

Међутим, велики мисионарски труд Вилиброрда и његове дружине у Фризији, био је тек почетак мисионарења које ће касније наставити Бонифације, који је у источном делу Фризије и пострадао. Плеће које је живело у том делу Фризије је крштено тек под Карлом Великим, а у овој коначној християнизацији су учествовали опет англосаксонски мисионари.¹⁶

Са друге стране, треба да се истакне да је Вилибрордов успех у западном делу Фризије умногоме зависио и да се одвијао само под протекторатом каролиншког двора. О добром односу са франачким владарем Вилиброрд пише и у свом *Календару*,¹⁷ али о томе говори и Алкуин, као његов наследник.¹⁸

2.3. Вилиброрд и служба викарног епископа на Западу

У области где је Вилиброрд са својим мисионарима проповедао упоредо се стварала црквена организација, али је увек требало људи јер је поље рада било огромно, пошто је било много племена којима је требало проповедати. Вилиброрд је неке своје мисионаре хиротонисао, али је 721. године, у позном животном добу, имао идеју да Бонифација хиротонише за свог викарног епископа – помоћника и да заједно служе у истом граду. Међутим, то еклисиолошки није било исправно јер је један епископ био одређен само за један град.¹⁹ Иако је

Leiden–New York–Köln 1995, 102–106; Felice Lifshitz, *The Name of the Saint: The Martyrology of Jerome and Access to the Sacred in Francia, 627–827* (Publications in Medieval Studies) Notre Dame 2006, 37–41.

¹⁵ Чаировић, Ђакон Ивица, *Појам и циљ мисионарења у хришћанској Цркви на Истоку и Западу (ог VII до X века)*, Теолошки погледи XLV 1, Београд 2012, 127–142.

¹⁶ McKitterick, Rosamond. *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751–987*. London: Longman, 1983.

¹⁷ Henry A. Wilson, *нав. дело*. *Календар* је рукопис калиграфски написан енглеском руком, почетком 8. века, а данас се чува у Националној библиотеци у Паризу. То је календар светитеља са детаљима из Вилибрордовог живота током живота на Острву и на Континенту. У њему су записани светитељи из Британије, Ирске, Рима, Галије и Трира.

¹⁸ Уп.. Throop, Priscilla, *Alcuin: His Life; On Virtues and Vices; Dialogue with Pepin* (Charlottesville, VA: Medieval MS, 2011); Burns, J. (1907). *Alcuin*. у *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Посећено 1. 2. 2013. <http://www.newadvent.org/cathen/01276a.htm>.

¹⁹ Meyendorff, John, „One Bishop in One City, canon 8, First Ecumenical Council“ у *St. Vladimir's Theological Quarterly* 5, New York 1961, 54–62.

строго било забрањено да се стварају паралелне црквене структуре, у VII и VIII веку у Енглеској је било примера да се због болести или старости није испоштовало правило – *jedan епископ у једном граду*.²⁰

У овом случају Бонифације је тражио да му се дозволи да буде хиротонисан, али му папа Захарије у први мах (743) то није дозволио, да би за неколико година пристао да му снисходи због Вилибрордове старости.²¹ Када је ову идеју претворио у дело Вилиброрд је могао да се посвети мисионарењу – да беседи и буде јак ослонац за млађе мисионаре којима је могао више да се посвети, а Бонифација није сматрао за епископа, већ само за свог помоћника. У овом случају можемо да закључимо да је Вилиброрд познавао канонска и еклисиолошка правила којих се држала римска пракса, али и да је био практичан човек који је каноне повезао са реалним потребама своје епархије. На Западу нема сведочанстава о случајевима викарних епископа у овом периоду.²²

Ово је био први случај успостављања службе викарног епископа на Западу, који је наречен за епархију и који је у њој служио – само у оквиру неких домена које обавља епархијски архијереј, који *de jure* има пуну власт и моћ, а викарни или помоћни епископи нема реалну власт. Нешто касније, папа титуларне епископе у средњем веку поставља према дужности и служби (углавном на пољу мисије), какав је био случај са Бонифацијем, који на хиротонији није наречен, већ је тек за неколико година добио епископску катедру.

Још једно правило се поштовало, а то је да је епископ имао катедру само у граду. Вилиброрд је канонско право и обичаје научио у Ирској, тако да можемо да кажемо да је према црквеном праву имао став као и ирски епископи монаси, али је много научио и када је видео извесне нерегуларности у Цркви у Франачкој. Са друге стране, Алкуин (730–804) – као нортамбријски ђак – после Вилиброрда истиче праксу за избор епископа у Јорку, која је била сродна Вилибрордовој одлуци о увођењу својих сарадника у епископат. Наиме, у Јорку је била пракса да се епископ изабере у складу са потврдним мишљењем заједнице и архиепископа. Та симфонија је одлучивала о томе ко ће бити будући

²⁰ Venerabilis Baedae, *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum*, ур. Carolus Plummer, A. M [Репринт оригиналног издања Oxonii, 1896], Gorgias Press, 2002. књига II, 4; књига IV, 4; књига V, 23.

²¹ *The Letters of Saint Boniface* превео Emerton, Ephraim (Records of Civilization: Sources and Studies, xxxi), New York: Columbia University Press, 1940, писмо 50, 51, 80.

²² Levison, Wilhelm, *England and the Continent in the Eighth century*, The Clarendon Press 1949, 66 – фуснота 4.

епископ.²³ То би била пракса која је у Нортамбрији, одакле су били и Вилиброрд и Алкуин, деценијама живела. Бонифације је, затим, наста-вио Вилибрордову идеју, јер је у старости и он имао двојицу епископа администратора – Лула, који ће га касније заменити на епископској катедри у Мајнцу; и Еобу, који је био епископ у Утрехту.

3.1. Утицај англосаксонских монаха–мисионара на Западну Европу

Англосаксонски мисионари на континенталном делу Западне Европе су ширили свој утицај из острвских области: Нортамбрија и Западна Саксонија, где су путници за континентални део Европе могли да уче о Цркви – догматима и канонском праву, али и о књижевности и калиграфији. Те области су имале манастирске школе, чији су плодови могли да се виде врло брзо, а најбољи примери који осликавају ученост и жељу за преношењем знања су били Беда и Алдхелм. И Нортамбријци и западни Саксонци имали су огромну жељу за мисионарењем, па је после таласа који је предводио Вилиброрд дошао и талас са Бонифацијем на челу.

3.2. Последње године Бонифацијевог живота

За тему истраживања интересантне су само последње године Бонифацијевог живота. Све што се дешавало у између 732. и 738. године сазнајемо из писама његовим пријатељима у Енглеској и њиховим одговорима.²⁴ А онда 738. године Бонифације одлази по трећи пут у Рим. Неколико историчара – поред већ устаљене тезе да је Бонифације желео да оствари добре везе са папом – наводи да сада већ као скоро шездесетогодишњак Бонифације жели да тражи да мисионари у Саксонији.²⁵ Бонифације у свом писму из 738. године тражи од Англосаксонаца да се моле за успех проповед у Саксонији, а уз то

²³ Coates, Simon, „The Bishop as Benefactor and Civic Patron: Alcuin, York, and Episcopal Authority in Anglo-Saxon England“ у *Speculum*, Vol. 71, No. 3 (1996), 538.

²⁴ Уп. *The Letters of Saint Boniface*, нав. дело.

²⁵ Reuter Timothy, *The Greatest Englishman: Essays on Boniface and the Church at Crediton*, Paternoster 1980, 97–131; *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, уредници Noble, Thomas F. X. Head, Thomas, University Park, Pennsylvania State 1995, 109–140; Yorke, Barbara, „The Insular Background to Boniface's Continental Career“ у Felten, Franz J. Jarnut Jörg, von Padberg Lutz, *Bonifatius-Leben und Nachwirken. Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte*, Mainz 2007, 23–37. Јединствено је мишљење савремених историчара да је Бонифације желео макар и у позним годинама да буде мисионар, а не реформатор.

подвлачи да је од двојице папа добио благослов за ту службу.²⁶ Иако је он то желео, или претпоставимо да је тако, папа га ипак после једногодишњег боравка у Риму, шаље у Баварску да буде реформатор Цркве, а не мисионар. Два писма папе Григорија III из 739. године говоре о папиним намерама.²⁷ Папа је истакао да му је Бонифације рекао да је он већ радио у Баварској 737–738. или непосредно раније. Поред овога, папа наводи две важне чињенице – да је Карло Мартел помагао Бонифацију, али изражава и забринутост што Црква у Баварској има само једног епископа – Вивила у Пасау.²⁸ Папа је веровао да ће му племићи у Баварској дозволити да се хиротонишу још тројица епископа, којима ће Бонифације председавати на сабору као морално подобна личност. Бонифације је сазвао и одржао сабор, али се одмах затим упутио у Тирингију. Са друге стране, читамо да је папа Григорије наложио епископима у Баварској (коме осим Вавили?) и Алеманији да прихвате Бонифација као његовог викара, да исповедају веру једне, свете и апостолске Цркве Божје и да два пута годишње одржавају саборе.²⁹ Стање у Цркви у Баварској било је комплексно, али можемо да закључимо да је папа заједно са тадашњим баварским кнезом Теодотом покушао да створи епископоцентричну структуру са четири епархије, како би се – уз папину подршку – решио франачких притисака. Папа дакле, Бонифација сматра викаром, који има само службу реформисања Цркве и проповед.

И Теодот и папа су размишљали политички, јер је папа преко Бонифација желео да прошири власт и на Цркву у Баварској. Дакле, Бонифације је од папе добио благослов и задатак, баш као што га је добио од претходног папе да иде у Тирингију – само што је сада отишао у Баварску. Задатак му је био: *извиди стање у Баварској, обнови црквену римску праксу и ојачај веру међу хришћанима*. Онда папа тражи да се врати у Рим и да се моли, а уједно пише народу Тирингије да се сете Бонифацијевог посланства да промовише хришћанску веру и проповеда исправно Христово Јеванђеље. Из овог

²⁶ Уп. Talbot, C. H. (yp.), *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany: Being the Lives of S. S. Willibrord, Boniface, Strum, Leoba and Lebuin, together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a Selection from the Correspondence of St. Boniface*. New York: Sheed and Ward, 1954.

²⁷ Yorke, Barbara, „The Insular Background to Boniface's Continental Career“ у Franz J. Felten, Jörg Jarnut, Lutz von Padberg, *Bonifatius--Leben und Nachwirken*. Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, 2007.

²⁸ Mann, Horace K., *The Lives of the Popes in the Early Middle Ages*. London 1914, 203–224.

²⁹ Duffy, Eamon, *Saints & Sinners: A History of the Popes*. New Haven, Conn.: Yale University Press 2006.

писма закључујемо да Бонифације није намеравао да се дуже задржи у Баварској.³⁰ Дакле, његово поље рада према папином благослову и захтеву, у поменутом периоду, била је реформа Цркве прво у Тирингији, а онда и у Баварској.

3.3. Бонифације – савест средњовековне Цркве на Западу

Док је Бонифације био у Баварској, папа Григорије је два пута питао Карла Мартела за помоћ против Ломбарда у Италији. Међутим, иако је Карло одбио да помогне папи, помогао је Бонифацију да 741. године оснује прве три епархије у Тирингији: у Вирибургу, Бирабургу и Ерфурту. У овом делу Бонифације је учествовао као црквени реформатор који је делао онако како му је говорио римски папа. На почетку 742. године Бонифације пише новом папи Захарију, који је нешто пре тога (крајем 741. године) заменио на катедри Григорија III.³¹ Он му честита и жели да поновно успостави добар однос са новим епископом Рима. Бонифације у писму папи говори о Цркви у Франачкој и обавештава га да је установио епископске катедре, а овај му одговара да је задовољан Бонифацијевим радом. Бонифације је обавестио папу да га је Карломан позвао да одржи сабор на коме би реформисао Цркву у Франачкој.³² Иако би свако могао да претпостави да би та прилика Бонифацију одговарала, он у писму епископу Данилу из Винчестера пише да не може да направи реформе у Цркви у Франачкој без помоћи франачког владара, нити може да било шта ради са паганским светилиштима без одобрења владара у Германији.³³ Међутим, на крају писма истиче да не може да приђе владару када му је неопходно да од њега добије помоћ.

Тек тада је папа Захарије Бонифација поставио за свог представника и заступника у целој Галији, тако што га је именовао за катедру у Келну, али је постављен за епископа у Мајнцу. Он је смењен са катедре у Мајнцу Гевилиба, а одлука је потврђена на великим саборима из 740. године, што је потврда Бонифацијевог претходног рада. Папа Захарије је Бонифацију захвалио на томе што је своје саборе сазвао и водио их према писаним упутствима из Рима.³⁴ Тек тада он добија своју катедру и своју паству.

³⁰ *The Letters of Saint Boniface*, писмо 24.

³¹ Уп.. Talbot, C. H., *нав. дело*.

³² Claussen, M. A., *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eighth Century*, Cambridge University Press, 2008, 27.

³³ *English Historical Documents*, ур. D Whitelock, Routledge, 1996, писмо 175.

³⁴ Kirsch, J. P. (1912), „Pope St. Zachary“ у *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, <http://www.newadvent.org/cathen/15743b.htm>, посећено 1. 2. 2013.

Бонифације је био савест средњовековној Цркви на Западу, посебно у Енглеској, којој се увек окретао као својој отаџбини. Зато је критиковао морал владара, али и црквених великодостојника, што се посебно види из његовог писма које је он написао краљу Мерсије Етелбалду 747. године. У писму је критиковао именованог краља, али и животни стил претходника на престолу Сеолреда и Осреда.³⁵

У дубокој старости, када је већ био свестан да ће све ствари које је имао на уму бити добре, Бонифације је кренуо у мисију у Фризију. Он је напустио своју катедру у Мајнцу 754. године а наследио га је Лул, који је две године раније хиротонисан за викарног епископа за област мисије. Бонифације је у Фризији пострадао заједно са педесет и двојцом мисионара од руке незнабожаца.³⁶

3.4. Пораст броја викарних епископа

Од примера Вилиброрда и Бонифација број епископа–викара у Цркви у Франачкој нагло је порастао, али не само у областима где се мисионарило, већ и у осталим епархијама. Епископи–викари су у оваквим околностима умногоме желели да повећају своју власт и углед, али су их епископи у томе спутавали. Како пише у Псевдо-Исидоровим *Декретијалијама* противљење повећању власти викарима није био основни циљ епископа, већ је то био само споредна сврха, тако да је ова служба временом нестала.³⁷ Међутим, остао је проблем како да се помогне оболелом или старом епископу да га неко замени у свим епископским дужностима, а посебно у преносењу и давању духовних дарова. У Енглеској је тај проблем у оквиру Англиканске Цркве решен увођењем *суфрагана*,³⁸ а у Немачкој – *вајбишофа*.³⁹ Овде наглашавамо само један детаљ који је важан за нашу тему – да су англосаксонски мисионари Вилиброрд и Бонифације утврдили установу помоћног епископа – викара; па са сигурношћу можемо да кажемо да је то био допринос Англосаксонаца у стварању Цркве на западу Европе. Осим тога, Вилибрордов допринос на пољу мисије и ширења Јеванђеља био је огроман. Он је следовао и

³⁵ *English Historical Documents*, писмо 177.

³⁶ Mersham, F. (1907). St. Boniface. The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company. New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/02656a.htm>, консултовано 5. 5. 2012.

³⁷ Опширније види <http://www.pseudoisidor.mgh.de/html/text.html>, посећено 21. 2. 2013.

³⁸ Види <http://www.legislation.gov.uk/aep/Hen8/26/14/contents>, посећено 22. 2. 2013.

³⁹ Adam, Adolf; Berger, Rupert; *Pastoral-liturgisches Handlexikon*, Freiburg 1990, 67.

настављао нортамбријску школу и предање које је установио његов учитељ епископ Вилфрид.

После Вилиброрда у мисионарењу на Западу се истиче Бонифације, који је у исто време могао у својој личности да сажме жељу за мисионарењем и способности у организовању и дипломатији, како на локалном (са паганским поглавицама и са својим сатрудницима мисионарима), тако и на општем нивоу (са владаром Франачке и са папом у Риму).

4.1. Хороепископ, администратор и викарни епископ

Појаве наведених служби узроковане су практичним разлозима. Из историје канона сазнајемо о посебном епископу, тада названом *хороепископ*, *сеоски епископ*. Први помен хороепископа налазимо у првој посланици Климента Римског Коринћанима,⁴⁰ а њихова служба датирана је у апостолско доба, или бар у доба апостолских мужева. Према мишљењу Лебедева, хороепископи су се појавили у великим селима, која су била много удаљена од градова. У тим селима заједница је сама бирала епископе.⁴¹ После IV века, хороепископи постепено нестају са историјске сцене када је сада већ разграната црквена организација добро устројена, односно када су сеоске Цркве потпале под непосредну власт епископа најближег града. Уместо њих су градски епископи за удаљенија места почели постављати презвитере – *йеридевше*,⁴² који су били виши презвитери, чија је дужност била да, у име епископа, обилазе и посећују, мање црквене општине, и да о стању и владању свештених лица, извештавају епископа, као што је данас случај са архијерејским намесником.⁴³ Хороепископи у X веку на Истоку потпуно престају да постоје, док на Западу нестају мало касније, у XI веку.⁴⁴

4.2. Епископ администратор

У старо доба био је обичај, да би Црква која је остала без свог епископа, добијала, вероватно од митрополита области, једног епископа

⁴⁰ Климент Римски, *Коринћанима*, с. 42 PG I, 160.

⁴¹ А. П. Лебедев, *Свешшество древне Васељенске Цркве*, (срп. прев. Младен М. Стојановић), Београд, 2002, стр. 185.

⁴² Ђурић, јереј др Жељко, *нав. дело*, 95–96.

⁴³ Епископа, према Зонарином мишљењу, не треба постављати у мало место из простог разлога – да се његов чин тиме не омаловажи. Жељко Ђурић се не слаже са Зонаром из простог разлога што ни у ком случају не бисмо могли да кажемо да би се Христос срамио да проповеда у малом месту. Ђурић, јереј др Жељко, *нав. дело*, 100.

⁴⁴ Ђурић, јереј др Жељко, *нав. дело*. 101. На Западу се за *хороепископе* чуло тек када су преведени канони васељенских и помесних сабора.

администратора, који би, ради народног мира бринуо за одређено време о тој епархији. Канон 74. Картагинског помесног сабора наводи *епископа администратора*, који не сме да заузме катедру, где је привремено постављен, под било каквим изговором, већ се мора трудити да канонски епископ дође на то место.

4.3. Титуларни епископ

Појава *викарног – титуларног епископа* је новијег датума и за њега није знала древна Црква. Јасно је да су ови епископи ограничени у служби, јер не могу да врше основна начела своје службе с обзиром да немају своју паству, какав је био случај са Бонифацијем, али и каснијим његовим викарима. Зато, такви епископи не учествују у избору новог епископа. Сва делатност викарног епископа састоји се у томе да он може вршити одређене црквене радње у име свог епископа, а не у лично име; што разјашњава зашто је папа инсистирао да Бонифације реформише Цркву у Баварској или Тирингији, а не да мисионари као што је сам и желео. Потребе Цркве биле су изнад потреба појединца. Жељко Ђурић наводи и да нема никакве сумње да канонски епископ који поседује викаре, чини исто оно што и папа у Риму, како је већ у раду објашњено; само на једном локалном нивоу, што не одсликава еклисиолошко стање првих векова и касније, односно, одступа од канонског предања Источне Цркве.⁴⁵ Служба помоћних, као и викарних епископа, доспела је са Запада на Исток у каснијем периоду, и потпуно је непозната раном црквеном предању. Покушаји да се сама установа оправда позивајући се на хороепископе, не делује убедљиво, самим тим што су хороепископи били епископи са сопственим стадом и сопственом епархијом, док су данашњи викарни епископи само титуларни епископи и, што је важније, они су у сваком погледу зависе од свог епископа.⁴⁶

Закључак

Управо су речи митрополита Јована Зизјуласа и епископа Атанасија Јевтића показатељ да су англосаксонски монаси уневши новину помоћног епископа допринели каснијој измени еклисиолошке свести на Западу, те рационализовали светотајинско предање Цркве Христове. Умногome вођени примером Вилиброрда и Бонифација, епископи из потоњих времена опредељују се да у датим тре-

⁴⁵ Ђурић, Јереј др Жељко, *нав. дело*, 117–118.

⁴⁶ Зизјулас, Ј. *Православље*, Богословски факултет Српске Православне Цркве, Хиландарски фонд, Београд 2003, 24–25. Уп. Јевтић А., *На њушевима Ошаци*, том I, Београд 1991, 59.

нуцима у свом животу одреде себи једног помоћног епископа, те да пуноћа службе и администрације може да буде потпуна. Каква се решења намећу? После свега реченог треба поштовати правило *један епископ – један град*, те на томе истрајавати и због пастирских и због еклисиолошких потреба. Неминовност позивања на каноне и предање Цркве доводи до исправљања грешака из ближе или даље прошлости, а историја нам увек показује да је учитељица живота. Када смо тога свесни нећемо правити грешке из прошлости већ ћемо вођени новим духом покушавати да решимо проблеме који се намећу током историје.

Библиографија

Извори:

Климент Римски, *Коринћанима*, с. 42 PG I, 160.

Levison, W. (1949), *England and the Continent in the Eighth century*, The Clarendon Press.

Talbot, C. H., ур. (1954), *The Anglo-Saxon Missionaries in Germany: Being the Lives of S. S. Willibrord, Boniface, Strum, Leoba and Leuin, together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a Selection from the Correspondence of St. Boniface*, New York: Sheed and Ward.

The Letters of Saint Boniface, превео Emerton, E. (1940), (Records of Civilization: Sources and Studies, XXXI), New York: Columbia University Press.

Venerabilis Baedae (2002), *Historiam ecclesiasticam gentis Anglorum*, ур. Carolus Plummer, A. M [репринт оригиналног издања Oxonii, 1896], Gorgias Press.

Whitelock, D., ур. (1996), *English Historical Documents*, Routledge.

Помоћна литература:

Афансијев, Н. (1996), *Трпеза Господња*, превод Ксенија Кончаревић, Цетиње.

Бурић, Ж. (2011), *Служење епископа: канонско предање*, Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, Београд

Зизјулас, Ј. (2003), *Православље*, Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве, Хиландарски фонд.

Мидић, И. (1995), *Сећање на будућност*, Београд.

Јевтић А. (1991), *На џушевима Ошаца*, том I, Београд.

Лебедев, А. П. (2002), *Свештенство древне Васељенске Цркве*, Београд.

Фидас, В. (2001), *Канонско право*, прев. Ивана Игњатовић, Београд.

Чаировић И. (2012), „Појам и циљ мисионарења у хришћанској Цркви на Истоку и Западу (од VII до X века)“, *Теолошки погледи* XLV 1, Београд, 127–142.

Adam, A., Berger, R. (1990), *Pastoral-liturgisches Handlexikon*, Freiburg.

Alcuin: His Life; On Virtues and Vices; Dialogue with Pepin (2011), превела Priscilla Throop, Charlotte, VT: Medieval MS.

Claussen, M. A. (2004), *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang of Metz and the Regula Canonicorum in the Eighth Century*, Cambridge University Press.

Coates, S. (1996), „The Bishop as Benefactor and Civic Patron: Alcuin, York, and Episcopal Authority in Anglo-Saxon England“, *Speculum*, Vol. 71, No. 3.

Colgrave, B. (1927), *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cubitt, C. (1989), „Wilfrid's 'Usurping Bishops': Episcopal Elections in Anglo-Saxon England c. 600–c. 800“ у *Northern History* 25.

Duffy, E. (2006), *Saints & Sinners: A History of the Popes*, New Haven, Conn.: Yale University Press.

Encyclopaedia of Anglo-Saxon England (2001), Malden, MA: Blackwell Publishing.

Felten, F. J., Jarnut J., von Padberg L. (2007), *Bonifatius-Leben und Nachwirken. Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhheinische Kirchengeschichte*, Mainz.

Foley, W. T. (1992), *Images of Sanctity in Eddius Stephanus' 'Life of Bishop Wilfrid', an Early English Saint's Life*, Edwin Mellen Press.

Geary, P. J. (1988), *Before France and Germany: the Creation and Transformation of the Merovingian World*, New York: Oxford University Press.

Hen, Y. (1995), *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A. D. 481–751*, Leiden–New York–Köln.

Kirby, D. P. (1974), *Saint Wilfrid at Hexham*, Newcastle upon Tyne: Oriel Press.

Lapidge, M., Blair, J., Keynes, S., Scragg, D., yp. (1999), *The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England*, Oxford: Blackwell Publishers.

Lewis, A. R. (1976), „The Dukes in the Regnum Francorum, A. D. 550–751“ у *Speculum*, Vol. 51, No 3.

Lifshitz, F. (2006), *The Name of the Saint: The Martyrology of Jerome and Access to the Sacred in Francia, 627–827* (Publications in Medieval Studies), Notre Dame.

Mann, H. K. (1914), *The Lives of the Popes in the Early Middle Ages*, London.

McKitterick, R. (1983), *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751–987*, London: Longman.

Meyendorff, J. (1961), „One Bishop in One City, canon 8, First Ecumenical Council“ у *St. Vladimir's Theological Quarterly* 5, New York, 54–62.

Noble, T. F. X., Head, T., ур. (1995), *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, University Park: Pennsylvania State.

Regula canonicorum in the Eighth Century (2008), Cambridge University Press.

Reuter, T. (1980), *The Greatest Englishman: Essays on Boniface and the Church at Crediton*, Paternoster.

Schutz, H. (2000), *The Germanic Realms in Pre-Carolingian Central Europe, 400–750* (American University Studies, Series IX: History, Vol. 196), New York: Peter Lang.

Wilson, H. A. (1918), *The Calendar of St. Willibrord from MS. Paris, Lat. 10837: A facsimile with transcription, introduction, and notes* (Henry Bradshaw Society 55), London.

Wood, I. (1995), „Northumbrians and Franks in the Age of Wilfrid“ у *Northern History* 31.

Електронски извори:

Католичка енциклопедија, уредио Роберт Еплтон, 1909. године, а за интернет уредио Кевин Хајт, 2003. године, <http://www.newadvent.org/cathen/15645a.htm>.

<http://www.pseudoisidor.mgh.de/html/text.html>

<http://www.legislation.gov.uk/aep/Hen8/26/14/contents>

Примљено: 11. 4. 2013.

Исправљено: 15. 4. 2013.

Одобрено: 19. 4. 2013.

OFFICE OF THE VICAR BISHOP IN 8TH CENTURY IN THE WESTERN EUROPE

Ivica Čairović

Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade

Summary: A vicar is a representative, deputy or substitute of the bishop. The title appears in a number of Christian ecclesiastical contexts, but also as an administrative title, or title modifier, in the Roman Empire. The Pope uses the title *Vicarius Christi*, meaning the vicar of Christ. The papacy first used this title in the 8th century; earlier they used the title „vicar of Saint Peter“ or *vicarius principis apostolorum*, the „vicar of the chief of the apostles“. On the other hand, Wilibrord (658–739) and Boniface (+754) made a new practice. First, Wilibrord made vicar bishops for him, so he had preached without administrative problems in his diocese. And after him, Boniface made two vicars. They were Anglo-Saxon in origin and made a new practice in the Church, in West.

In the early Christian churches, bishops likewise had their vicars, and also the rural bishops, the curate who had the cure or care of all the souls outside the episcopal cities. Vicars have various titles based on what role they are performing. In the West, an apostolic vicar is a bishop or priest who heads a missionary particular. Vicars exercise authority as the agents of the bishop of the diocese for one kind of office. Most vicars, however, have ordinary power, which means that their agency is not by virtue of a delegation but is established by law.

Key words: vicar, Wilibrord, Boniface, mission

ПРЕГОВОРИ О САЗИВАЊУ ВАСЕЉЕНСКОГ САБОРА ИЗ 1367. ГОДИНЕ

Вукашин Милићевић*
Православни богословски
факултет Универзитета
у Београду

Апстракт: Петој јуна 1367. у Цариграду су вођени разговори на тему сједињења Источне и Западне Цркве. Православну Цркву је представљао монах Јоасаф, бивши цар Јован VI Кантацизин, а римокатолике Павле, шишларни латински патријарх цариградски. Изворни текст о овом сусрећу, заснован на рукописима из XV и XVIII века, објавио је 1969. године Јован Мајендорф (Jean Meyendorff, „Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul“, *Dumbarton Oaks Papers*, Number Fourteen, Washington, District of Columbia, 1960, 147–177). У приложеном чланку доносимо српски превод овог изворног текста, прилагођен основним историјским подацима о верском и политичком контексту и повезаним личностима, а такође и богословским и историјским описима о закључку усвојеном на сасијанку – наиме, да схизма може бити превазиђена само црквеним сабором, и његовој судбини све до Сабора у Ферари–Фирени (1438–1439).

Кључне речи: сабор, јединство, јединство Цркве, монах Јоасаф – Јован Кантацизин, лејат Павле, Јован V Палеолог.

1. Увод

1.1 Општи историјски контекст: Царство, Запад, Турци

Оно што можда донекле искаче из клишеа којем прибегавамо у вези са касновизантијском историјом, а о чему, чини се, јасно сведочи и текст који је пред нама, јесте чињеница да су црквени

* milicevic.vukasin@gmail.com.

и државни службеници исихастичке провенијенције, представници ове, на први поглед,¹ само ка небу усмерене тежње, изгледа били политички много „прагматичнији“ неголи њихови про-западни противници, *лашинофрони* занесени младалачком снагом новонастајуће цивилизације која, међутим, још увек није прележала главну дечију болест: мегаломанију. Јер, заиста, амбиције готово свих западних вођа су биле неупоредиво веће од њихове реалне снаге. Њихова немогућност да контролишу сопствене апетите показала се у свој својој светлости током постојања Латинског царства. У том контексту, сваки покушај да се са Западом успостави трајан и *користан* савез морао је да почива на претпостављеној равноправности две преговарачке стране, чак и упркос томе што она није одражавала стање ствари „на терену“. Сваки други споразум био би за Ромеје погубан, чак погубнији од све извеснијег турског освајања.

Поред ове, постоји још једна предрасуда коју, између осталог, и овај текст доводи у питање. Наиме, у питању је став да су присталице исихастичке струје биле безусловно анти-западно расположене.² Како ћемо видети, став Кантакузина и његових исихастичких следбеника био је у односу на питање сједињења цркава у основи афирмативан, али истовремено и више него обазрив и веран источном предању у односу на кључне, теолошке аспекте спора.

Изгледа да се својеврсна недоследност политике царског двора у односу према Западу након повлачења и монашења Јована Кантакузина, недоследност која суштински условљава контекст расправе којом се бавимо, може тумачити макар на два начина: **1.** као још једна пројава дубоког унутрашњег хаоса Византије на самрти; **2.** као дипломатски маневар.³ Због великих потреса до којих је убр-

¹ Исихазам је поглед на свет који додирује све сфере човековог живота. При разматрању исихазма се треба присетити прворазредно значајне *друштвене улоге* коју су на хришћанском Истоку имали монашки покрети, од Св. Василија Великог, па све до потпуног пада под Турке. У том смислу, нарочито је занимљив пример цариградског Патријарха Атанасија I (1289–1293; 1303–1309), изузетно ревносног монаха и претече византијских исихаста, који је нарочиту пажњу посветио друштвеној, пре свега харитативној, делатности Цркве. О Атанасију укратко у: Alexander Kazhdan (ур.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I, Oxford University Press, 1991, s. v. „Athanasios I“.

² Уп. „...делећи византијско друштво на пролатинску и ортодоксну струју, превиђа постојање оне утицајне групе умеренијих паламита, готово би се могло рећи кантакузиноваца“, Љубомир Максимовић, „Политичка улога Јована Кантакузина после абдикације“, *Зборник радова Византолошког института IX*, Београд, 1966, 170.

³ „Ове две политике су наставиле да постоје паралелно, па је тако оправдано запитати се нису ли Јован V и Кантакузин, чији су лични односи, како ће-

зо дошло на другој преговарачкој страни, оној западној, нисмо у могућности да се без оклевања одредимо за једну од две претпостављене *дијагнозе*. Наиме, изгледа да за неуспех царско-папске коалиције узроке треба *пре свега* тражити на Западу, у његовој неспособности да до краја артикулише, наметне и спроведе заједнички интерес, неспособности коју су подозревали умни људи у Византији, међу којима сасвим сигурно и наш цар—монах. Могуће је да зато *обраћење* Јована V из 1369. које представља својеврсни неславни епилог нашег дијалога треба разумети и као тренутно папско одустајање од Истока. Заправо, највероватније је да су обе поменуте *дијагнозе* исправне.⁴

1.2 Документ

Текст извештаја о преговорима између монаха Јоасафа, бившег цара Јована VI Кантакузина, и папског легата Павла, латинског патријарха цариградског, Мајендорф доноси на основу рукописа из петнаестог века *Lavra* Λ 135 (бр. 1626 Евстратијадисовог каталога) из манастира Велике Лавре. Текстуалне недостатке настале услед материјалних оштећења рукописа употпуњује на основу преписа документа из XVIII века, а који се налази у рукопису *Lavra* I 54 (бр. 1138 Евстратијадисовог каталога). Веродостојност рукописа и информација које документ доноси се не може довести у питање с обзиром на прецизност и могућност сравњивања са савременим изворима. Такође, Мајендорф је текст поделио на одељке, што је подела које се држим и у свом преводу.⁵

мо видети, били коректни и штавише пријатељски, макар прећутно деловали у сагласности и нису ли на изванредан начин поделили задатке: таква сагласност би објаснила готово потпуну тајновитост која је у Византији обавијала поступке Јована V (писано обећање послушности папи из 1355, званично одрицање у Риму 1369). Палеолог је у Цариграду могао да се покрива моралним јамством које му је обезбеђивао таст, док је у Риму могао да се позива на опозицију како би објаснио тешкоће у вези са спровођењем уније“ (Jean Meyendorff, „Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul“, *Dumbarton Oaks Papers*, Number Fourteen, Washington, District of Columbia, 1960, 151–152; 163).

⁴ Љ. Максимовић, у већ наведеној исцрпној студији, настоји да реконструише околности које су омогућиле овакав епилог. Једна од кључних је чињеница да је Кантакузин у то време био одсутан из престонице (Љ. Максимовић, *Политичка улога*, 179–180). Но, ни ово не објашњава одсуство било какве Кантакузинове реакције на царев поступак. Наиме, тешко је поверовати да Кантакузин, где год био, није могао имати информације о царевим намерама и чину. Уп. и Р. Радић, *Време Јована V Палеолога*, 344.

⁵ О рукописима: J. Meyendorff, „Projets de Concile“, 149.

1.3 Главне личности

1.3.1 Јован – Јоасаф Кантакузин

Оно што, бићу искрен и личан, фасцинира у вези са личношћу Јована Кантакузина је његова *теолошка* озбиљност у приступању проблемима црквеног карактера. Јасно је да ова озбиљност одражава Кантакузинов систем вредности у којем Црква није просто средство у рукама царства за остварење његових, тј. *државних и политичких* циљева. У овом контексту, сасвим је сигурно и да се његово монашење не може разумети као ствар лицемерне религиозне „позе“. Кантакузин схвата теологију озбиљно, чак много озбиљније од његовог западног саговорника.⁶ Кантакузин заиста *мисли* теолошки; он је заиста *добар* теолог.

Дана 10. децембра 1354. Јован Кантакузин се, напустивши трон, замонашио у цариградском Манганском манастиру узевши име Јоасаф.⁷ Пре тога, Јован V је упркос сопственом тријумфу био спреман да подели овлашћења са својим ривалом и тастом, али је Кантакузин то одбио.⁸ Сасвим је сигурно да је то одбијање између осталог и последица добре процене ситуације. Наиме, Јован Кантакузин није уживао некадашњу популарност с обзиром на негативне последице његовог ослањања на Турке и његове финансијске политике.⁹ Сваки покушај да силом поврати овлашћења би био више него ризичан, а вероватније је да би довео до потпуног губитка власти. Зато и не треба да чуди што је, како је одмицало време након абдикације, углед старог цара у народу све више растао превазилазећи чак и углед који је имао као цар. Такође, Кантакузин је све време имао могућност вршења директног

⁶ Верујем да се ова тврдња из теолошких разлога може одржати упркос неупитној чињеници да је састављач коначне редакције списа био и сам присталица Кантакузина, што текст у потпуности одражава.

⁷ Питањем хронологије Кантакузинове абдикације и монашења се темељно баве Љ. Максимовић, „Политичка улога“ 131–132 и Радивој Радић, „Време Јована V Палеолога (1332–1391)“, *Византолошки институт САНУ: Посебна издања: Књига 19*, Београд, 1993, 245–246. Монашки постриг је у манастиру кире Марте примила и Кантакузинова супруга царица Ирина, узевши име Евгенија.

⁸ Према условима договора од 25. новембра 1354, Јован VI Кантакузин је задржао савладарски положај, а његовом сину Матеју је остала апанажа на којој се већ налазио, в. Р. Радић, *Време Јована V*, 242.

⁹ Управо су се марта 1354, након разорног земљотреса које је опустошио подручје око Калипоља, Турци утврдили у самом граду. Пре тога су 1352. већ заузели оближњу тврђаву Цимпе, Георгије Острогорски, *Историја Византије*, Просвета, Београд, 1996, 493; Р. Радић, *Време Јована V*, 223–224; 237–238. О томе да Кантакузинова абдикација није могла бити принудна и о њеним стварним, политичким али и личним аспектима, в. Љ. Максимовић, *Политичка улога*, 132–140.

утицаја на државну власт и преко својих синова, цара Матеја¹⁰ и деспота Манојла¹¹; управо је Јован Кантакузин издејствовао помирење између Јована V и Матеја. Наравно, Јован V је са Јованом VI био и у директној родбинској вези, будући да је био ожењен његовом ћерком Јеленом.¹² Једнако снажан утицај, ако не и јачи, Кантакузин је имао и у Цркви захваљујући великом личном ауторитету, али и преко својих исихастичких сабораца, нарочито Патријарха Филотеја.

Кантакузин је већи део свог монашког живота провео у Цариграду, остајући тако у жижи византијског политичког и црквеног живота; 1381. одлази на Пелопонез, где и умире 15. јуна 1383. На Пелопонезу је боравио и у периоду 1360–1362, као и 1369–1371. године.

Кантакузинов непоколебљив став по питању сједињења цркава могуће је разумети једино ако узмемо у обзир истински значај и важност који су за њега имала теолошка питања, узимајући притом у обзир и чињеницу да су она у Византији увек имала и политичко значење.¹³ Ипак, било као цар, било као монах, он о сједињењу цркава мисли као о пре свега *теолошкој* проблему. Можемо мислити да се ово никако не уклапа у слику вештог политичара; међутим, то свакако још увек не значи да смо у праву. Наиме, то што теолошка питања, нарочито у средњем веку, али и данас, могу имати политичке импликације још увек не значи да су она по себи политичка и да су се могла решити искључиво као политичка. У овоме је и основни узрок пропасти свих покушаја успостављања јединства цркава током

¹⁰ Матеј Кантакузин је 1353. проглашен за цара и савладара а 1354. је у Влахернској цркви примио царску круну. Владао је Тракијом све до 1357. када га су га, након трогодишњег сукоба са новим-старим царем, заробили људи српског кесара Војихне. Војихна га је након преговора предао Јовану V, а читав спор је окончан крајем 1357. захваљујући посредовању монаха Јоасафа који је успео да убеди сина да се одрекне царских претензија. Матеј 1361. одлази у Мореју, своме млађем брату Манојлу, морејском деспоту. Након смрти Манојла, Матеј управља Морејом 1380–1382. О преговорима Матеја Кантакузина и Јована V в. Љ. Максимовић, *Политичка улоја*, 148–150; Р. Радић, *Време Јована V*, 265–270.

¹¹ Манојло Кантакузин је као деспот чврстом руком и успешно управљао Морејом у периоду 1349–1380, након што је био на управним дужностима у Верији (1343–1347) и Цариграду (1348). Успео је да задржи овај положај и након повлачења свога оца, упркос покушају Јована V да га уклони, детаљније види: Радић, 270–271. Иначе, Морејским деспотом је 1308–1316. веома успешно управљао отац Јована Кантакузина, Михаило (Г. Острогорски, *Историја Византије*, 464).

¹² Као илустрација дубоке личне упућености, везаности, а можда и својеврсне зависности Јована V од Јовану VI, индикативан је детаљ на који упућује Љ. Максимовић, *Политичка улоја*, 137–138. Битно је истаћи и да је током узурпације Андроника IV (1376–1379), монах Јоасаф – Јован VI остао на страни Јована V, тако да га је Андроник током 1379. чак заточио у Пери, *нав. дело*, 181–182.

¹³ Уп. Љ. Максимовић, *Политичка улоја*, 142.

касног средњег века, закључно са Флорентинским сабором. Дobar политичар је управо онај који препознаје суштину проблема и ставља га у одговарајући контекст, јер ово је, наиме, једини начин да се проблеми реше. Управо овако Кантакузин третира питање сједињења црква и зато је он не само добар теолог већ и добар политичар.

Како то Кантакузин гледа на питање сједињења црква?

Прво што треба да узмемо у обзир је да његов приступ није изузетак када је у питању хришћански Исток. Кантакузинов савременик и исихастички истомишљеник Св. Григорије Палама, бавећи се једном од кључних тачака размимоилажења хришћанског Истока и Запада, латинском додатку *filioque* у Символу вере, заузима став „постављајући проблем и на ескисиолошкој основи....“ тврдећи да „чак и уколико би исхођење (Духа) и од Сина било истинито, ни тада га не би требало придодавати Символу вере... Омаловажавање *православној једномислији* кроз тај додатак значи омаловажавање саборнокатоличанске Цркве и њеног етоса, то јест њеног начина делања, који је свагда саборнокатоличански, а никада самовољан, локалан и индивидуалан“.¹⁴ У складу са реченим, саборни приступ решавању сваког проблема, а нарочито оних који се тичу питања *међусобној ојшћења* црква (*intercommunio*) није изузетак ни када је у питању историја хришћанске Цркве првих векова: решавање сличних *неспоразума* је управо било разлог сазивања сабора уопште, а међу њима нарочито оних васељенских. Чак и ако прихватимо став западних теолога да је одлучујуће за признавање општег значаја – *васељенској карактера* неког сабора било папско одобрење, то и даље не укида централни значај који сабор има као метод решавања проблема међу црквама. Оно што је непрестано онемогућавало да се спроведе замисао о *васељенском сабору* током касног средњег века јесте суштинска промена до које је постепено дошло у самопоимању Западне цркве под утицајем германских папа реформатора. Чак и западни, римокатолички аутори¹⁵ говоре о овој промени, која се пре свега, да будемо прецизнији, односи на начин којим се самопоимање римске епископске катедре као предстојеће читавој Цркви, тзв. служба Петрова, спрово-

¹⁴ Амфилохије Радовић, *Тајна Свете Тројице по Светом Григорију Палами: докторска дисертација поднетa Теолошком факултету Аџинској универзитету* [1973], Манастир Острог, 2006, 150.

¹⁵ Помињемо овде изузетну, кратку и прегледну студију Ф. Дворника: Fr. Dvornik, *Byzance et la Primauté romaine*, Éditions du Cerf, Paris 1964. Недавно је изашао и српски превод овог вредног дела: F. Dvornik, *Vizantija i rimski primat*, JP Službeni glasnik, Beograd, 2009.

ди у пракси.¹⁶ Ова *хиџерцентиализација* Западне цркве, чија се појава у контексту западноевропских структуралних промена средњег века може разумети, водила је темељној неспособности да се на Западу питању поновног сједињења цркава приступи као судбинском за обе стране. У пракси, то значи следеће: у нашем случају Кантакузиновим устима, источни, премда су убеђени у исправност сопствених догматских ставова, говоре о сједињењу цркава као о општецрквеном (и западном и источном) добру у најдубљем смислу те речи; шта више, сједињење цркава је спасоносно дело, као што је стварање раскола најтежи замисливи грех; западни пак говоре о присаједињењу источних Западној, јединој истинитој и спасоносној цркви: јасно је какве ово последице има када се помешају сила речи, новца и оружја.

Иначе, непосредно по свом доласку на трон, Кантакузин, размењујући посланике¹⁷ са папом Климентом VI, излаже своју визију пута којим се може достићи јединство цркава. Ево његовог извештаја:¹⁸

„А речима се не може објаснити колика је царева ревност и жудња за јединством и слогом растављених удова Христових, те ми-

¹⁶ Ово примећују и римокатолички аутори: „Једна ствар је реална, ефективна јурисдикција власт папе над Црквом, а друга ствар је централизација власти. Прво је ствар божанског права, друго је ствар условљености људским факторима. Прво је врлина изобилна у добру, друго је заправо аномалија“, Mgr. Benelli, *Le Rapports entre le Siège de Pierre et les Églises locales*, DC, 70, n° 1644, 16. décembre 1973, col. 1072 (Yves Congar, „Le Pape, patriarche d’Occident: Approche d’une réalité trop negligée“ у: Cardinal Yves Congar, *Église et Papauté*, Les Éditions du Cerf, Paris 2002, 28). У целој студији Конгар аргументише на линији, из перспективе односа Источне и Западне цркве, далеко повољнијој и од цитираног става, а у прилог разграничавања различитих аспеката папине службе од којих, по њему, само један: *Петрова служба*, важи и за источне цркве. До историјских неспоразума је долазило због тога што је служба Петрова, која би требала да буде служба јединству Цркве, поистовећивана са папиним вршењем директне и универзалне власти над читавом Црквом, по апсолутно централистичком моделу доведеном до крајности у време поменуте реформе, моделу потпуно страном предању других хришћанских цркава.

¹⁷ Цар је, непосредно по уласку у Цариград, послао папи посланство које су чинили протовестијар Георгије Спанопул, народни претор Сигир и Франциско, Латин који је био дуго у царевој служби. Папа је одговорио посланством које су чинили двојица епископа, францисканац Гуиљелмо (Гиљермо, Guilielmus) и Хуго Спертски, доминиканац, обојица „предани врлинском животу и вични спољашњој (ірофаног) мудрости“ (*Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum libri IV, graece et latine, cura: Ludovici Shopeni, volume III, Bonnae MDCCCXXXII, IV/III, 53, 55*).

¹⁸ Начин на који цар овом приликом аргументише у прилог сазивања сабора, укључујући и реторику којом потврђује своју искреност (предавање пламену и сл.), у потпуности одговара оном у нашем документу и указује на непроменљивост његових ставова по овом питању. Ипак, расправа са легатом Павлом је карактеристична по озбиљном теолошком заснивању царевих ставова.

ром међу црквама. Шта више, спреман је да ако треба ради једномислија буде и заклан, и то не само да се са радошћу преда [на заклање], већ да и мач приложи. Или пак, ако се чини да је неопходно да ради јединства црква његово тело сагори до пепела, сам ће први на ватру положити дрва како би се претворио у пепео. Но, сигурно је да је потребно да се ово велико и чудесно и од свих других заједно не мање важно дело оствари не некако просто, брзоплето и несмотрено, већ након што се најпре све веома добро истражи и након што се овом истинском добру посвети велика пажња, како би од оних који право и нелажно мисле о вери одступила јерес. Неприлично је, наиме, да се при разматрању каквих земаљских ствари, ствари од којих бива мала корист, а лако се догоди и штета, покаже свака ревност како не би пропало оно за шта се мисли да је добро, а да се пак разматрању небеских, истински вредних ствари које се односе на непоколебиве догмате вере поклони мала пажња, те да верујемо како смо само ми способни да појмимо тако узвишено знање. Ово је наиме оно што је у почетку и довело до расцепа међу црквама. Јер да они који су истакли догмате које сада поштује Римска црква нису веровали само себи, те да нису друге презрели, већ да су [ове догмате] предали на испитивање предстојатељима других цркава не би оволико зло уследило, нити би се разделили и међусобно завадили Христови удови. Јер да беше добро, те да је од свих прихваћено, никаквога спора не би било о ономе што су сви слично исповедили; да се пак [током добре расправе] нешто показало као неприхватљиво, то би за све једнако било предато забораву и дубини тишине. А овај древни начин решавања спорова подржавају и проповедници Еванђеља. Јер и Павле је апостолима изложио Еванђеље [које је проповедао незнабошцима], плашећи се, вели, да како не трчи узалуд [Гал. 2, 2], објављујући оно што није угодно Богу, и то иако је био узет на треће небо и био тумач неизрецивих тајни [2 Кор. 12, 2–4]. Јер и први међу Палеолозима цар Михаило се прихватио овога посла и није успео, већ је настао још већи лом и још страшнији раздор. Зато држим да се ни сам нећу моћи убедити, пре него ли буде сазван васељенски сабор како би било објављено право мњење о вери, да се прихватим увођења новотарија и да присилим друге, и то не само због Цркве и све пуноће хришћана, већ и због самога себе. Јер мој став је да сам уверен у сваку одлуку коју би у вези са вером архијереји заједно усвојили, те да, уколико ово изостане, никакве новотарије нећу примити. Мислим, наиме, да су сви ар-

хијереји и други чувари црквених догмата за ово дело у највећој мери способни; а ако би били присиљени царском силом, запушивши уши, не би ни гласа пустили. Мислим и да не бих био достојан вашег поверења у вези са овим питањима ако би се овако лако и без испитивања обратио на догмате које ви држите. Јер онај који сам у потпуности непоколебљиво не држи оно што је примио од прародитеља и на чему је одгојен већ је приправан да га лакомо напусти, какво такав поверење заслужује у вези са горе реченим? Зато мислим да је потребно да се у вези са овако важним питањима одржи васељенски сабор на коме би били присутни источни и западни епископи. Када овако буде, веран је Бог, и неће допустити да се уклонимо од истине. А пошто некада и Азија и Европа беху под РOMEјским царством, било је природно да сабор буде сазван код нас. Но, пошто је ово сада немогуће (јер за папу је немогуће да дође овамо, а мени пак није тако лако оставити се владања због непрестаних ратова и варвара, наших суседа и других силника који нас нападају са свих страна; иако се у вези са вером ни по чему не разликујемо, ипак долази до непријатељстава). Но, ако би се отац папа сложио, можемо отићи у неко од приморских места око кога се усагласимо, које би било једнако далеко обема странама, па ако се тамо саберемо, папа, имајући са собом западне епископе, а ја патријархе и епископе који су под њиховом управом, верујем Богу да неће допустити да се вратимо без плодова, већ да ће нас, поступивши по њему својственом човекољубљу, увести у сваку истину. А за крај додаде да му папа што пре пошаље гласнике уколико му буде прихватљиво да сабор буде сазван, те како би се објавило договорено, као и време и место погодно за саборовање. Јер и њему је потребно не мало времена да призове патријархе и друге епископе. Ето овако цар одговори папи преко посланства. Послани архијереји су пак о овоме имали најбоље мишљење. И пошто пре него ли хтедоше да крену у цара обретоше мноштво доброчинстава, вратише се у отаџбину. И када дођоше код папе да га обавесте о исходу посланства, изнесоше многе похвале на рачун цара показавши му записнике¹⁹ [са путовања]. А и саме папи беше драго да чује о сабору, па брзо посла цару своје речи; да се и њему, наиме, чини како је царев предлог најбољи и да мисли како је најбоље да се [у вези са тим] одржи састанак епископа. Потребно је наиме све [епископе] који су под њим сазвати зајед-

¹⁹ Cantacuzenus, IV/III, 56.

но, како би се утврдило време и место. А пошто не прође много времена, дође опет писмо цару од папе у којем каже како ће сабор бити одложен, али не због небриге. Он сам, наиме, је спреман да на сваки начин ради на јединству цркава, те држи како је оно изнад свих других неопходности. Но како је покренут велики рат у Италији, будући да су код њих највећи краљеви заратили и покренули десетине хиљада [ратника] једни против других, њему, као духовном оцу, приличи највише да се заузме око преговора о успостављању мира међу сукобљеним странама и да их убеди да престане рат. Па пошто ова намера буде остварена, ништа друго неће бити важнији посао од тога да се саветовањем са онима који су под њим одреди извесно време и место у које ће, сабравши се, радити на успостављању једномислија и мира цркава. Затим и цар, пославши папи Јована, једнога од својих пријатеља из Галате који је припадао реду проповедника,²⁰ изјављује му велику захвалност за усрдност и ревност коју показује за успостављање мира међу црквама. Након тога моли да се држи за једнако важан и рат који је унесен међу цркве, те да га они који га могу разрешити не презру по лакомислености.²¹

1.3.2 Павле

Павле је, како сведочи и наш документ, пореклом био Калавријац. С обзиром да је ова регија јужне Италије у културном и црквеном смислу чак и у касном средњем веку била под јаким византијским утицајем, људи који су из ње долазили били су идеални за рад на пољу остварења црквене уније.²² Павле је током своје црквене каријере био епископ неколико катедр које су на Истоку успоставили крсташи: са катедре епископа Амисоса 10. јула 1345. папа Климент VI га је преместио на катедру Смирне. У том својству је годину дана након Кантакузиновог повлачења први пут посредовао између царског и папског двора. Вероватно је управо он имао одлучујућу улогу у састављању хрисовуље коју је цар упутио папи,²³ а о којој ће бити више речи касније. Међутим, релативна уздржаност папе Инокентија VI у вези са остварењем уније путем преговора открива другачији однос према

²⁰ Био је доминиканац.

²¹ *Cantacuzeni Historiarum libri IV*, IV/III, 57–62.

²² О Калаврији укратко у: *ODB I*, s. v. *Calabria*. Међу Калавријцима је свакако најпознатији Варлаам. На Кантакузинов подстицај, Варлаам је 1338–1339. учествовао у преговорима о сједињењу и путовао у Авињон папи Бенедикту XII како би му предложио сазивање сабора (J. Meyendorff, „Projets de Concile“, 162).

²³ Р. Радић, *Време Јована V*, 260.

Истоку од оног који је имао његов претходник, Климент VI; заиста, беспредметно је преговарати о сједињењу са онима које сматрате *неверницима и расколницима* и из чијих чељустии желите да ослободите²⁴ земље које освајате. Зато је главни папски *ишрач* на Истоку у време Инокентија био његов легат Петар Тома, титуларни латински патријарх цариградски. На катедру тивских архиепископа (тебанских, Кипар) Павле је премештен 15. маја 1357, да би, након смрти Петра Томе, 17. априла 1366. управо он био именован за латинског патријарха Новог Рима. Након преговора, Павле је током 1367–1368.²⁵ наставио разговоре („преписку“) са Кантакузином која се може разумети и као сведочанство о озбиљности покушаја сазивања сабора. Наиме, њихови разговори су се бавили проблемима везаним за најновији теолошки развој на Истоку: питањима проистеклим из теологије исихазма која је западњацима била прилично неразумљива. Мајендорф, у чињеници да питање паламитске теологије није постављано као спорно током Флорентинског сабора, види могући посредни доказ успешности Кантакузиновог излагања исихастичког учења.²⁶

Међутим, као што је познато, коначни исход Павлове посредничке мисије био је далеко од онога што је Кантакузин очекивао: завршио се чином који је представљао личну капитулацију Јована V пред Римом, чином који није имао важнијих последица по односе Старог и Новог Рима.

1.3.3 Јован V Палеолог

Како смо већ напоменули, изгледа да готово трагичан однос Јована V Палеолога према Западу много више говори о слабостима самога Запада неголи цара. Можда је његова једина, премда суштинска слабост била управо у томе што није увиђао слабости својих саговорника из чега је готово извесно могао и да профитира.

²⁴ Була Инокентија VI коју Мајендорф наводи по Халецком, а којом папа заправо одобрава употребу силе према источницима (J. Meyendorff, „Projets de Concile“, 153, n. 21, *Cupientes civitatem metropolitanam Smyrnam... a Turcorum et infidelium ac schismaticorum omnium faucibus eripi...*). У уводу у критичко издање нашег дијалога Мајендорф даје и основне податке о Павлу, као и другим актерима, којима се у већој мери користим при изради овог увода.

²⁵ Љ. Максимовић, *Политичка улога*, 162–162, аргументује у прилог датирања дискусије у период пре преговора о сазивању сабора, везујући је за јесен или почетак зиме 1366. „јер тешко је поверовати да је латински патријарх најпре званично пристао на византијске услове за остварење црквеног јединства Истока и Запада (јуна 1367), па затим тек, или истовремено, разговарао са Кантакузином да би се обавестио о поставкама византијске теологије“. В. и п. 24.

²⁶ J. Meyendorff, „Projets de Concile“, 159–160; n. 47–50.

Сасвим је сигурно да је на политику Јована V према Западу одлучујуће утицала чињеница да је његова мајка, царица Ана, припадала једној од најугледнијих племићких породица на Западу: Савојској кући. Међутим, суштинска неуспешност ове прозападне политике је готово константа владавине василевса који је читавих шест деценија провео на трону.

Како смо већ напоменули, цар је годину дана по преузимању власти у царству послао папи Инокентију VI хрисовулу којом изражава спремност да му се у потпуности потчини. У документу датираном 15. децембра 1355. цар испоручује папи веома конкретне захтеве у вези са војном подршком, а заузврат обећава спровођење уније у складу са Риму најприхватљивијом методом: једностраним обраћењем, и то у року од шест месеци. Све ово гарантује својом спремношћу да се повуче са престола у случају неуспеха, те другим обећањима која смерају на што присније, наравно *једносмерно*, везивање Ромејског царства за папство.²⁷ Ова акција је завршена мисијом папских изасланика Петра Томе и Виљема Контија који су у Цариград маја 1357. донели све изузев чврстог обећања очекиване војне помоћи. Међутим, животописац Петра Томе, Филип Мезијер, тврди да је император ипак већ тада постао *verus Catholicus, et obediens ecclesiae Romanae*, те да је обећао да ће уклонити *иерфидној ірчкој иаширијарха* који је *unitatis ecclesiae inimicus*.²⁸

Могуће да се овим царевим чином може тумачити пораст ентузијазма Инокентија VI у вези са покретањем крсташког похода који, упркос труду, није имао већег успеха.²⁹

Међутим, до обнове идеје о покретању крсташког похода није прошло много; убрзо након свога избора и устоличења, 28. септембра/6. новембра 1362, нови папа, Урбан V, објавио је на Велики петак, 31. марта 1363. покретање крсташког похода. Упркос напорима главних промотера овог похода, кипарског краља Петра I Лузињана, Петра Томе и Филипа Мезијера, нова крсташка акција завршена је прилично бесмисленим и краткотрајним освајањем Александрије октобра 1365. Јован V се сада, међутим, држао прилично уздржано, подозревајући да је план о покретању крсташког похода тешко остварив.³⁰

²⁷ Подробније о овој преписци и акцији: Р. Радић, *Време Јована V*, 258–261.

²⁸ Овај одељак у потпуности цитира Р. Радић, *Време Јована V*, 287, по коме је дат и наш извод. Исти аутор наводи да је индиректна потврда истинитости Мезијеровог навода папско писмо од 11. маја 1359. у коме се о императору говори као о папином *љубезејишем сину у Христу*. Међутим, Инокентијев наследник, Урбан V, у свом писму од 18. априла 1365, ословљава цара на знатно уздржанији начин (*нав. дело*, 302).

²⁹ Р. Радић, *Време Јована V*, 291–292.

³⁰ Р. Радић, *Време Јована V*, 299–303. Ипак, узроке неуспеха идеје крсташког рата, треба тражити и у чињеници да су плаћенички одреди из Француске и Италије

Пред крај 1365. Јован V преузима ствар у своје руке: први пут у ромејској историји сам цар креће на пут како би преговарао о савезу са једним од најмоћнијих владара Европе, Лудовиком I Великим. Из нашег разговора знамо да су се Лудовик и његова мајка Елизабета Пољска показали *већим католицима од њих*; наиме, склапање савеза са Јованом V условљавали су поновним крштењем цара и његове свите по латинском обреду. Штавише, Угри су Јована Страцимира, сина бугарског цара Јована Александра, као и велики број становника видинске области, насилно поново крстили,³¹ након чега су га депортовали у Гумник у Босни. Треба напоменути да у контексту хришћанске еклисиологије поновно крштење значи потпуно негирање карактера Цркве заједници у којој је претходно крштење обављено.³² У циљу решавања спора око условљавања помоћи поновним крштењем, двојица владара су упутила двочлано изасланство папи које су чинили Георгије Маникаит и Стефан Нитријски.

Посланство се из Авињона вратило у лето 1366. носећи низ папских писама упућених Јовану, Лудовику, Елизабети и неколицини достојанственика. У једном од својих писама Урбан V дефинише процедуру³³ примања у општење Јована V и његових синова која се састоји од исповедања вере и полагања заклетве верности папи, поредећи је са оном којој је био подвргнут *свећиле усвојене* Михаило VIII. У писму Елизабети Пољској папа такође, као *decrevimus*, дефинише процедуру присаједињења Римској цркви. Међутим, папа је у приватном писму Лудовику изражавао подозривост у вези са византијском искреношћу по питању сједињења Римској цркви. Могуће је да је оваква, *a priori* подозривост, довела до тога да се преговори заврше без конкретног резултата.

одбили да се на папин захтев ставе на располагање Лудовику I, те да су, упркос екскомуникацији којој их је папа подвргао, представљали озбиљну безбедносну претњу за Француску и Италију, в. Webster, Douglas Raymund, „Pope Bl. Urban V“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15, New York: Robert Appleton Company, 1912.

³¹ Сасвим сигурно је да је број „схизматика и јеретика, патарена и манихејаца“ (200 000!?) који се налази у изворима, а које је наводно крстило осам францисканаца за мање од педесет дана, најблаже речено претеран (J. Meyendorff, „Projets de Concile“, 154).

³² За боље разумевање ове проблематике, треба обратити пажњу и на канонске споменике: 47. апостолски канон, 47, 48. и 57. (крштење које су извршили донатисти) канон Картагинских сабора, као и нпр. 110, 111, 112. и 113. канон истог сабора (крштење у контексту Пелагијеве јереси). Код нас, поред класичног дела Н. Милаша (ново издање: Епископ Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве с шумачењем*, Београд – Шибеник 2004), потпуна новија збирка: Епископ Атанасије Јевтић, *Свећени канони Цркве*, Београд, 2005.

³³ Треба се сетити да је папа Урбан V био један од најугледнијих средњовековних канониста Запада, в. CE Webster, Douglas Raymund, „Pope Bl. Urban V“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15, New York: Robert Appleton Company, 1912.

На повратку у Цариград, цара је чекало изузетно непријатно изненађење: по наређењу цара Јована Александра који је највероватније деловао у дослуху са својим зетом, амбициозним Јовановим сином Андроником, царевим замеником у време одсуства, софијски кнез Шишман је забранио Јовану V пролазак кроз бугарску територију, тако да је несрећни цар морао да се задржи у Видину кога су држали Угри. Ослобођен је тек након успешне акције свога брата од ујака, Амадея VI Савојског³⁴ и у Цариград је доспео марта 1367.

1.3.4 Амадео Савојски

Зелени гроф, Амадео VI Савојски³⁵ је био син рођеног брата царице Ане Савојске, Ајмона. Амадео је једна од најмаркантнијих ритерских фигура овог периода, изузетан ратник и способан политичар, али и ватрени поборник идеје крсташког похода. Након неуспеха мисије Петра Лузињана, Амадео VI је, уз благослов Урбана V, своје напоре усмерио у правцу помоћи своме рођаку, ромејском василевсу. Очекивао је и помоћ угарског краља, али од ње до краја мисије није било ништа, могуће услед већ поменутих савета које је папа упутио краљу. Након темељних припрема током пролећа 1366, војска Зеленог грофа се бродовима упутила на Исток и већ 26. августа остварила изузетан успех освојивши Калипољ. Њен долазак у Цариград је раније најавио папски легат Павле, латински патријарх цариградски, који се из Цариграда упутио у Калипољ одмах по освајању и донео вести о царевим недаћама. Почетком септембра крсташка војска долази у Цариград где Зелени гроф, у сарадњи са царицом Јеленом, кује планове о ослобађању цара. Замисао Зеленог грофа је била да изврши притисак на Јована Александра тако што ће напасти његове градове на Црном мору. За свега двадесетак дана, током октобра 1366, Амадеова војска је освојила Агатопољ, Созопољ, Скафиду, Анхијал, Месемврију и Емону и отпочела опсаду Варне. Међутим, Варна је показала жесток отпор, али је без обзира на то бугарски цар био спреман да преговара. Коначни договор о ослобађању василевса постигнут је 21. децембра. Јован V и Амадео VI су се накратко састали у Месемврији почетком јануара, да би потом прешли у Созопољ.³⁶ Међутим, коначни договор је постигнут 9. марта у Месемврији. Како сведочи наш документ, цар се све време опирао притисцима свога рођака и легата Павла да сам

³⁴ О истакнутој улози коју је том приликом имао легат Павле, в. Љ. Максимовић, *Политичка улога*, 160.

³⁵ О акцији Зеленог грофа и свему што ју је пратило в. Р. Радић, *Време Јована V*, 314–331.

³⁶ Наш документ сведочи да су се састали у Созопољу.

покрене питање сједињења цркава. То и не треба да чуди, с обзиром на понижавајуће захтеве који су током тешког и бесмисленог путовања у Угарску испостављани цару, а који су код њега, упркос прозападном расположењу, морали изазвати резигнираност.

Ипак, епилог мисије Зеленог грофа за Царство је био повољан, али, упркос повратку Калипоља и важних упоришта на Црном мору, даљи наставак антитурске кампање није био извешан.

Зелени гроф је доспео у Цариград 9. априла у пратњи латинског патријарха Павла. Из Цариграда је испловио на Запад 9. јуна.

1.3.5 Урбан V

Премда није узео директног учешћа у разговорима, папа Урбан V је на њих у сваком смислу имао одлучујући утицај.

Гијом де Гримоар,³⁷ бенедиктински монах и опат Св. Виктора у Марсеју, изабран је за папу након смрти Инокентија VI, 12. септембра 1362. (посвећење је извршено 6. новембра). Био је један од најугледнијих канониста свога времена; предавао је на неколико универзитета пре него што се посветио каријери црквеног дипломате. Изабран је за папу упркос томе што није био кардинал, захваљујући међусобној зловољи која је постојала у конклави. По свему судећи, његови напори око спровођења крсташког похода и пројекта сједињења цркава су били плод искреног убеђења.

Оно што открива Урбанову визију папства јесте сасвим сигурно његов замало успешан покушај да врати папство у Рим. Наиме, упркос противљењу француских кардинала, те томе што је и сам био Француз, папа је 1366. обавестио западног императора о намери да оде у Рим. Авињон је напустио априла 1367, а у Витербо стигао у јуну. Међутим, у Рим је ушао тек 16. октобра 1367. Тачно годину дана пре доласка Јована V, папа је у Риму примио западног императора, цара Карла IV, и крунисао његову супругу. Поред тога што су везе са западним нарочито, али и источним императором, биле и политичке природе, јасно је да је оправдано у њима тражити и одјек ромеоцентричне идеологије, тако суштински супротстављене Европи краљева и ритера.

Ипак, папа је, услед обнављања непријатељства између Енглеске и Француске, напустио Рим и вратио се у Авињон 24. септембра 1370. са жељом да посредује међу зараћеним странама, али се упокојио убрзо по доласку, већ 19. децембра.

³⁷ За основне податке о Урбану V в. Webster, Douglas Raymund, „Pope Bl. Urban V“, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15, New York: Robert Appleton Company, 1912; ODB III, s. v. *Urban V*.

2. Текст

Разговор цара Кантакузина вођен месеца јуна 5. индикта 6875. године са папским изаслаником господином Павлом, [негда] митрополитом тивским, а сада од папе именованим патријархом цариградским, који је са савојским грофом дошао [у Цариград].

1. Долазећи из Угарске, цар Палеолог се у Созопољу сrete са грофом Савојским који је путовао из своје земље у пратњи кир Павла, најпре митрополита тивског, а сада од папе именованог патријарха цариградског. Ови, велим гроф и Павле, у Созопољу тражаху од њега [да буде успостављено] јединство цркава. А цар им одговори овако:

„О овоме вам сам ништа не могу рећи; једино да Вам, када одемо у Цариград где се налази отац мој цар, где је и патријарх и његов Синод који такође желе да чују о овоме, сви заједно дамо одговор на питање [о јединству].

2. Када тако дођоше у Цариград, а то Павле хтеде и затражи да се види са патријархом и поведе разговор о питањима Цркве. Но, патријарх га одби рекавши: „Како да га саборно примим и покренем какво црквено питање када са собом не носи папскога писма? Но, ако ли хоће да пријатељски разговарамо насамо, с радошћу га примам и прихватам.“

Пошто се ове речи грофу и Павлу учинише претешким, готово као презрење, овај [Павле] онда још више изнуђиваше одговор на своје питање. Тада цар, патријарх и архијереји замолише цара Кантакузина да се сретне и разговара [са Павлом] о овом питању, а он се сам прихвати расправе. Тако, пошто се у договорени дан састаде у Влахернској палати са својим сином, царем Палеологом, кћерком, деспином кир Јеленом, њиховим синовима, царем кир Андроником и деспотом кир Манојлом, те са неким архонтима, као и са својим по Духу учитељем кир Марком и тројицом архијереја, велим ефеским, ираклијским и андријанопољским, те другим избраним црквеним првацима, дође и Павле па, пошто се по обичају поздравише, седе.

3. Након што седоше, а пошто га цар Кантакузин упита: „Шта хоћеш, желиш и тражиш?“, он одговори: „Јединство Цркве.“ А цар ће њему: „За добрим и богоподобним делом жудиш; но, како да се ово оствари: силом и тиранијом, или убедљивошћу и истином, те црквеним обичајем и установом?“ Он ће: „Убедљивошћу и истином, по црквеном реду и поретку.“

4. А цар благодари Богу на речима и одговору његовом, па сам овако рече:

LAVRA Λ 135

Fol. 2

Διάλεξις ἦν διελέχθη ὁ βασιλεὺς ὁ Καντακουζηνὸς μετὰ τοῦ ἀπὸ τοῦ πάπα
ἐλθόντος σὺν τῷ κόντῳ Σαβείας κυροῦ Παύλου, μητροπολίτου μὲν εὐρισκο-
μένου Θηβῶν, νῦν δὲ ὀνομασθέντος παρὰ τοῦ πάπα πατριάρχης [sic] Κων-
σταντινουπόλεως, κατὰ μῆνα ἰούνιον τῆς ε' Ἰνδικτιῶνος τοῦ ἑξαχilioστοῦ
5 ὀκτακοσιοστοῦ ἑβδομηκοστοῦ πέμπτου ἔτους.

1. Ὁ βασιλεὺς ὁ Παλαιολόγος ἀπὸ τῆς Οὐγγρίας ἐρχόμενος, ὡσαύτως
καὶ ὁ κόντος Σαβείας ἀπὸ τοῦ τόπου αὐτοῦ σὺν τῷ κυρίῳ Παύλῳ, πρότερον
μὲν ὄντι Θηβῶν μητροπολίτης [sic], νῦν δὲ ὀνομασθέντι παρὰ τοῦ πάπα
Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχης [sic], ἠνώθησαν ἀλλήλοις ἐν τῇ Σωζο-
πόλει· ἔνθα δὴ καὶ ἐζητήθη παρ' αὐτῶν, ἡγουν τοῦ κόντου καὶ τοῦ Παύλου,
10 ἡ τῶν ἐκκλησιῶν ἑνώσις. Ὁ δὲ βασιλεὺς ἀπεκρίθη πρὸς αὐτοὺς οὕτως ὅτι
“Εγὼ μόνος οὐ δύναμαι εἰπεῖν τι περὶ τούτου, εἰ μὴ ἀπελθόντων ἡμῶν
ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει, ἐπεὶ ὁ βασιλεὺς ὁ πατὴρ μου ἐκείσε εὐρίσκεται, ἐν
δὲ καὶ ὁ πατριάρχης καὶ ἡ περὶ αὐτὸν σύνοδος μέλλουσιν ἀκρόασασθαι περὶ
15 τῶν λεγομένων, καὶ ὁμοῦ πάντες ἵνα δώσωμεν τὴν περὶ τούτου ἀπόκρισιν.”

2. Ἐλθόντων τοίνυν ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει καὶ τοῦ Παύλου θελή-
σαντος καὶ ζητήσαντος ἰδεῖν καὶ κινήσαι μετὰ τοῦ πατριάρχου τὰ περὶ τῆς
ἐκκλησίας, ὁ δὲ οὐκ ἠθέλησεν εἰπῶν “Πῶς μέλλω ἰδεῖν τοῦτον συνοδικῶς καὶ
κινήσαι τι περὶ τῆς ἐκκλησίας, ἐπεὶ οὐκ ἔφερε μεθ' ἑαυτοῦ τοῦ πάπα γραφὴν;
20 Ἄλλ' εἴπερ βούλεται φιλικῶς μόνος πρὸς μόνον ὁμιλῆσαι, στέργω τοῦτον καὶ
ἀποδέχομαι.”

Ἐπεὶ δὲ ἔδοξε τοῦτο βαρύτατον τῷ τε κόντῳ καὶ τῷ Παύλῳ καὶ ὡς περ τῆς
περιφρόνησις, ὅτι μᾶλλον ἠνάγκαζεν οὗτος λαβεῖν τὴν περὶ τούτου ἀπόκρισιν.
Τοῦ τε μὴν βασιλέως τοῦ Παλαιολόγου καὶ τοῦ πατριάρχου καὶ τῶν ἀρχιερέων
25 ἀξιώσαντων τὸν βασιλέα τὸν Καντακουζηνὸν ὥστε περὶ τούτου συντυχεῖν
καὶ ὁμιλῆσαι, κατεδέξατο αὐτὸς τὸν ἀγῶνα. Καὶ δὴ ἡμέρᾳ ῥητῇ καθεσθέντων
ἐν τοῖς τῶν Βλαχερνῶν παλατίοις μετὰ τοῦ βασιλέως τοῦ Παλαιολόγου τοῦ
υἱοῦ αὐτοῦ καὶ τῆς δεσποίνης κυρᾶς Ἑλένης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ, τοῦ βασιλέως
κυροῦ Ἀνδρονίκου καὶ τοῦ δεσπότης κυροῦ Μανουὴλ τῶν υἱῶν αὐτῶν, ἐπὶ τε
30 καὶ ἀρχόντων τινῶν, ἀλλὰ δὴ καὶ τοῦ κατὰ Πνεῦμα διδασκάλου αὐτοῦ, τοῦ
κυροῦ Μάρκου, ὡσαύτως καὶ ἀρχιερέων τριῶν, τοῦ τε Ἐφέσου, τοῦ Ἡρακλείας
καὶ τοῦ Ἀνδριανουπόλεως, μετὰ καὶ ἐτέρων ἐκκρίτων ἐκκλησιαστικῶν ἀρχόν-
των, εἰσῆλθε καὶ ὁ Παῦλος καὶ τοῦ συνήθους χαιρετισμοῦ γενομένου ἐκάθισεν.

3. Καὶ μετὰ τὸ καθίσθαι, τοῦ βασιλέως τοῦ Καντακουζηνοῦ ἐρωτήσαντος
35 πρὸς αὐτὸν “Τί ἐστι ἡ βουλὴ καὶ τὸ σὺν θέλημα καὶ τί ζητεῖς;” ἀπεκρίθη ἐκεῖνος·
“Τὴν τῆς ἐκκλησίας ἑνώσιν.” Καὶ ὁ βασιλεὺς πρὸς αὐτόν· “Καλοῦ ἔργου καὶ
θεαρέστου ἐπιθυμεῖς· τοῦ δὲ πῶς, βίᾳ καὶ τυραννίδι ἢ πειθοῖ καὶ ἀληθείᾳ καὶ
ἐκκλησιαστικῇ συνηθείᾳ καὶ καταστάσει;” Ὁ δὲ· “Πειθοῖ καὶ ἀληθείᾳ καὶ κατὰ
τὴν ἐκκλησιαστικὴν τάξιν τε καὶ ἀκολουθίαν.”

4. Καὶ ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τῷ λόγῳ καὶ ἀποκρίσει αὐτοῦ εὐχαριστήσας τῷ
40 Θεῷ καὶ αὐτῷ, τοιάδε εἶπεν·

“Οἱ ἄνθρωποι, τὸ θεῖον παράγγελμα μὴ φυλάξαντες τῆς εἰρήνης, εἰς
ἀλλοκότους ἐνέπεσον ἐπιθυμίας καὶ πράξεις, καὶ μερισθέντες οἱ μὲν ἀπὸ τούτων
ἐγένοντο ἔχθροί τῶν χριστιανῶν καὶ τῶν προσόντων αὐτοῖς κατὰ τε ψυχὴν
45 καὶ σῶμα, οἵτινες εἰσιν οἱ ἀσεβεῖς καὶ τοῦ Μωάμεθ ἀκόλουθοι, οἱ δὲ εἰσιν
ἔχθροί μὲν τῶν προσόντων αὐτοῖς χρημάτων, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ καὶ τῶν

VARIAE LECTIONES:

13 ἐνι L

15 δόσωμεν L

„Људи који не одржаше божанствену заповест мира предадоше се најстрашнијим страстима и делима услед чега се поделише и постадоше непријатељи хришћанима и свему што им по души и телу припада. Једни су [међу овима] безбожници и следбеници Мухамеда који разграбљују добра хришћана, па су им, следствено томе, непријатељи по телу. Други су нам једноверни и следбеници Цркве: Бугари, Срби и овима слични; пошто желе да преотму богатство, бивају ратови услед чега нужно долазе и телесне смрти. А постоје, свакако, и овакви [непријатељи]: иако се међусобно држе пријатељима будући да су једноплемени, када је посао у питању потајно су и непријатељи. Јер ако ко преваривши другога успе да добије какву ствар која вреди пуно новца по малој цени, а не држи како је начин којим је дошао у посед ствари отимање, превара или ма шта слично крађи, већ ужива у учињеноме као да је некакав успех, онда међу овима долази до непријатељства.“

5. „Овако бива међу непријатељима. Код пријатеља је пак овако:

Неки, попут нас, пријатељују пошто се среташе долазећи из међусобно страних места и земаља: ти си, наиме, из Калаврије“ – он [Павле], дакле, беше Калавријац – „а ја сам одавде; једни су постали пријатељи а нису из истог града; други, пак, будући из исте отаџбине и рода; но, има и оних који су још приснији од поменутих: отац и син, или пак рођена браћа; жена пак и муж не само што су пријатељи, него су и једно тело. Но ниједно од пријатељстава што побројасмо се не може показати тако снажним јединством какво је духовно јединство и љубав Цркве. И зашто наводити мноштво [примера]? Сам човек као појединац, сам атом, не може бити тако са собом сједињен и јединствен како може духовни човек, а јасно је да је то Црква, јер је сама Црква тело Господње, а њена је глава Христос.“

6. „Отуда и онај који хоће да расцепи Цркву само тело Христово цепа и сам распиње Господа и пробада му ребро копљем. Па ако се онај, дакле, који учини овакав раскол показује истим са оним који распе Господа, онда и онај који може да сједини Цркву, па било зато што је лично погођен, било зато што постоји каква препрека то не учини, није бољи од првога, и такав је да можемо рећи како се казне неће ослободити ни кроз мучеништво и крв. А ово ми потврђује и онај који говори: *Ако се ко и бори, не добија венац ако се не бори по правили* [2 Тим. 2, 5]. Велим да се домострој оваплоћења није догодио зато што је мноштво људи које је Христос спасао, већ и да, када би се у свету нашао само један човек, и за овога би се једног и самог, како би га спасао, Христос оваплотио и поднео страдање као и за многе. А да нисам познао какво је и колико зло [раскол], на мене би пала казна Божија одговарајућа [незнању]; а пошто сам право разумео у какво добро во-

Fol. 2^v

σωμάτων, οἵτινές εἰσιν οἱ ὁμόπιστοι ἡμῖν καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀκολουθοῦντες, Βουλγαροὶ δηλαδὴ, Σέρβοι καὶ οἱ τοῦτοις ὅμοιοι· βουλομένων γὰρ αὐτῶν διάρπαγμα ποιῆσαι τὰ χρήματα, ἐντεῦθεν γίνονται πόλεμοι καὶ ἐξ ἀνάγκης
 50 ἐπακολουθοῦσι κατέρχονται σωματικοὶ θάνατοι· εἰσὶ μέντοι καὶ ἕτεροι, δοκοῦν-
 τες μὲν εἶναι φίλοι ἀλλήλοις, εἰσὶ δὲ ὁμόφυλοι λεληθότως καὶ ἐχθροὶ τῶν πραγμα-
 55 τευομένων· || καὶ γὰρ ἂν ἀφ' ἑτέρου τις ἀπατήσας δυνήσεται λαβεῖν τι πρᾶγμα
 ἄξιον πολλῶν νομισμάτων δι' ὀλίγης δόσεως, οὐ νομίζει ἀρπακτικῶς καὶ ἀπα-
 τηλῶς καὶ οἷον κλοπῇ παραπλησίως εἰληφέναι τοῦτο, ἀλλ' ὡς κατόρθωμά
 60 τι πεποικῶς ᾗδεται, κἀντεῦθεν γίνεται κατασυμβεβηκὸς ἄτερος θατέρου.

5. “Καὶ τὰ μὲν τῶν ἐχθρῶν οὕτως, τὰ δὲ τῶν φίλων ἔχουσιν οὕτως.

Εἰσὶ μὲν φίλοι οἵτινες ἐξ ἀλλοδαπῶν τόπων τε καὶ χωρῶν συνελθόντες φιλοῦνται ἀλλήλοις, ὥσπερ ἡμεῖς, σὺ μὲν ἐκ Καλαβρίας” — Καλαβρὸς γὰρ
 60 ἦν — “ἐγὼ δὲ ἀπὸ τῶν ἐνταῦθα· εἰσὶ δὲ πάλιν ἕτεροι μὴ μιᾶς πόλεως ὄντες
 γεγονότες φίλοι, ἕτεροι ἐκ μιᾶς πατρίας τε καὶ συγγενείας καὶ αὐτοὶ ἕτεροι
 γνησιώτεροι τοῦτων, πατὴρ δηλαδὴ πρὸς υἱὸν καὶ ἀδελφὸς πρὸς αὐτάδελφον·
 ἢ γυνὴ δὲ μετὰ τοῦ ἰδίου ἀνδρὸς οὐ φίλοι μόνον εἰσίν, ἀλλὰ καὶ σὰρξ μία·
 65 ἀλλ' οὐδεμία τούτων ὧν ἀπηριθμησάμην φιλία καὶ ἀκραφνεστάτη ἔνωσις
 οὕτως εὗρισκεσθαι δύναται ὥς ἡ πνευματικὴ τῆς ἐκκλησίας ἔνωσις καὶ ἀγάπη.
 Καὶ τί φημί περὶ τῶν πολλῶν; Αὐτὸς ὁ εἰς ἄνθρωπος, αὐτὸ τὸ ἄτομον, οὐ
 δύναται αὐτὸς ἑαυτῷ οὕτως ἠνωμένον εἶναι καὶ ἐν ὧς ὁ πνευματικὸς ἄνθρωπος,
 ἡ ἐκκλησία δηλονότι, καὶ γὰρ αὕτη ἡ ἐκκλησία αὕτη ἐστὶ τοῦ Κυρίου σῶμα,
 70 ἥς κεφαλὴ ὁ Χριστός.

6. “Ὅθεν καὶ ὁ τὴν ἐκκλησίαν διασχῖσαι βουλόμενος αὐτὸ δὴ τὸ τοῦ
 Κυρίου σῶμα σχίζει, καὶ αὐτός ἐστιν ὁ τὸν Κύριον σταυρώσας καὶ λόγχῃ
 τὴν πλευρὰν αὐτοῦ ἐκκεντήσας. Καὶ τὸν ἄρτι πρῶτως τὸ τοιοῦτον σχίσμα
 ποιήσαντα ὥς αὐτὸν ἔκεινον ποιῶμαι τοῦτον τὸν σταυρώσαντα, ἀλλὰ καὶ
 τὸν τὴν ἐκκλησίαν ἐνώσαι δυνάμενον, κἂν εἴτε δι' οἰκίαν ἐμπάθειαν, εἴτε δι'
 75 οἰονδήποτ' οὖν πρᾶγμα μὴ τοῦτο ποιήσαντα, οὐκ ἐλάττονα καὶ τοῦτον εἴποιμι
 τοῦ προτέρου, καὶ τοῦτον ὅποιον ἂν εἴποις οὐκ ἂν διὰ μαρτυρίου καὶ αἵματος
 δυνήσεσθαι τῆς κολάσεως ἐλευθερωθῆναι· ἔχω καὶ γὰρ μετ' ἐμοῦ τὸν εἰπόντα
 τὸ ‘Ὁ ἂν ἀθλῇ τις, οὐ στεφανοῦται ἔαν μὴ νομίμων ἀθλήσῃ. Λέγω δὲ
 80 ὅτι οὐ διὰ τῶν ἀνθρώπων μόνον πλῆθος, οὐς ἔσωσεν ὁ Χριστός, ἡ ἑνσαρκος
 αὐτοῦ οἰκονομία γέγονεν, ἀλλὰ καὶ εἰ εἷς μόνος ἄνθρωπος εὗρίσκετο ὧν ἐν τῷ
 κόσμῳ, ὑπὲρ αὐτοῦ δὴ τοῦ ἐνὸς καὶ μόνου σαρκωθῆναι ἐμελλε καὶ παθεῖν, ὥς
 κοὶ ὑπὲρ τῶν πολλῶν, ἵνα σώσει αὐτόν. Εἰ τοίνυν ἡγνόουν τὸ τοιοῦτον καὶ
 τοσοῦτον κακόν, μετρία ἂν ἦν ἡ εἰς μὲ κόλασις τοῦ Θεοῦ· ἐπεὶ δὲ ἀκριβῶς
 85 ἐπίσταμαι εἰς ὅπόσον μὲν ἡ ἔνωσις καλὸν ἀφορᾷ καὶ ὅπόσον κακὸν τὸ σχίσμα
 τῆς ἐκκλησίας, εἴπερ ἔστι τῆς ἡμετέρας δυνάμεως τὸ τὴν τοιαύτην γενέσθαι
 ἔνωσιν, καὶ οὐ γίνηται, οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν ὑφέξω ἄξιαν τὴν κόλασιν. Λέγω δὴ

50 ἐπακολουθοῦσι L

51 ὁμόφιλοι λεληθότως κατ' L

52 ἀπατή[...] ἥσεται L

72 σχήμα L

73 ποιῶμαι L

75 εἴποιμι: εἴπημι L

ди јединство и у какво зло раскол Цркве, па ако, упркос томе што је у нашој моћи успостављање јединства, до њега не дође, не знам како ћу поднети заслужену казну. Кажем ово пред Богом који ми је сведок и изабраним ангелима његовим: ако му је воља да умрем у пламену ради јединства Цркве, сам ћу, сакупивши дрва и наложивши, ући [у ватру] са великом жељом и задовољством.“

7. „И немој ми рећи како ја ово овако просто говорим зато што хоћу да Римска црква приђе нашој.³⁸ Јер иако сам потпуно убеђен како наша Црква право мудрује, како сам Христос учаше и ученици његови и апостоли, а за шта сам спреман безброј пута умрети, свакако ми је јасно и нема спора да и ви овако сведочите. Пошто ви дакле сведочите како ми добро и право говоримо, па још кажете и да је ваше учење право, [следи да] оно као да није супротно ономе што ми мислимо и говоримо; велим да бих зато са задовољством предао своје тело пламену не би ли се пред Богом и људима показала и открила сама гола истина, те истинитост онога што ви говорите. Ми, наиме, у то не верујемо.“

8. „Пошто имам овакав став о овој ствари и истини, не верујем да ће ико из наше или Римске цркве моћи да каже како јединство Цркве жели више од мене. Јер сам готово од часа када се родих у свету и видех сунце желео и жудео угледати јединство Цркве. А колико знам, од времена непосредно пре поделе Цркве па до данас, са ваше стране није било настојања да сједињење Цркве буде остварено на братски и пријатељски начин, већ учитељски, владатељски и уопште путем силе, говорећи како није могуће да ми или уопште било који човек доведемо у питање или противречимо ономе што папа говори или је већ рекао, будући да је он сам Петров наследник, а то ће рећи Христов, већ да, приклањајући главу и срце, треба прихватити оно што он говори као од самога Христа.“

9. „Знај дакле ово, архијереју: докле год овакво мишљење преовладава међу вама, није могуће сједињење Цркве; али ако хоћеш да дође до општег добра, послушај мој савет; и немој ми рећи да сам хвастав или чак разметљив. Како би своје речи учинио јаснијим, послужићу се једним војничким примером: ми војници, када хоћемо да кренемо у освајање непријатељских земаља, не уздамо се само у сопствене одлуке, већ се користимо саветима војника који се налазе на границама; премда иначе имамо више знања од њих, прихватамо њихов савет као савет оних који познају и имају искуство тих пограничних крајева; зато их називамо очима војске. Пошто ја боље од тебе познајем овдашње прилике, прими мој савет. А он се односи на следеће:

³⁸ Овде видимо критику „једносмерног“ концепта сједињења који заправо заступа Римска црква.

90 τοῦτο ἐνώπιον διαμαρτυρόμενος τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων αὐτοῦ
ὅτι εἰ συνετέλει τὸν ἐμὸν γενέσθαι θάνατον διὰ πυρὸς διὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας
ἔνωσιν, ἐγὼ ἂν αὐτὸς συλλέξας ξύλα ἀνήψα τοῦτο καὶ εἰσῆλθον ἐντὸς μετὰ
μεγάλης ὀρέξεως καὶ ἐπιθυμίας.

95 7. “Καὶ μή μοι εἴπῃς ὡς διὰ τὸ βούλεσθαι με ἔλθειν τὴν ἐκκλησίαν τῆς
‘Ρώμης πρὸς τὴν ἡμετέραν οὕτως ἀπλῶς λέγειν με τοῦτο· ὅτι μὲν γὰρ εἰμὶ
πεπληροφορημένος ὡς ἡ ἡμετέρα ἐκκλησία ὀρθῶς φρονεῖ, καθὼς αὐτὸς ὁ Χριστὸς
ἐδίδαξε καὶ οἱ τοῦτου μαθηταὶ καὶ ἀπόστολοι, ὡς καὶ μυριάκις ὑπὲρ τοῦτου
100 ἀποθανεῖν με, τοῦτο πρόδηλον πάντῃ καὶ λόγος οὐδεὶς ὅπερ οὕτω καὶ ὑμεῖς
σὺν ἡμῖν μαρτυρεῖτε· ὅτι δὲ μαρτυρούντων ὑμῶν τοῦτο ὡς ἡμεῖς μὲν καλῶς καὶ
ὀρθῶς λέγομεν, λεγόντων δ’ αὖ ὅτι καὶ τὸ ὑμέτερον ὀρθῶς ἔχει, ὅπερ καὶ
ἐναντίον οὐκ ἔστι τοῖς παρ’ ἡμῶν φρονουμένοις καὶ λεγομένοις, τοῦτου ἕνεκεν
105 φημὶ εἰς καὺσιν παρέξειν μετὰ προθυμίας τὸ σῶμα μου ὡς τὸ φανῆναι καὶ
ἀποκαλυφθῆναι ἐνώπιον Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων αὐτὴν γυμνὴν τὴν ἀλήθειαν, εἰ
ἄρα ἐστὶν ἀλήθεια ὅπερ λέγετε. Ἡμεῖς γὰρ αὐτῷ οὐ πιστεύομεν.

8. “Οὕτως οὖν τοῦ πράγματος ἔχοντος καὶ τῆς ἀληθείας, οὐδεὶς τῶν τῆς
ἡμετέρας ἐκκλησίας ἢ τῶν τῆς ‘Ρώμης ἐστὶν ὃς εἰπεῖν δυνήσεται τὴν τῆς
ἐκκλησίας ἔνωσιν ὀρέγεσθαι πλέον ἐμοῦ. Καὶ γὰρ σχεδὸν ἂ || φ’ ἥς ὥρας
Fol. 3 105 ἐγεννήθην εἰς τὸν κόσμον καὶ εἶδον τὸν ἥλιον, ἐκ τότε ὠρεγόμενη καὶ ἐπεθύμουν
ἰδεῖν τὴν τῆς ἐκκλησίας ἔνωσιν. Ἡ δὲ ὡς λογιζομαι οὐκ ἐγένετο διὰ τὸ ἄφ’
οὗ καιροῦ καθολικῶς προεχώρησεν ἡ τῆς ἐκκλησίας διάστασις μέχρι τῆς
σήμερον μηδέποτε ἀδελφικῶς τε καὶ φιλικῶς παρ’ ὑμῖν ζητηθῆναι τὴν τοιαύτην
110 περὶ τοῦτου ὑπόθεσιν, ἀλλ’ ὡς διδασκαλικῶς καὶ ἐξουσιαστικῶς καὶ οἰονεῖ
αὐθεντικῶς, λεγόντων μὴ δύνασθαι ἀντιβλέψαι ἢ ἀντεπιτεῖν ἡμᾶς ἢ ὅλως τινὰ
τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὰ παρὰ τοῦ πάπα λεγόμενα ἢ μὴν λεχθησόμενα, ἐπεὶ
αὐτὸς ἐστὶν ὁ τοῦ Πέτρου διάδοχος, ταῦτόν δ’ εἰπεῖν τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ τὴν
κεφαλὴν σὺν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν κλίναντας δέχεσθαι τὰ παρ’ αὐτοῦ λεγόμενα, ὡς
ἐξ αὐτοῦ δὴ τοῦ Χριστοῦ.

115 9. “Γίνωσκε γοῦν τοῦτο, ἀρχιερεῦ, ὅτι μέχρις ἂν ἡ τοιαύτη δόξα ἐπικρατεῖ
παρ’ ὑμῖν, οὐκ ἔστι δυνατόν ἐνωθῆναι τὴν ἐκκλησίαν· ἀλλ’ εἴγε βούλει τὸ
κοινῇ συμφέρον γενέσθαι, τῇ ἐμῇ βουλῇ πείσθητι· καὶ μή μου κατεῖπῃς ὡς
ἐπηρμένου δῆθεν καὶ ἀλαζόνος. Ἵνα δὲ τὸν ἐμὸν ποιήσω λόγον σαφέστερον,
στρατιωτικῶ τινι χρῆσθαι παραδείγματι· ἡμεῖς οἱ στρατηγοί, βουλόμενοι
120 ποτε ἀπελθεῖν καὶ πατῆσαι τὰς τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν χώρας, οὐ πειθόμεθα μόνῃ
τῇ ἡμετέρᾳ γνώμῃ, ἀλλὰ συμβούλοις εἰς τοῦτο χρώμενοι τοῖς εἰς τὰς ἄκρας
εὕρισκομένοις στρατιώταις, καίτοι πολλοὶ κατὰ γνώσιν αὐτῶν διαφέροντες,
δεχόμεθα τὴν ἐκείνων βουλὴν ὡς εἰδημόνων ὄντων καὶ πείραν ἐχόντων τῶν
τῆς ἄκρας ἐκείνων μερῶν, οὓς δὴ καὶ καλοῦμεν τῆς στρατιᾶς ὀφθαλμούς. Διὰ
125 τοῦτο ὡς εἰδημονεστέρου σου ὄντος ἐμοῦ τῶν ἐνταῦθα πραγμάτων δέδεξο
τὴν βουλὴν μου. Ἡ δὴ καὶ ἐστὶν αὕτη.

99 σῶμα: σώματι L

101 λέγεται L

105 εἰδ[...]ον L

111 λεχθησόμεθα L

113 σὺν: σάν L

10. Да се свакако сазове сабор, католичански и васељенски. Пошто се у Цариграду саберу архијереји који су под васељенским патријархом, они из оближњих и далеких крајева: Русије, дакле, са неким тамошњим епископима, Трапезунта, Аланије и Зикхије,³⁹ као и други патријарси: александријски, антиохијски и јерусалимски, те католикос Грузије, трновски патријарх и архиепископ Србије,⁴⁰ па пошто папа, у складу са старим преовлађујућим поретком и обичајем, пошаље своје намеснике и када се овако збуде, са љубављу Свесветога Духа и братским настројењем биће испитани узроци саблазни која је настала међу нама. Ако дакле овако буде, убеђен сам да Бог неће оставити скривеном његову свету вољу и истину од нас.“

11. „Ако пак не буде по оваквом моме савету, већ онако како ти сада тражиш, што је сада неразумно, не само да неће бити јединства, већ ће настати подела гора од прве. Јер је већ оваква подела Цркве дошла у такву бесмислицу да неки међу вама хоће поново да крсте оне који припадају нашој Цркви; јер ево, краљ Угарске се већ дрзнуо да тако чини, па је већ многе поново крстио, између осталих и сина бугарског цара Александра, као да је наше крштење у ствари бескорисно. И каква ми је корист од тога да набрајам све страхоте? Самога цара, сина мог, који се нашао тамо тражећи помоћ од краља против безбожника, краљ, његова мајка и њихови прваци су принуђивали да се он и пратња поново крсте, рекавши да му не могу дати помоћи ако се прво ово не збуде.“

12. „Погледај на крају и ову бесмислицу: ко припада нашој [Цркви], а поново је крштен, пошто се првога одрекао и одбацио га, другога ни нема; једно је, наиме, хришћанско крштење и једном се крштавамо; овакав је тако нужно постао безбожник, јер који нема крштења нема ни Бога. И гле, како је већ речено, уместо да су нам пријатељи и браћа и једно духовно тело Христово, јасно је да су нам они који овако чине

³⁹ Аланија се налази на Северном Кавказу, у региону Осетије, а Зикхија на северној обали Црнога мора, у региону Тамана и Абхазије. Види и *ODB III s. v. Alans и Zichia*.

⁴⁰ Георгије Острогорски, у исцрпној студији *Српска област после Душанове смрти* (Научно дело, Београд 1965; поново објављено и у: *Византија и Словени*, Сабрана дела Георгија Острогорског, Просвета, Београд 1970, одакле цитирамо.), позивајући се, поред чувеног говора Димитрија Кидона из 1366, и на ово место оспорава уврежено мишљење о карактеру „анатемисања“ Српске Цркве из 1352 (стр. 596–598) и каже: „У светлости таквих изјава тешко је отети се утиску да су историчари, импресионирани покајничким речима Данилова настављача и Угљешине повеље о измирењу са свим њеним реторичким неумереностима, приписали одлучењу Српске Цркве већи значај него што га је оно у ствари имало, већи но што га је оно имало у очима самога Јована Кантакузина, па и самог патријарха Калиста“, *нав. дело* 598. Види и Живорад Јанковић, „Српска Црква није била анатемисана“, *Православље* бр. 926 (ел. адреса: <http://www.pravoslavje.org.rs/broj/926/tekst/srpska-crkva-nije-bila-anatemisana/>), посећено 13. 2. 2013.

10. “ἵνα δηλονότι γένηται σύνοδος καθολικὴ καὶ οἰκουμενική, καὶ
 συνελθόντων ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει τῶν ὑπὸ τὸν οἰκουμενικὸν πατρι-
 130 ἀρχὴν ἀρχιερέων, τῶν τε ἐγγύς καὶ μακρὰν ὄντων, ἡγουν τοῦ τε Ῥωσίας
 μετὰ τινων ἐπισκόπων αὐτοῦ, τοῦ Τραπεζούντος, τοῦ Ἀλανίας, τοῦ Ζηκχίας,
 ἔτι τε τῶν ἐτέρων πατριαρχῶν, τοῦ τε Ἀλεξανδρείας, τοῦ Ἀντιοχείας καὶ
 τοῦ Ἱεροσολύμων, ἀλλὰ δὴ καὶ τοῦ καθολικοῦ Ἰβηρίας, τοῦ πατριάρχου
 Τρινόβου καὶ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Σερβείας, ἀποσταλέντων δὲ καὶ παρὰ τοῦ
 135 συνήθειαν, τούτου οὕτω γενομένου μετὰ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἀγάπης
 καὶ ἀδελφικῆς διαθέσεως ἵνα ἐξετασθῶσι τὰ μέσον ἡμῶν τε καὶ ὑμῶν αἴτια
 τοῦ σκανδάλου, καὶ ἂν οὕτω γένηται, πέποιθα τῷ Θεῷ ὅτι οὐ μὴ ἀποκρύψῃ
 τὸ ἄγιον αὐτοῦ θέλημα καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀφ’ ἡμῶν.

11. “Ἦν δ’ οὐ γένηται κατὰ τὴν ἐμὴν τοιαύτην βουλὴν, ἀλλὰ καθὼς
 140 σὺ ζητεῖς γενέσθαι κατὰ τὸ παρὸν ἀλογοπραγῆτως, οὐ μόνον οὐχ ἔνωσις,
 ἀλλὰ καὶ ἀρχὴ διαστάσεως, τῆς προτέρας χείρων, μέλλει γενήσεσθαι. Καὶ γὰρ
 ἡ τοιαύτη τῆς ἐκκλησίας διάστασις εἰς τοσαύτην προέβη τὴν ἀτοπίαν ὥς
 καὶ βουλευσθαι τινὰς τῶν ὑμετέρων τοὺς τῆς ἐκκλησίας ὄντας τῆς ἡμετέρας
 ἀναβαπτίζειν· καὶ γὰρ ὁ τῆς Οὐγγρίας ῥῆξ ἀδεῶς τοῦτο ποιεῖ, ἐξ οὗ ἀνε-
 145 βάπτισσε μὲν πολλοὺς, μετὰ τῶν ἄλλων δὲ καὶ τὸν τοῦ βασιλέως Βουλγάρων
 τοῦ Ἀλεξάνδρου υἱόν, ὥς δῆθεν ἀνωφελοὺς ὄντος τοῦ ἡμετέρου βαπτίσματος.
 Καὶ τίς χρεῖα τοῦ λέγειν με τὸν τε δεῖνα καὶ τὸν δεῖνα; Αὐτὸν τὸν βασιλέα
 τὸν υἱόν μου ἐκέισε εὐρισκόμενον καὶ ζητοῦντα βοήθειαν παρὰ τοῦ ῥηγὸς
 150 κατὰ τῶν ἀσεβῶν πολλὰ κατηνάγκασεν αὐτός τε ὁ ῥῆξ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ
 καὶ οἱ τούτων ἄρχοντες ἀναβαπτίσαι αὐτόν τε καὶ τοὺς μετ’ αὐτοῦ, εἰπόντες
 ὥς ἄλλοτρόπως οὐ δυνάμεθα βοήθειαν δοῦναι σοι ἂν μὴ τοῦτο πρότερον
 γένηται.

12. “Καὶ λοιπὸν σκόπει τὸ ἄτοπον· ὁ γὰρ τὸ τῆς ἡμετέρας ἀναβαπτισθεῖς,
 τὸ μὲν πρῶτον πάντως ἐξωμόσατό τε καὶ ἀπεβάλλετο, δεῦτερον δὲ οὐκ ἔστιν·
 155 ἐν γὰρ τὸ τῶν χριστιανῶν βάπτισμα καὶ ἅπαξ αὐτὸ βαπτιζόμεθα· ἐξ ἀνάγκης
 γέγονεν ἄθεος ὁ τοιοῦτος· ὁ γὰρ μὴ ἔχων βάπτισμα δῆλον ὅτι οὐδὲ Θεόν.
 Καὶ ἰδοὺ, ὥς ἀνωτέρω εἴρηται, ἀντὶ τοῦ φίλους ἡμᾶς εἶναι καὶ ἀδελφούς καὶ
 ἐν σῶμα πνευματικὸν τοῦ Χριστοῦ, δῆλον ὅτι γεγόνασιν οἱ τοῦτο πράττοντες
 160 ἐχθροί, οὐκ εἰς σώματα μόνον καὶ χρήματα, ἀλλὰ καὶ εἰς αὐτὰς τὰς ψυχάς,
 ὅπερ ἔστι τῶν ἀσεβῶν ἴδιον, ὥς καὶ ἐν τῇ ἀρχῇ εἵπομεν.

13. “Ὅθεν εἰ μὲν γένηται καθὼς εἴρηται, εὖ ἂν ἔχοι· εἰ δ’ οὖν οὐχ οἱ εἰς
 165 μα || κράν μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐντὸς τῆς Κωνσταντινουπόλεως εὐρισκόμενοι
 καὶ αὐτοὶ οὕτοι διασχισθῆναι μέλλουσιν, ὥστε τοῖς μὲν ἐξ αὐτῶν διαδραῖναι
 εἰς ἄλλοδαπεῖς τόπους, τοὺς δὲ τῷ ἡμέτερῳ θελήματι ὑποκλίνειν, τοὺς δὲ κατὰ
 πρόσωπον ἐνστήναι μέχρι θανάτου, νομίζοντας ἑαυτοὺς μάρτυρας — οὕτω
 γὰρ ἐγένετο καὶ παρὰ τοῦ αὐθέντου καὶ πάππου μου τοῦ βασιλέως κυροῦ
 Μιχαήλ, τῶν Παλαιολόγων τοῦ πρώτου· οὐκ ἐγένετο ὥς ἐγὼ βουλευόμεναι

154 δὲ om. L

162 κωνσ[...] πόλεως L

163 διαδράσαι L

постали непријатељи, и то не само тела и добара [земаљских], већ и самих душа, а такви су [непријатељи], како рекосмо, само безбожници.“

13. „Ако буде како је речено, добро ће бити; ако ли не, не само у удаљеним крајевима, већ и у Цариграду ће се наћи они који ће хтети да се одвоје, тако да ће неки избећи у страна места, неки ће се покорити нашој вољи, неки ће остати непоколебљиви до смрти, сматрајући се мученицима; наиме, тако како ти тражиш да у овом случају буде, а не онако како ја сада саветујем, би и у време владаоца и оца нашега цара кир Михаила, првога од Палеолога. Произвело је само тиранију и гоњења, а корист никакву; овакво стање није много потрајало, већ се повратило пређашње. Па како поново не би овако било, послушај моје речи и савет.“

14. Када је чуо ове речи од цара, Павле рече: „Каква ми је корист од сусрета са многима, када си ми једино ти потребан; [ако тебе имам] све сам задобио. Ти си, наиме, попут каквога ражња о коме сви, попут мяса, висе; ако би се ти покренуо, и они би се с тобом обратили.“

15. А цар ће: „Није тако, архијереју, већ ти кажем за себе да бејаш лако подложен твојим аргументима, тада ти никакво поверење не би имао у моје речи, пошто сам се дао убедити, како је већ речено. Јер као што сам лако примио твоје аргументе, исто би се тако лако могао и ка чему другоме обратити. А то да буде расправа о ономе што је постало и јесте саблазан са љубављу прихватам и примам од све душе; па ако се, када се ово збуде, буде говорило благоразумно, праведно и у складу са нашим догматима, сам ћу бити први који ће то примити и прихватити. Иначе, немој имати никакве наде да ћу без овога прихватити то што тражиш.“

16. „А то да сам попут ражња о коме сви висе, како ти велиш, ни ово немој разумети просто; они који прихватају моје речи и приклањају се то чине узимајући их као складне са Божијом истином и правим догматима. Зато и ни због чега другог ме и следе. Наиме, пре извесног времена, када се расправљало о црквеним догматима, настаде смутња; и то не само једном, већ и два и три пута.⁴¹ И када би дат црквени одговор о овоме, ни то појединима не би довољно, већ рекоше да у свему што се тиче тела прихватају, примају и поздрављају моје одлуке, поковавајући ми се као њиховом цару, али ме у ономе што им се чини штетним по њихове душе не могу следити. Зато и даље остадоше при ономе што су хтели, иако сам, као владалац, био у могућности да им силом учиним што ми је воља: да им одузнем имовину, протерам их, погубим. Но, ово није начин кога се наша Црква држи, пошто вера не може бити изнуђена. А ако се ови, упркос томе што су малобројни и што су нам земљаци, не хтедоше покорити црквеној и нашој одлуци, како ли ће тек бити са онима којих је мноштво и који се налазе у удаљеним крајевима.“

⁴¹ У питању су исихастички сабори 1341, 1347. и 1351.

170 νῦν, ἀλλὰ καθὼς σὺ ζητεῖς κατὰ τὸ παρὸν γενέσθαι, καὶ ἐντεῦθεν ἐγένετο
 τυραννὶς καὶ διωγμὸς οὐκ ὀλίγος, ὠφέλεια δὲ οὐδεμία, διὸ καὶ οὐδὲ μέχρι πολλοῦ
 — ἵνα γοῦν μὴ πάλιν γένηται οὕτω, τοῖς ἑμοῖς πείσθητι λόγοις καὶ τῇ βουλῇ.”

175 14. Ταῦτα παρὰ τοῦ βασιλέως ὁ Παῦλος ἀκούσας “Καὶ τίς μοι χρεῖα
 τῆς τῶν πολλῶν συνελεύσεως” ἔφη, “σὲ μόνον ζητῶ καὶ ἐντεῦθεν τὸ πᾶν
 ἐκέρδαν· σουβλίω καὶ γὰρ ἔοικας ἐν ᾧ πάντες ὥσπερ κρέα ἀνήρτηνται, καὶ
 ὄθεν ἂν σὺ κινηθείης, κἀκεῖνοι σὺν σοὶ στρέφονται.”

180 15. Καὶ ὁ βασιλεὺς· “Οὐκ ἔστιν οὕτως, ἀρχιερεῦ, ἀλλὰ τοῦτο λέγω περὶ
 ἑμαυτοῦ ὅτι εἶπερ ἤμην τοιοῦτος ὥστε πεισθῆναι ῥαδίως τοῖς λόγοις σου,
 οὐδεμίαν πίστιν τὸ βέβαιον ἔχουσαν ἔδει ἔχειν σε λόγῳ μου, πεισθέντος οὕτως
 ὡς εἴρηται· ὥσπερ γὰρ εἰ εὐκόλως ἐδεχόμην αὐτούς, οὕτω πάλιν καὶ εἰς ἄλλο
 185 τι μετατραπῆναι ἔμελλον. Τὸ γὰρ ὡς δεῖ γενέσθαι ἐξέτασιν περὶ ὧν γίνονται
 καὶ εἰσι τὰ σκάνδαλα καὶ στέργω καὶ ἀποδέχομαι καὶ ἀπὸ ψυχῆς τοῦτο
 ὀρέγομαι· καὶ ἔαν τούτου γεγονότος φανῇ ὅτι εὐλογα καὶ δικαίου ἐχόμενα
 λέγεται τοῖς ἡμετέροις μὴ ἀντικείμενα δόγμασιν, ὃς ἔμελλε πρῶτος δέξασθαι
 καὶ στέρξειν αὐτά, αὐτὸς ἐγὼ εἶναι ἔμελλον. Ἐκτὸς δὲ τούτου, μηδεμίαν ἐλπίδα
 185 ἔχε περὶ ἑμοῦ ποιῆσαι ὅπερ ζητεῖς.

190 16. “Ἐπειτα δὲ εἰ ὡς σουβλίον εἰμι καὶ πάντες ἀνήρτηνται ἐν ἑμοί, ὡς
 σὺ φῆς, οὐκ ἔνι τοῦτο οὕτως ἀπλῶς, ἀλλὰ δεχόμενοι οὗτοι τοὺς λόγους μου
 καὶ κλίνοντες ἐχομένους αὐτοὺς σὺν Θεῷ ἀληθείας καὶ δογμάτων ὀρθῶν,
 ἀκολουθοῦσι μοι εἰς τοῦτο, ἀλλοτρώπως δὲ οὐδαμῶς. Καὶ γὰρ πρό τινος
 190 ἤδη καιροῦ, ζητήματος γινομένου περὶ ἐκκλησιαστικῶν δογμάτων, ἐγένετο
 σκέψις, οὐχ ἅπας μόνον, ἀλλὰ καὶ δις καὶ τρίς, καὶ ἐδόθη ἀπόφασις ἐκκλησιαστι-
 κῇ περὶ τούτου, ἀλλὰ καὶ οὕτω τινὲς μὴ πεισθέντες εἶπον ὅτι εἰς μὲν τὰ σωματικά
 πάντα καὶ δεχόμεθα καὶ στέργομεν καὶ ἀσπαζόμεθα τοῖς σοῖς προσταττομένοις,
 ὑπέικοντες ὡς βασιλέως ὄντος ἡμῶν, ἐφ’ οἷς δὲ δοκοῦσιν ἡμῖν εἰς βλάβην τῶν
 195 ἡμετέρων ψυχῶν, οὐ δυνάμεθά σοι ἀκολουθῆσαι. Διὰ τοῦτο καὶ ἔτι ἐμμένουσιν
 οὗτοι τῇ θελήσει αὐτῶν, καίτοιγε ἡδυναίμην πάντως ὡς αὐθέντης ποιῆσαι
 ἐξουσιαστικῶς εἰς αὐτοὺς ὅπερ ἐβουλόμην, δήμευσιν, ἐξορίαν, θάνατον· ἀλλὰ
 τοῦτο οὐκ ἔστι τῆς ἐκκλησίας τῆς ἡμετέρας, ἐπεὶ ἀναγκαστὴ ἡ πίστις οὐκ
 200 ἔστιν. Εἰ γοῦν οἱ μερικοὶ καὶ εὐαρίθμητοι οὗτοι οὐκ ἠθέλησαν καταπεισθῆναι
 τῇ τε ἐκκλησιαστικῇ καὶ ἡμετέρᾳ ἀποφάνσει, πολλῶ μᾶλλον οἱ πολλοὶ καὶ
 μακρὰν εὐρίσκόμενοι.”

17. Καὶ ὁ Παῦλος· “Οὐκ ἔστι πίστις ὀρθὴ ἄνευ τῆς τοῦ πάπα κρίσεως,
 καὶ δῆλον ἐκ τούτου ὅτι ἂφ’ οὗ τῆς αὐτοῦ ἐχωρίσθητε κοινωνίας ἔκτοτε ἰσχυσαν
 οἱ ἀσεβεῖς καθ’ ὑμῶν καὶ καθήρπασαν τὰς χώρας ὑμῶν.”

205 Καὶ ὁ βασιλεὺς πρὸς αὐτόν· “Περὶ μὲν τοῦ ὅτι ἂφ’ οὗ τῆς τοῦ πάπα κοινωνίας
 ἀπέστημεν ἰσχυσαν οἱ ἀσεβεῖς καθ’ ὑμῶν, ὡς φῆς, οὐκ ἀναγκαῖος ὁ λόγος·
 καὶ γὰρ τὴν Ἀντιόχειαν, μεγάλην οὖσαν καὶ περίφημον, καὶ ἕτερα πλεῖστα
 τῶν ἐκεῖσε μερῶν κάστρα πρὸ τοῦ σχίσματος καθήρπασαν, καὶ οὐ ταῦτά γε
 μόνον, ἀλλὰ καὶ πολλὰ τῶν εἰς τὰ ὑμέτερα μέρη εὐρίσκομένων αρπάσαι ἐφθα-

17. А Павле ће: „Нема праве вере без папиног суда. Да је тако, јасно је и по томе што вас безбожници надјачаше и преотеше вам земље управо пошто сте иступили из заједнице са папом.“

А цар ће: „То да нас безбожници надјачаше зато што иступисмо из општења са папом не мора бити нужно; велики и славни град Антиохија, као и многа друга тамошња утврђења падоше пре раскола; и не само ова, већ и многа места која се налазе у вашим крајевима падоше пре; Африка велим, Картагина и друга многа места Шпаније, тако да оно што си рекао како због раскола црквеног безбожници преотеше наше земље није нужно и истинито. Ово је било због многих других наших грехова које учинисмо, а не кајемо се.“

18. „А што се тиче наше вере, велим да ево све до данас не само ми сами сведочимо како држимо непоколебљиву веру коју примили смо од Христа, апостола и њихових наследника, већ то чините и ви сами до сада, укључујући и тебе, пошто си рекао да се оно што ми говоримо не противи вашим речима. А ако ли се усудиш рећи да у ономе што ми верујемо и говоримо нема истине, правости и правде, онда наложимо ватру и дрва и уђимо у пламен.“

А кад га Павле упита када ће то са ватром бити, цар му рече: „Нећу се померити са ове столице док се ватра не разгори.“

Па пошто је за извесно време Павле био убеђен како су цареве речи олако изговорене, он даде пристанак [да се наложи ватра]; но пошто се увери да ове речи нису тако олаке и празне, одмах се одрече рекавши: „Живети сам вољан, не умрети.“ А цар одговори: „И ја то исто хоћу, али сам тврдо уверен да не само што нећу сагорети, пошто ће Бог помоћи православних догмата ради, већ и да ће вама корист бити од тога; зато се осмељујем пред ватром. А ти, ти изгледа да се бојиш смрти јер имаш какву сумњу у вези са својом вером.“

19. Пошто неко време сам заћута, пошто га цар упита: „Како ти се чини ово што је са моје стране речено?“

Павле одговори: „Истину говорим, не лажем, да је добро и истинито и право. Но, остаје само једно: да се сретнеш са папом. Па када се то збуди, многа ће добра од тога настати.“

А цар ће: „Држим за лудост да онај који хоће да пређе реку, не нашавши претходно газ, без знања и лудо у њу уђе. Овај пример наводим примењујући га на твоје речи. Јер оно што ти сад говориш и тврдиш исто је што и папа говори; па ако прихватиш моје речи и савет, расправа је завршена. Ако ли не, а ја то исто треба да чујем од папе, уколико одем к њему како ти сада кажеш, те ако бих ово

- 210 сан, τὴν τε Ἀφρικὴν λέγω, τὴν Καρχηδόνα καὶ ἕτερα πλησίον ὄντα τῆς Ἰσπανίας, διὸ καὶ οὐκ ἀναγκαῖος ὁ λόγος ὃν εἶρηκας ὥς τε διὰ τὸ σχίσμα τῆς ἐκκλησίας καθαρτῶσαι τοὺς ἀσεβεῖς τὰς χώρας ἡμῶν, ἀλλὰ διὰ τὰς πολλὰς καὶ ἑτέρας ἡμῶν ἀμαρτίας, αἷς πταίνοντες οὐ μεταμελούμεθα.
- Fol. 4 215 18. “Περὶ δὲ τῆς ἡμετέρας πίστεως λέγω τοῦτο ὅτι μέχρι σήμερον οὐ μόνον ἀφ’ ἑαυτῶν ἡμῶν ἔχομεν || βεβαίαν τὴν πίστιν ἡμῶν ἣν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ παρελάβομεν, τῶν τε ἀποστόλων καὶ τῶν αὐτῶν διαδόχων, ἀλλὰ τοῦτο καὶ παρ’ ὑμῶν αὐτῶν μαρτυρεῖται μέχρι τὰ νῦν, ἔτι δὲ καὶ παρ’ αὐτοῦ δι’ σοῦ εἰπόντος ὥς τὰ παρ’ ἡμῶν λεγόμενα τοῖς παρ’ ὑμῶν οὐκ ἀντίκεινται. Εἰ δὲ γε τοιμήσαις εἶπεν ὅτι τὰ παρ’ ἡμῶν πιστευόμενα καὶ λεγόμενα οὐκ ἔχει 220 ἀληθείας καὶ ὀρθότητος καὶ δικαιοσύνης, ἀναφθίτω πῦρ καὶ δεῦρο εἰσελθόμεν ἐν αὐτῷ.”
- 225 Τοῦ Παύλου δὲ περὶ τοῦ πυρὸς ἐρωτήσαντος πότε τοῦτο γενήσεται, ὁ βασιλεὺς “οὐ τῇσδε τῆς καθέδρας ἀνίστωμαι” ἔφη “μέχρις ἂν τὸ πῦρ ἀναφθῇ.”
- 230 Καὶ τοίνυν μέχρι τινὸς ἔστ’ ἂν ὁ Παῦλος ἐνόμιζεν ὅτι λόγοι ἦσαν ἀπλῶς τὰ παρὰ τοῦ βασιλέως λεγόμενα, ἐδίδου τινὰ συγκατάθεσιν· ἀφ’ οὗ δ’ ἐπληροφορήθη μὴ εἶναι λόγους οὕτως αὐτοὺς ἀπλοῦς καὶ ἀργούς, ἀλλὰ πράγματα βέβαια, εὐθύς ἀνεβάλλετο εἰπὼν ὅτι “ζῆν, οὐκ ἀποθανεῖν, βούλομαι.” Τοῦ δὲ βασιλέως εἰπόντος ὥς “αὐτὸ τοῦτο βούλομαι καὶ αὐτός, ἀλλ’ ἔχων βεβαίαν 235 πληροφορίαν ὥς οὐ μόνον μὴ καῖναι συνάρσει Θεοῦ ὑπὲρ τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος, ἀλλὰ καὶ ὄφελος εἰς ὑμᾶς γενέσθαι, τούτου ἕνεκεν κατατολμῶ τοῦ πυρὸς· σὺ δ’ ὥς ἔοικεν ἀμφιβολίαν ἔχων περὶ τῆς σῆς πίστεως τὸν θάνατον δειλιᾷς.”
- 240 19. Μέχρι τινὸς αὐτὸς σιωπήσας, ἠρωτήθη παρὰ τοῦ βασιλέως· “Τί σοι ἄρα δοκεῖ τὰ παρ’ ἐμοῦ λεχθέντα;”
- 245 Ὁ δὲ ἔφη· “Ἀληθεῖαν λέγω, οὐ ψεύδομαι, ὅτι καλὰ εἰσιν καὶ ἀληθῆ καὶ δίκαια· ἐν ἔτι λείπεται μόνον τὸ εἰς τὸν πάπαν παραγενέσθαι σε, καὶ τούτου γεγονότος πολλὰ γένοιτ’ ἂν ἀγαθὰ.”
- 246 Καὶ ὁ βασιλεὺς· “Μωρὸν ἡγῆμαι τὸν ποταμὸν διαβῆναι βουλόμενον μὴ τὴν ἑξοδὸν κατὰ πρῶτον σκεψάμενον, ἀλλ’ ἀγνώστως οὕτω καὶ ἀφελῶς ἐν αὐτῷ εἰσελθόντα. Λέγω δὲ τὸ τοιοῦτον παράδειγμα ἀποτείνων εἰς τὸν λόγον τὸν σόν· καὶ γὰρ ἂν νῦν σὺ φῆς καὶ διαβεβαίῳ, αὐτὰ ἐκεῖνα εἰσι καὶ παρὰ τοῦ πάπα λεγόμενα· διὸ εἰ μὲν στέρξεις τοὺς λόγους καὶ τὴν βουλὴν μου καθὼς εἴρηται, λέλυται τὸ ζητούμενον· εἰ δὲ μή, ἐπεὶ αὐτὰ ἐκεῖνα ἐμελλον ἀκοῦσαι 245 καὶ παρὰ τοῦ πάπα, εἰ πρὸς αὐτὸν ἀφικόμην ἅπερ αὐτὸς σὺ νῦν φῆς, καὶ αὐτὰ ἐκεῖνα ἐμελλον εἰπεῖν αὐτῷ καὶ ἐγώ, ἅπερ φημί καὶ πρὸς σέ, λοιπὸν ματαῖα ἂν ἦν ἡ ἐμὴ πρὸς αὐτὸν ἄφιξις.”
- 250 20. Καὶ ὁ Παῦλος· “Ὑμεῖς οἱ βασιλεῖς, ἐδραζόμενοι εἰς τὸ ὕψος τῆς βασιλείας, τὴν πρὸς τὸν πάπαν ἀποστρέφεσθε ἀφίξιν· διὸ καὶ οὐ βούλει ἀπελθεῖν πρὸς αὐτόν.”

215–216 ἦν ἀ[...]μεν L

217 τὰ: ταν L

219 ἔχει: ἔχον L

242 διαβεβαίῃ L

246 ἐμελλον L

исто што сам теби рекао и њему требао да кажем, био би ми залудан одлазак к њему.“

20. Павле ће: „Ви цареви се узносите царским достојанством, па се зато одвраћате од одласка папи; зато и ти нећеш да одеш к њему.“

А цар ће: „Стари цареви, моји претходници, по правди и разуму, како мислим и поуздано знам, нису одлазили к њему. Но, о томе нећу говорити опширније, како се не би, оставивши важно, бавили неважним. Но, зарад јединства Цркве, не само да бих са коњима и бродовима пошао, већ бих и пешке отишао к њему, па макар га нашао у најудаљенијем крају земље. Сваки који дође к њему целива му ноге, што ми је веома чудно; но ја бих зарад јединства Цркве, како је речено, не само његове ноге, већ и ноге његовог коња целивао, као и земљу по којој хода.“

21. А Павле ће: „Ако примиш моје речи и одеш папи како би испунио његову вољу, што је и праведно и добро, не само да ће папа дати војну и сваку другу силу, већ неће оклевати ни да скине свој прстен. Ако ли не, знај да се велика и моћна сила спрема на вас да вас удари, а то ће донети велике страхоте.“

22. А цар, насмешивши се, рече му: „Прстен је свеза којом се други савез успоставља па је могуће да ће папа дати и своју мандију заједно са прстеном [...] и ако би се испуниле твоје речи од тога нама никакве користи не би било. Но, ово рекох у шали. Узбиљи кажем да уколико би се оно што папа и ви говорите показало правим и истинитим догматима, ми би то сами по себи и без икакве помоћи и дара хтели примити, а ако ли не, од истинитих и правих догмата нас не би могли одвојити ни ватра, нити мач или сабља. Ево, имамо и онога који рече: *Не бојте се оних који убијају тело, а душу не могу убити* [Мт. 10, 28] *И нико не може отејати овце моје из руке Оца мојега* [Јн. 10, 29], тако да овце које се налазе у наручју Христовом нико не може отети, ако би и десет хиљада пута тела погубио.“

23. А када му онај рече: „Ја мислим да хришћани који су под безбожницима и сами нису ништа друго доли безбожници; они, наиме, трпе слушајући када год се хули на име Христово,“ цар му одговори: „Ја не само да их не држим безбожницима, већ многе међу њима налазим много бољим и побожнијим од овдашњих; они, наиме, иако су, по разлозима које Бог зна, предати у ропство и у руке безбожника тако да им је немогуће одатле избећи, држе своје благочешће и веру неокрњеним. [Са друге стране] неки одавде сами пребегоше код безбожника, или пак, пошто им одла-

- Καὶ ὁ βασιλεὺς· “Οἱ πάλοι καὶ πρὸ ἐμοῦ βασιλεῖς, ὡς ἐγὼ λογίζομαι, καὶ βεβαίως τοῦτο λογίζομαι, δικαίως καὶ κατὰ λόγον οὐ κατήρχοντο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐγὼ λέγειν ἀρτίως τὰ περὶ τούτου πλατύτερον, ἵνα μὴ τὸ ἔργον ἀφέντες, σπουδάζωμεν εἰς τὸ πάρεργον· ἐγὼ δὲ διὰ τὴν τῆς ἐκκλησίας ἑνωσιν οὐ μόνον μετὰ ἀλόγων ἢ καὶ κατέργων, ἀλλὰ καὶ πεζῇ παραγενόμενην ἂν πρὸς αὐτόν, εἰ καὶ εἰς τὸ ἀκρότατον τῆς γῆς ὧν εὐρίσκετο. Καὶ πᾶς μὲν ὁστισοῦν πρὸς αὐτὸν ἀφικόμενος τὸν αὐτοῦ πόδα ἀσπάζεται, ὅπερ ἐστὶ μοι πολὺ διὰ θαύματος, ἀλλ’ ἐγὼ ὑπὲρ τοῦ ἐνωθῆναι τὴν ἐκκλησίαν, ὡς εἴρηται, οὐ τὸν αὐτοῦ πόδα ἡσπασάμην ἂν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν τοῦ ἀλόγου αὐτοῦ· ἔτι τε καὶ τὸ χῶμα ὅπερ πατεῖ.”
21. Καὶ ὁ Παῦλος· “Εἰ μὲν τοὺς ἐμοὺς λόγους δέξῃ καὶ πρὸς τὸν πάππαν ἀπέλθῃς ὡς τὸ ἐκείνου πληρώσω·ν θέλημα, ἐπεὶ καὶ δίκαιον καὶ καλὸν ἐστὶ, ὁ πάππας οὐ μόνον δύναμιν διὰ φροσάτου καὶ ἀλλοτρόπως δώσει, ἀλλὰ καὶ οὐδὲ αὐτοῦ δὴ τοῦ δακτυλίου ὅπερ φορεῖ μέλλει φύσεσθαι· εἰ δὲ μὴ γίνωσκε ὅτι μεγάλη καὶ ἰσχυρὰ δύναμις ἐλεύσεσθαι μέλλει καὶ ἐπιπτεσεῖν ἐφ’ ὑμᾶς ὡς καὶ ὑποστῆναι μεγάλα δεινά.”
22. Καὶ ὁ βασιλεὺς μικρὸν ὑπομειδιάσας εἶπεν αὐτῷ· “Ὁ ἀλλ᾽ σύνδεσμος μετὰ προτέρου τινὸς συνδεῖ τὸν δακτύλιον· ἐνδέχεται γοῦν ἵνα ὁ πάππας δώσει τὸν μανδύαν αὐτοῦ σὺν τῷ δακτυλίῳ καὶ οὐ πλείω· κἀντεῦθεν πληρωθῇ μὲν καὶ ὁ σὸς λόγος· πρὸς ἡμᾶς δὲ οὐδεμία ὠφέλεια γενήσεται ἀπὸ τούτου. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν εἶπον ἀστειεύοντες· σπουδάζω·ν δὲ λέγω οὕτως ὅτι εἰ μὲν τὰ παρὰ τοῦ πάπα τε καὶ παρ’ ὑμῶν λεγόμενα || φανείν ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ δόγματα, μόνοι ἡμεῖς ἀφ’ ἑαυτῶν μέλλομεν δέξεσθαι ταῦτα καὶ ἄνευ τῆς οἰασοῦν βοθησίας καὶ δόσεως, εἰ δὲ μή, οὐ πῦρ, οὐ ξίφος, οὐ μάχαιρα τῶν ἀληθῶν καὶ ὀρθῶν δογμάτων ἡμᾶς ἀποστῆσαι δυνήσεται. Ἔχομεν γάρ τὸν εἰπόντα οὐ μὴ φοβεῖσθαι ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν ἀπολέσαι μὴ δυναμένων· καὶ πάλιν τὸ Οὐδεὶς δύναται ἀρπάσαι τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Πατρός μου· ὥστε τὰ ἐν τῇ χειρὶ τοῦ Χριστοῦ εὐρισκόμενα πρόβατα οὐδεὶς ἀρπάσαι δυνήσεται, κἂν μυριάκις ἀποκτείνῃ τὰ σώματα.”
23. Εἰπόντος δὲ ἐκείνου ὅτι “Ἐγὼ τοὺς εἰς τοὺς ἀσεβεῖς εὐρισκομένους χριστιανούς οὐδὲν ἕτερόν τι λογίζομαι τούτους ἢ αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς ἀσεβεῖς, ἐπεὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ ὄνομα καθ’ ἐκάστην ἀκούοντες βλασφημούμενον ὑποφέρουσιν”, εἶπεν πρὸς αὐτόν ὅτι “Ἐγὼ οὐκ ἔχω μόνον πάντας ἐκείνους, ὡς σὺ φῆς, ἀσεβεῖς, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς ἐξ αὐτῶν κρείττους καὶ εὐσεβεστέρους πολλῶν ἡγῆμαι τῶν εἰς τὰ ἐνταῦθα μέρη εὐρισκομένων· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐν τῇ αἵμα- λωσίᾳ παραδοθέντες καὶ εἰς τὰς τῶν ἀσεβῶν εὐρισκόμενοι χείρας κρίμασιν οἷς οἶδε Θεός, εἰ καὶ ἀδυνάτως ἐκείθεν ἔχουσιν ἐξελθεῖν, ἀλλ’ ὅμως ἀκριβέστερον κατέχουσι τὸ σέβας καὶ τὴν πίστιν αὐτῶν. Τινὲς δὲ τῶν ἐνταῦθα, οἱ μὲν ἐκέῖσε αὐτομολοῦσιν, οἱ δὲ μὴ εἶοντες εὐκόλως τοῦτο ποιῆσαι προσμένουσιν ὥδε καὶ μὴ βουλόμενοι· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι τοὺς ἐκεῖ μὲν ὄντας ὀρθοδόξους, τού-

263 φωσάτου L

273 μόνοι: [...]ι L; τῆς : τὰς L

276 ἀποκτενόντων L

279 ἀποκτῆνῃ L

зак није лако остварљив, остају овде против своје воље; зато кажем да су они који су тамо православни, а за ове пак мислим да су безбожни. Крај пак једних и других зна праведни судија Бог. А да хришћани у ропству, слушајући како се име Божије хули, не трпе никакву штету, јасно је и по томе што и добропобедни и свети мученици, налазећи се међу безбожним идолопоклоницима, будући хришћани и слушајући хулу на Бога, никакве штете нису трпели зато, већ, било да пошто умреше природном смрћу и без мучеништва, одоше и принеше одговор за своја дела, било да, када дође час чекају спремно и мученичком смрћу примише вечне и непропадљиве венце.“

24. Пошто су ове речи изговорене, беседа се приведе крају. И након што мало предахну, поново, као изнова, упита цар: „Како ти се чини, архијереју; ако ли је оно што је речено неправедно, изобличи неправду, а ако ли се речи налазе истинитим и праведним, поверуј мојим речима и савету.“

А Павле ће: „Пред Христом и истином, као што и раније рекох тако и сада говорим да је оно што си рекао и свето и право и добро, те зато и ја примам и поздрављам сазивање сабора.“

25. А цар ће: „Дело и речи моје су јасне и недвосмислене тако да не потребују каквог накнадног тумачења. Ако хоћеш да буде сабор као што су били древни сабори, добро ће бити и никаква реч није потребна; ако ли долазите као [једини] учитељи истине, ми вас као учитеље не зовемо, а још мање као судије; јер како ћете истовремено бити и судије и страна у спору? А ако ли пак [долазите] пријатељски и братски, тражећи истину, мир и једномислије од све душе, без свађе и надмености, то је Богу благопријемљиво, а његовим слугама најбоље. Па ако се тако заједно саберемо и испитамо оно о чему се говори, те се сви усагласимо, слава Богу светоме; а ако ли се због разлога њему знаних, Бог који све управља и носи, удаљи и поново се међу нама и вама нађе такво несагласје и разлика, нека не настане зато међу нама непријатељство и нека не узме маха раскол гори од већ постојећег, него нека свака црква остане у чему се налази, свагда се молећи од све душе и тражећи да мироначалник Бог пошаље свој свети мир и јединство како сам зна.“

26. Пошто цар ово рече, објави и прихвати исто и Павле и паде договор да од почетка месеца јуна петог индикта 6875. па све до краја маја седмог индикта буде и успостави се речени сабор у Цариграду.

τους δὲ ἀσεβεῖς λογίζομαι· τὸ δὲ τέλος τούτων οἶδεν ὁ δικαιοκρίτης Θεός.
 "Ὅτι δὲ οἱ ἐν αἰχμαλωσίᾳ χριστιανοί, τὸ τοῦ Θεοῦ ἀκούοντες ὄνομα βλασ-
 φημούμενοι, οὐδὲν παραβλάπτονται, δῆλον ἐκ τούτου ὅτι οἱ καλλίνικοι καὶ
 295 ἄγιοι μάρτυρες, μέσον εὐρισκόμενοι τῶν ἀσεβῶν εἰδολολάτρων, χριστιανοὶ
 ὄντες καὶ τὴν εἰς Θεὸν βλασφημίαν ἀκούοντες, οὐ παρεβλάπτοντο διὰ τοῦτο,
 ἀλλ' οἱ μὲν ἀποθνήσκοντες φυσικῶς θανάτῳ καὶ χωρὶς μαρτυρίου ἀπήρχοντο
 λόγον τῶν οικείων ἀφίζοντες πράξεων, οἱ δὲ καιροῦ καλοῦντος ἑαυτοὺς
 παρείχον ἐθελοντάς τῳ τοῦ μαρτυρίου θανάτῳ τοὺς αἰωνίους καὶ ἀμαραν-
 300 τίνους στεφάνους κομισόμενοι".

24. Τούτων τοίνυν τῶν λόγων λαληθέντων, εἴληφε τέλος ἡ ὁμιλία. Καὶ
 πρὸς μικρὸν ἀναπνευσάντων, ἐρωτᾷ πάλιν ὡς ἐξ ἄλλης ἀρχῆς ὁ βασιλεὺς·
 "Τί σοι δοκεῖ, ἀρχιερεῦ, εἰ μὴν ἀδικὰ εἰσι τὰ λεχθέντα, ἔλεγξον τὴν ἀδικίαν,
 εἰ δ' ἀληθείας καὶ δικαιοσύνης τυγχάνουσι ῥήματα, τοῖς ἐμοῖς πείσθητι λόγοις
 305 καὶ τῇ βουλῇ".

Καὶ ὁ Παῦλος· "Ἐνώπιον τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀληθείας, ὥσπερ δὴ καὶ
 πρότερον εἶπον οὕτω πάλιν λέγω καὶ νῦν, ὅτι καὶ ἅγια καὶ καλὰ καὶ ἀληθῆ
 εἰσι τὰ λεγόμενα παρὰ σοῦ· διὰ τοῦτο στέργω κἀγὼ καὶ ἀσπάζομαι τὸ
 γενέσθαι τὴν σύνοδον".

25. Καὶ ὁ βασιλεὺς· "Ἡ πράξις καὶ οἱ ἐμοὶ λόγοι ἔστωσαν δῆλοι καὶ
 φανεροὶ ὥστε μὴ δεηθῆναι αὐτοὺς ἐξηγήσεως ἄλλης ἔπειτα. Εἰ μὲν βούλει
 γενέσθαι τὰ τῆς συνόδου ὡς αἱ πάσαι οἰκουμενικαὶ σύνοδοι, εὖ ἂν ἔχει καὶ
 λόγος οὐδεὶς· εἰ δὲ ἦκειν ὑμᾶς ὡς διδάξοντας τὴν ἀλήθειαν, ἡμεῖς ὡς διδασκάλους
 ἀπροσκαλούμεθα, εἰ δὲ ὡς κριτάς, τοῦτο χεῖρον· πῶς γάρ οἱ αὐτοὶ ἅμα καὶ
 315 κριταὶ καὶ ἀντιλέγοντες ἔσεσθε; Εἰ δὲ γε φιλικῶς τε καὶ ἀδελφικῶς, ὡς τὴν
 ἀλήθειαν ζητοῦντες ἀπὸ ψυχῆς καὶ τὴν εἰρήνην καὶ τὴν ὁμόνοιαν, ἄνευ ἐριδός
 τε καὶ ἐπάρσεως, τοῦτο τῷ μὲν Θεῷ εὐαπόδεκτον, ἡμῖν δὲ τοῖς δούλοις αὐτοῦ
 ἀρεστόν. Ἄν τοίνυν ὁμοῦ συνελθόντες ἐξετάσωμεν τὰ λεγόμενα καὶ ὁμο-
 φωνήσωμεν πάντες, δόξα τῷ ἁγίῳ Θεῷ· εἰ δ' οἷς οἶδε κρίμασιν αὐτὸς ὁ τὰ
 320 πάντα ἄγων καὶ φέρων Θεὸς παραχωρήσει καὶ ἔτι εὐρίσκεσθαι τὴν τοιαύτην
 διαφωνίαν τε καὶ διένεξιν μέσον ἡμῶν καὶ ὑμῶν, οὐ μὴ διὰ τοῦτο ἵνα μεσολα-
 βήσῃ καὶ γένηται εἰς ἡμᾶς ἔχθρα καὶ πλεον σχίσμα τοῦ εὐρισκομένου, ἀλλὰ
 μενεῖ ἑκατέρω ἐκκλησίᾳ εἰς ὅπερ εὐρίσκεται μένουσα, πάντων παρακαλούντων
 ἀπὸ ψυχῆς καὶ ζητούντων τὸν εἰρηνάρχην Θεὸν τὴν ἁγίαν αὐτοῦ πέμψαι
 325 εἰρήνην καὶ ἔνωσιν ὡς οἶδεν αὐτός".

Fol. 5 26. Ταῦτα τοῦ βασιλέως εἰπόν || τος ἀπεφῆναντο καὶ ἔστερξεν αὐτὰ καὶ ὁ
 Παῦλος καὶ ἐτάχθη ἵνα ἀπ' ἀρχῆς τοῦ ἰουνίου μηνὸς τῆς πέμπτης ἰνδικτιῶνος
 τοῦ ἑξαχλιοστοῦ ὀκτακοσιοστοῦ ἑβδομηκοστοῦ πέμπτου ἔτους μέχρις ὅλου
 330 μαΐου ἑβδόμης ἰνδικτιῶνος γένηται καὶ ἀποκατασταθῇ ἡ ῥηθεῖσα σύνοδος
 ἐν Κωνσταντινουπόλει.

3. Епилог

Каква је била „судбина“ замисли о превазилажењу раскола путем васељенског сабора?

Краткорочно, иницијатива из 1367. доживела је потпун неуспех обраћењем цара Јована V 18. октобра 1369. у Риму. У вези са овим, потребно је одговорити на питање како је до овога чина уопште дошло у тако кратком року, убрзо након што је постигнут споразум о сазивању сабора, те након што су поједине припреме већ обављене.⁴² Љубомир Максимовић, у више пута цитираној студији, износи мишљење да римска страна од почетка није озбиљно рачунала са сабором;⁴³ но, то не решава недоумицу будући да је, са друге стране, јасно да је легат Павле наступао, како и сам Кантакузин у нашем тексту примећује, са пуним ауторитетом, те да његов пристанак на сазивање сабора није могао бити олако и само у лично име изречен. Такође, оно што можда још више чуди је одсуство било какве озбиљне реакције са стране Кантакузина, или макар поменутих, бројних и у Цркви угледних, „кантакузиноваца“, против поступка Јована V и отказивања сабора. Одсуство монаха Јоасафа из Цариграда у критичном периоду ово не објашњава у потпуности. Не заборавимо да је период којим се бавимо време другог патријарховања Филотеја Кокина (1364–1376), те да „кантакузиновци“ воде Цркву у Ромејском царству. Поред тога, Јован V је до краја остао веран свом обраћењу, а Кантакузин, како је већ речено, није променио свој однос према њему. Са друге стране, није јасно ни како је римска страна могла бити задовољна царевим обраћењем када је и пре њега, нарочито ако се узме у обзир да су Западни били добро упознати са ситуацијом на Истоку, поуздано знала да ће стварни црквени ефекти изостати, на шта их, на крају, и сам Кантакузин упозорава у нашем тексту? Да ли је сувише смело претпоставити да су на царско римско обраћење Западни гледали као на ствар „за унутрашњу употребу“, а све у циљу обнављања римског идентитета папства и еманципације од Авињонског ропства, а да су, са друге стране, Источни ћутали јер

⁴² Патријарх Филотеј је послао писма поглаварима источних цркава, крајем 1367. упућено је посланство Урбану V, а врхунац припрема представља познати „исихастички“ Сабор одржан априла 1368. О томе в. Љ. Максимовић, *Полиштика улоја*, 174–175.

⁴³ *Нав. дело*, 171–174. „У ствари, била је то велика игра заваривања, игра у којој се другој страни препуштала привидна иницијатива, све док не наступи повољан тренутак за противудар...“, *нав. дело* 171.

су очекивали да ће овај поступак можда ипак донети некакву корист, без довођења у питање вере, будући да је царев чин, колико је то уопште могуће, схваћен као личан?⁴⁴ Не заборавимо да време којим се бавимо непосредно претходи најдубљој средњовековној кризи Западне цркве, Великом расколу који је потрајао читаве четири деценије (1378–1417).

Дугорочно пак, поменута замисао је са сазивањем сабора у Ферари-Фиренци коначно превагнула, али су је политички контекст и њиме условљена реализација одвели у правцу дијаметрално супротном од очекиваног. Наиме, последице Флорентинске уније по односе Источне и Западне цркве су неупоредиво лошије од оних које је имао поступак цара Јована V.

Но, како је, укратко речено, изгледала даља историја преговора о сазивању сабора сједињења?

До доласка на престо цара Јована VIII долази до релативног застоја у преговорима о сједињењу цркава. Ипак, овај застој није био потпун: цар Манојло II,⁴⁵ други син Јована V, сасвим сигурно један од најученијих ромејских царева, цар који је иначе водио веома интензивне преговоре са западним владарима, у два наврата је водио преговоре о сједињењу цркава, на почетку и на крају своје владавине. У време када је као деспот боравио у Солуну, а док је град био у веома тешком опсадном стању, будући цар у зиму 1385. шаље посланике папи Урбану VI. Папа је наредне године упутио свога изасланика на Исток који је најпре приспео у Цариград где је наишао на веома хладан пријем, да би се тек касније обрео у Солуну код Манојла. Међутим, извори везани за ове преговоре су веома оскудни. Један број истраживача верује да је тада чак дошло до склапања уније локалне солунске Цркве са Римом.⁴⁶ Како год, ови преговори нису олакшали изузетно тежак положај Солуна. Други, много озбиљнији преговори, вођени су пред крај Манојлове владавине и везани су за Сабор у Констанци (1414–1418). Најпре, цар је добио позив да пошаље делегате на овај сабор. Тако су у поновном покретању питања сједињења цркава на овом сабору значајну уло-

⁴⁴ У том смислу, в. н. 3 нашег текста.

⁴⁵ У вези са преговорима у време Манојла II в. John W. Barker, *Manuel II Paleologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statemanship*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 1969, 55–56; 323–331. О улози Јосифа Вријенија: Никола Јоанидис, *Бої, човек, сїасење: живоїш, дела и учење Јосифа Вријенија*, Светигора, Цетиње 1997, 73–77; детаљнија обрада Вријенијевих ставова по овом питању доступна је у: Patasci, G., „Joseph Bryennios et les discussions sur un Concile d' union (1414–1431)“, *Κληρονομία* 5, 1, *Θεσσαλονίκη* 1973, 73–96.

⁴⁶ J. W. Barker, *Manuel II Paleologus*, 55–56, n. 152.

гу имали византијски доминиканци Андреј и Теодор Хрисоверг. Међутим, нарочити значај има посланство из 1416. које је предводио Никола Евдемонојоанис. Никола је искористио прилику да новом папи Мартину V (1417–1431) одмах након његовог избора пренесе источне погледе у вези са сједињењем.⁴⁷ Папа је одговорио моменталним постављењем легата за Исток (јануар 1418), кардинала Ђованија Доминика, који се међутим упокојио пре него што је могао уопште да оствари своју мисију (јуна 1419). У међувремену, Евдемонојоанис се вратио у Цариград и пренео папска писма на која су цар и патријарх одмах одговорили вративши папи једнога члана делегације, Јована Владиндера. Папа је пристао на предлог да се сазове сабор и назначио новог легата, кардинала Пјера Фонсеку, који, међутим, није могао да оствари своју мисију с обзиром на нове турске нападе. Коначно, у Цариград је септембра 1422. дошла делегација коју су чинили петорица францисканаца, на челу са Антониом де Масом, апостолским нунцијем, и хуманисти Ђовани Ауриспа и Франческо Филелфо. Изасланике је најпре примио цар Манојло, али је због тешке болести која га је убрзо снашла, преговоре са његове стране морао да настави његов син, Јован VIII. Са друге стране, на челу византијских теолога преговораца био је учени монах Јосиф Вријеније (с. 1350–с. 1431). Овај теолог је већ током 1420. у 21 омилији изложио православно учење о Светој Тројци у контексту тријадолошких спорова са Латинима (*Filioque* пре свега), а на позив Сталног синода је одржао *Савешничко слово о сједињењу цркава* у којем излаже веома занимљив предлог достизања овог циља. Наиме, Вријеније предлаже да се са православне стране одреди један *мјестобљусџиџиџељ* (τοποτηρητής, *locum tenens*), заједно са још по једним епископом, достојанствеником, преводиоцем и секретаром који би, састајући се једном или два пута недељно са кардиналом, представником Римске цркве, преговарао о свим важним предсаборским питањима. Такође, Вријеније је предвидео да се о важним догматским питањима води и писмена расправа и настојао је да читава ствар остане ван директног домашаја политике. Делегација из 1422. донела је латинске захтеве формулисане у 9 тачака и позвала се на обећање које су посланици цара Манојла, Никола Евдемонојоанис и Теодор Хрисоверг, дали папи Мартину 1417. На захтеве је званично одговорио патријарх Јосиф II изнев-

⁴⁷ Посланици су наводно обећали да ће се Источна црква присајединити Римској када се ова сама уједини, од чега се касније оградао патријарх, v. Н. Јоанидис, *Бој, човек, сјасење*, 76; J. W. Barker, *Manuel II Paleologus*, 324, n. 46.

ши став да је једини пут за остварење јединства црква сазивање сабора на којем би се слободно расправљало о спорним питањима. Такође, латински изасланици су имали прилику да узму учешћа и у јавним догматским расправама са православним богословима предвођеним Јосифом Вријенијем који је поново изнео класичне ставове везане за догматске разлике Источне и Западне цркве. Све ово било је основа за састављање званичног одговора који су цар и патријарх предали латинским изасланицима 14. новембра 1422, а о чему је Антонио де Маса обавестио папу на Сабору у Сијени. Наредних година, након што је престо преузео цар Јован VIII, иначе много склонији компромисима од свога оца, уследио је поновни папски пристанак на сазивање сабора упућен посланицима које му је цар упутио 1426. Међутим, папа је захтевао да се сабор одржи у Италији, уз обећање да ће папа покрити трошкове учешћа источне делегације. Овом предлогу се успротивио и даље водећи православни теолог Јосиф Вријеније, али је превагу, на саветовању одржаном у Палатијани 1431, однела супротна струја коју је подржавао сам цар. Следећи корак био је сазивање сабора у Ферари–Фиренци (1438–1439) који ће на односе источног и западног „плућног крила“ хришћанства оставити више него болне последице.

Након овог кратког разматрања више него комплексног проблема, остаје питање које се може формулисати на следећи начин: Који је то фактор био одлучујући да једна суштински добра замисао превазилажења раскола, идеја какву су заступали византијски мислиоци попут Јована Кантакузина, добије тако неславан и бескористан епилог у виду Флорентинске уније? Ма колико православни аутори покушавали да одговорност за читаву ствар свале на заиста више него спорно поступање њихових западних саговорника, изгледа да одговорност за недостижање високог циља који су поставили Јован Кантакузин и његови истомишљеници лежи ипак на њима самима. Наиме, познато је⁴⁸ да је оно што је учинило византијску делегаци-

⁴⁸ Постоји много студија о Сабору у Ферари – Фиренци. Овом приликом упућујемо само на главни извор, спис великог еклисијарха Силвестера Сиропула, изд. *Les mémoires du grand ecclésiarche de l'église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–39)*, ed. & trans. V. Laurent, Concilium Florentinum: Documenta et Scriptores, Series B, 9, (Rome: 1971); сажетак и обрада овог документа на српском: *Покушај уније у Ферари и Флоренцији према подацима Силвестра Сиропулоса у протојереј-ставрофор Радомир В. Поповић, Хришћанство у историји (Зборник студија из црквене историје)*, Академија СПЦ за уметности и конзервацију, Београд 2007, 235–256.

ју на овом сабору тако подложном притисцима била унутрашња неслога. Но, ова неслога је проистицала из просте чињенице да ма колико било пожељно и могуће, или пре: *нужно*, одвојити црквене ствари од интереса државне политике, у пракси је то, с обзиром на традицију ромејског политичког мишљења која је трајала више од миленијума, било готово немогуће без свесне намере и одлучности истинског носиоца византијског погледа на свет: цара. А Јован VIII у том погледу ни налик није био Јовану VI.

Библиографија

Изворни текстови

Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum libri IV, graece et latine, cura: Ludovici Shopeni, volume III, Bonnae MDCCCXXXII.

Meyendorff, J. (1960), „Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul“, *Dumbarton Oaks Papers*, Number Fourteen, 169–177.

Литература

Barker, J. W. (1969), *Manuel II Paleologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statemanship*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Bréhier, L. (1992), *Le monde byzantine: Vie et mort de Byzance*, Paris: Éditions Albin Michel.

Congar, Y. (2002 [1983]), „Le Pape, patriarche d’Occident: Approche d’une réalité trop négligée“, у Cardinal Yves Congar, *Église et Papauté*, Paris: Les Éditions du Cerf, 11–30, први пут објављено у *Istina*, t. 28, 1983, 374–390. Све студије у овом зборнику су релевантне за тему првенства римског епископа.

Dvornik, F. (1964), *Byzance et la primauté Romaine*, Paris: Les Éditions du Cerf.

Јанковић, Ж. „Српска црква није била анатемисана“, у *Православље* бр. 926 (ел. адреса: <http://www.pravoslavije.org.rs/broj/926/tekst/srpska-crkva-nije-bila-anatemisana/>), посећено 13. 2. 2013.

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

Јоанидис, Н. (1997), *Бој, човек, сјасење: живош, дела и учење Јосифа Вријенија, Цетиње*: Светигора.

Максимовић, Љ. (1966), „Политичка улога Јована Кантакузина после абдикације“, *Зборник радова Византолошкој институцији IX*, Београд, 170.

Острогорски, Г. (1965), *Серска област после Душанове смрти* Београд: Научно дело; и у *Византија и Словени*, Сабрана дела Георгија Острогорског, Београд: Просвета, 1970, 423–631, о црквеном измирењу на стр. 590–603).

Острогорски, Г. (1996), *Историја Византије*, Београд: Просвета.

Поповић, Р. (2007), „Покушај уније у Ферари и Флорентији према подацима Силвестра Сиропулоса“, у протојереј-ставрофор Радомир В. Поповић, *Хришћанство у историји (Зборник студија из црквене историје)*, Београд: Академија СПЦ за уметности и конзервацију, 235–256.

Радић, Р. (1993), *Време Јована V Палеолога (1332–1391)*, Београд: Византолошки институт САНУ: Посебна издања: Књига 19.

Радовић, А. (2006), *Тајна Свете Тројице по светом Григорију Палами: докторска дисертација поднетa Теолошком факултету Атинској универзитету [1973]*, Манастир Острог, (објављена најпре на грчком у серији *Ανάλεκτα Βλατάδων* Патријаршијског института за студије отаца у Солуну 1973. и 1991).

Речници

ODB: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan, Oxford University Press, 1991.

CE: *The Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/>.

Примљено: 5. 4. 2013.

Одобрено: 12. 4. 2013.

NEGOTIATIONS ON CONVENING OF THE ECUMENICAL COUNCIL IN 1367

Vukašin Milićević

Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade

Summary: On June 5 1367, a conference about the union of the Eastern and Western Churches was held in Constantinople. The Orthodox Church was represented by the monk Joasaph, former emperor John VI Cantacuzenus, and the Roman Catholic by Paul, titular Latin patriarch of Constantinople. The Source text about this conference, based on manuscripts from the XV and XVI-II centuries, was published by John Meyendorff in 1960 (Jean Meyendorff, „Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul“, *Dumbarton Oaks Papers*, Number Fourteen, Washington, District of Columbia, 1960, 147–177). In the present paper I offer the Serbian translation of this source text, together with some basic historical information about the religious and political context and the personalities involved, as well as some theological and historical remarks about the conclusion adopted at the conference, namely that the schism can be overcome only by a Church council, and its destiny up to the Council of Ferrara–Florence (1438–1439).

Key words: council, Papacy, unity of the Church, monk Joasaph – John VI Cantacuzenus, legate Paul, John V Palaiologos.

О СРПСКОМ ПРЕБЕГУ ИЗ БОСНЕ 1873. ГОДИНЕ (Необичан канонски пријем пре 140 година)

Радован Пилиповић*
Архив Српске
Православне Цркве,
Београд

Апстракт: У раду се доносе документи која се односе на пребеглог свештеника Симеона Илића који је тражио пријем у свезу клира аутономне Цркве предвођене Архиепископом београдским и Митрополијом целе Србије. Поред издања оригиналних докумената, рад пружа друштвено-историјски контекст рада православног свештенства на подручју североисточне Босне, односно Митрополије зворничке средином XIX века. Документи се чувају у Архиву Српске Православне Цркве у фонду Конзисторија Митрополије београдске који је у фази архивистичке обраде и сређивања.

Кључне речи: Синђелија, молба, кршеница, Симеон Илић, Стеван Аврамовић, Орашје, Човић Поље, Митрополија Михаило Јовановић.

Северна и североисточна Босна, у коју спада и Босанска Посавина, знају за већи број народних буна подизаних против османске власти. На челу таквих народних тежњи и покрета да се поправи друштвени положај српског хришћанског становништва стављали су се, по правилу, православни свештеници. Позната су она комешања и сукоби са турским властима која су изазвана радом свештеника као што су Ђорђије Вујичић, који је подигао Цикоте и крај око Власенице и имао велики утицај на хајдуке у Бирчу 1826. године.¹ Још је значајнија buna свештеника из Детлака Јовице Илића, који

* beriozushka@gmail.com.

¹ Душан Кашић, „Преглед историје Зворничко-тузланске епархије“, стр. 25, у: Српска православна епархија зворничко-тузланска (Шемањизам), Београд 1977.

је 1834. године побунио околину Дервенте. У његовим наоружаним редовима нашли су се свештеници Павле Џабић, Андрија Поповић, Милан Витковић и остали.² Турске власти су силом угушиле покрет Срба североисточне Босне. Предводници устанка су се растурили по земљама у окружењу (Славонији и Кнежевини Србији), а турска војска и башибозук су се свестили над цивилним становништвом.

Велике силе, у првом реду Аустрија и Русија, приморавале су Османско царство да доноси низ реформи које би требало да побољшају положај хришћанског становништва. Спољнополитичке прилике су донекле побољшале положај православних хришћана у Османском царству. Русија је Кучук-Кајнарџијским (1774) и Једренским миром (1830) добила право заштите над турским поданицима православне вере. Успех националних револуција балканских народа, најпре Срба 1815, а затим и Грка 1829, нагониле су турске власти да буду попустљивије у поштовању верских слобода.³

Друштвена либерализација која је уследила у турској држави, потпомагана административним и законско-нормативним мерама (укидање јаничара 1826, укидање капетанског реда 1837, доношење Хатишерифа од Ђулхане 1839, итд.) омогућио је хришћанима одређени ниво личних и верских слобода.⁴

Постојање слободне Кнежевине Србије и спољнополитички програм кнеза Михаила Обреновића нису остављали по страни Србе на левој обали реке Дрине. Познато је да је, са прећутном дозволом српских власти, неколико добро организованих и покретних јединица зашло дубоко на територију Зворничког санџака, са циљем да буну српско становништво.⁵

Свештеник Стеван Аврамовић из Орашја је неколико година раније, тачније 1858. године, стао на чело организоване буне, за чије подизање је допремљена већа количина оружја и муниције из Србије. Поред Посавине спремао се на устанак читава Требава и села у Вучијаку. Турци су преко доушника и својих обавештајних канала сазнали за припремање устанка, успевши да га сасеку у корену.⁶ Вође су, као и у случају Поп-Јовичине буне, успеле да се домогну слободне Србије, а репресалије су била редовна појава над недужним становништвом. Турци су, не би ли застрашили рају, по-

² Д. Кашић, *ibid.*

³ Јован Хаци Васиљевић, *Српски народ и његове реформе*, Београд 1921, стр. 3–11.

⁴ Јован Хаци Васиљевић, *ibid.*, стр. 11–20.

⁵ Збирка пензионисаног судије Петра Јовановића, *Четири ујага у Босну 1863 године (рукопис)*.

⁶ Д. Кашић, „Преглед историје Зворничко-тузланске епархије“, стр. 26.

секли на кућном прагу свештеника Павла Трифуновића у Осјечанима, одсекли му главу и проносили је кроз српска села.⁷

Предмет из Архива Српске Православне Цркве из фонда Београдске конзисторије, који се чува под регистратурском ознаком **Ф II, рег. бр. 120/73 из 1873. године**, односи се на горе описана збивања и добрим делом је изникао из њих. Четири документа која се дају у наставку могу бити драгоцене за писање националне црквене историје, нарочито за расветљавање друштвеног положаја Српске Цркве у још увек неослобођеним крајевима, као и за везе Београдске митрополије са оним епархијама које су биле под духовном управом и бригом епископа фанариота.

Поменута архивска документа говоре о случају свештеника Симеона Илића из Човић Поља у данашњој општини Доњи Жабар у Републици Српској, а у некадашњој општини Орашје (пре 1991. године). Овај свештеник се 1873. године нашао у Кнежевини Србији, у коју је пребегао, како каже, због сукоба са Турцима који су му радили о глави и који су у његовом свештеничком позиву и извршавању истог видели политички преступ. Београдска конзисторија, односно Црквени (Духовни) суд Митрополије београдске, којим је председавао поглавар Православне Цркве у Кнежевини Србији Митрополит Михаило, упутио га је у Епархију ужичку у манастир Клисуре 17. априла 1873. године.

Српски свештеник из Човић Поља, пребеглица из Босне, како каже „ојађене отаџбине“, поднео је за канонски пријем сву релевантну документацију, своју крштеницу и архијерејску синђелију, односно сведочанство о рукоположењу и постављању за свештеника од стране Митрополита зворничког Дионисија.⁸

Крштеница даје занимљиве податке: да је Симеон крштен у зрелој доби од 18 година, али и да су презимена тада у том делу Босне била нестална, односно да је име оца одређивало презиме. Отац Симеона Илића звао се Илија Лазић... Крштеницу је издао један од свештеника побуњеника, орашки протопоп Стеван Аврамовић, организатор буне из 1858 године.

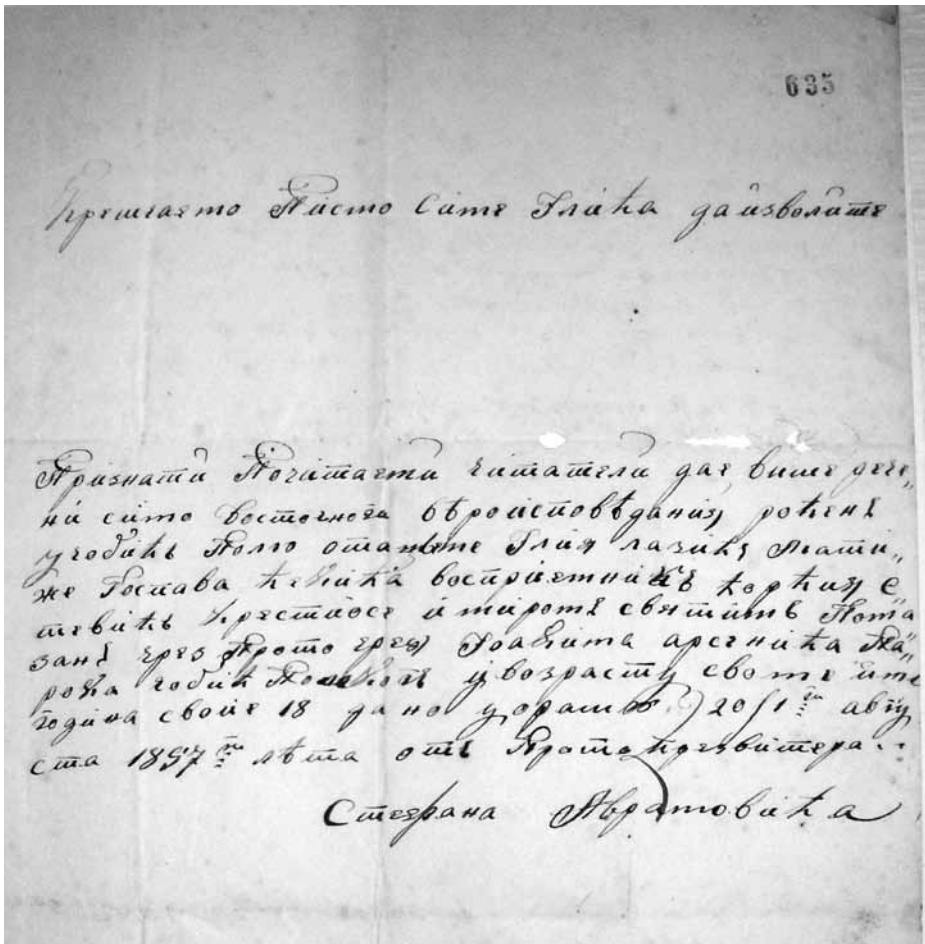
⁷ Д. Кашић, *ibid*, стр. 26.

⁸ Реч је о Митрополиту зворничком Дионисију I који је заузимао поменуту катедру од 1861. до 1865. године. Постоји предање да је имао темељито и широко богословско образовање, наимае да је познавао, говорио и служио се са седам светских језика, као и то да је био одличан црквени беседник. Умро је у Доњој Тузли и сахрањен је на доњотузланском гробљу Трновац 24. децембра 1865. године где се налази његов надгробни споменик. (*Српска православна епархија зворничко-тузланска (Шемањизам)*, Београд 1977, стр. 66. Ову биографску цртицу преузима и Сава, Епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветијо до двадесетијо века*, Београд – Подгорица – Крагујевац 1996, стр. 170).

Синђелија говори о друштвено-економском положају свештенства, односно препоручује дотичног пастви као постављеног на канонски начин и да га ради тога иста издржава својим прилозима. Овакав документ, изашао из канцеларије митрополита тузланских, представља ређе сведочанство црквене администрације Православне Цркве из времена турске владавине у Босни и Херцеговини.

Прилози

1) Крштеница Симе(она) Илића, коју је издао протопрезвитер орашки Стеван Аврамовић



Слика 1: Крштеница Симе(она) Илића, коју је издао протопрезвитер орашки Стеван Аврамовић

Препис:

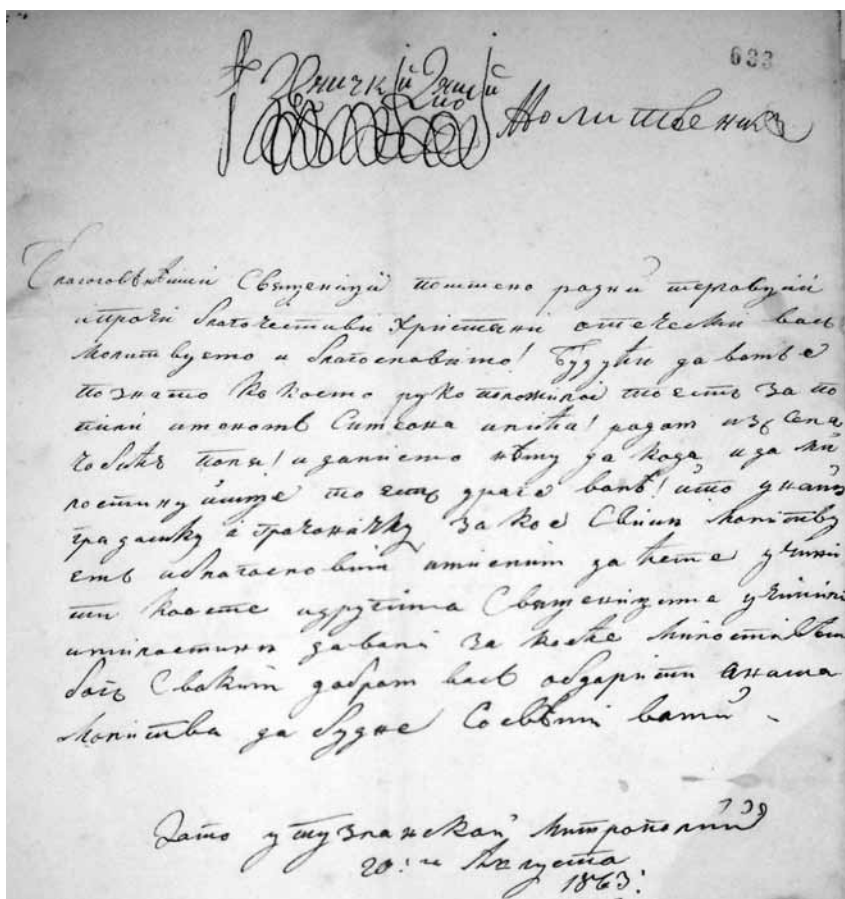
Крештаемо писмо Симе Илића да изволите

Признати и почитаеми читатељу да е вишеречени Симо восточнога вѣ роисповѣданија, рођенъ у Чобићъ Пољу, отацъ Илия Лазићъ мати же Госпава Ћетића восприемникъ Ђорђија Стевићъ, крѣстио се и миромъ свѣтимъ помазанъ чрезъ протоерея Јоакима Арђсенића пароха Чобићполескогъ у возрасту своме и те година своје 18, дано у Орашју, 20-га августа 1857-га лета, отъ протопрезвитера

Стефана Аврамовића

.....

2. Синђелија Митрополита Дионисија I о рукоположењу свештеника Симеона Илића, пароха у Човић Пољу, из 1863. године



Слика 2: Синђелија Митрополита Дионисија I о рукоположењу свештеника Симеона Илића, пароха у Човић Пољу, из 1863. године

Препис:

Зворнички Дионисиј молитвеникъ

Благоговѣнѣиши свѣщеници поштенo радни терговци и прочи благочестиви христїяни отечески васъ молитвуемо и благословимо! Будући да вамъ е познато како смо (ка космо) рукоположили (руко положили), то естъ запопили (за попили) именовъ Симеона Илића, родомъ из села Човићъ Поля и дали смо нѣму да кади и да милостиню иште то естъ драге волѣ што у нахию градачку и грачаничку за кое свию молитвуемъ и благословимъ и мислимъ да ћете учинити како сте и другима свѣщеницима учинили и милостиню давали за кою ће милостивѣши Богъ свакимъ добримъ Васъ обдарити, а наша молитва да будне са свѣми вами.

Дато у тузланској митрополији
20-го августа 1863.

.....

**3. Писмо Симеона Илића Митрополиту Србије Михаилу
из 1873. године**

Препис:

Ваше Високоѣреосвешћенство!

За време шестѣогодишњег мој свешћенодејствованја даѣ ми од Г. Дионисија Парохије одговарао сам свесно позиву своме и ѣправилама Мајке Цркве, но као ѣрви браник вере у ојаћеној ми оѣачбини ѣакође био сам зашћиѣа у колико сам моѣао свакоме христїјанину, код коѣа сам видео да поѣребује зашћиѣе од душмана. Тако владајући се и одговарајући позиву свешћеничком да сваком бедном по моѣућности будем браник навукао сам на себе зле послѣдице ѣј. мржњу и освеѣшу срдски крволока – Турака, које ме до ѣоѣа доѣераше да осѣавим како даѣу ми парохију од коју сам корицу леба себи добијао, ѣако и само месћо рођења; јер нисам моѣао ѣледати како ѣирјански клѣти душман поѣсуѣа са мојим јадним парохијанима, а да им у помоћ не ѣриѣекнем како и колико сам моѣао и како је ѣди поѣреба захѣевала. Владајући се ѣако ѣаклени душмани ѣледаше на мене као на разбојника и „гин-душманина“, а не као на браника браће моје и почесхе ѣледати сваком ѣриликом да ме живоѣа лише, а ѣри ѣом јавно почесхе ѣоворити да ћеду ме убиѣти, као ѣто су ме већ ѣолико ѣуѣа наѣадали

коваѣи смрѣи и оставиѣи после себе двоје нејаке сирочади, која би се после мене пошѣуцала од немила до неграѣа. У ѣаки немили околностѣима решим се оставиѣи шѣужну оѣачбину и ожалошѣену браћу, као што и учиних и ево прибеѣо у наручѣа ослобођеној браћи, да код ње нађем сѣасења ојађеном живошѣу.

Зашѣо коленоприклоно молим Ваше Високопреосвешѣенствѣо да ме бедној приими и у помоћ ми пришѣче, као што је и Госѣод наш Исус Христѣос беднима у помоћ пришѣцао.

Вашеѣ Високопреосвешѣенства

нај ѣонизни
Симеон Илић,
свешѣеник

.....

4. Писмо Митрополита Србије Михаила Конзисторији Епархије ужичке од 17. априла 1873. године

Препис:

Конзисторіи Епархіе Ужичке!

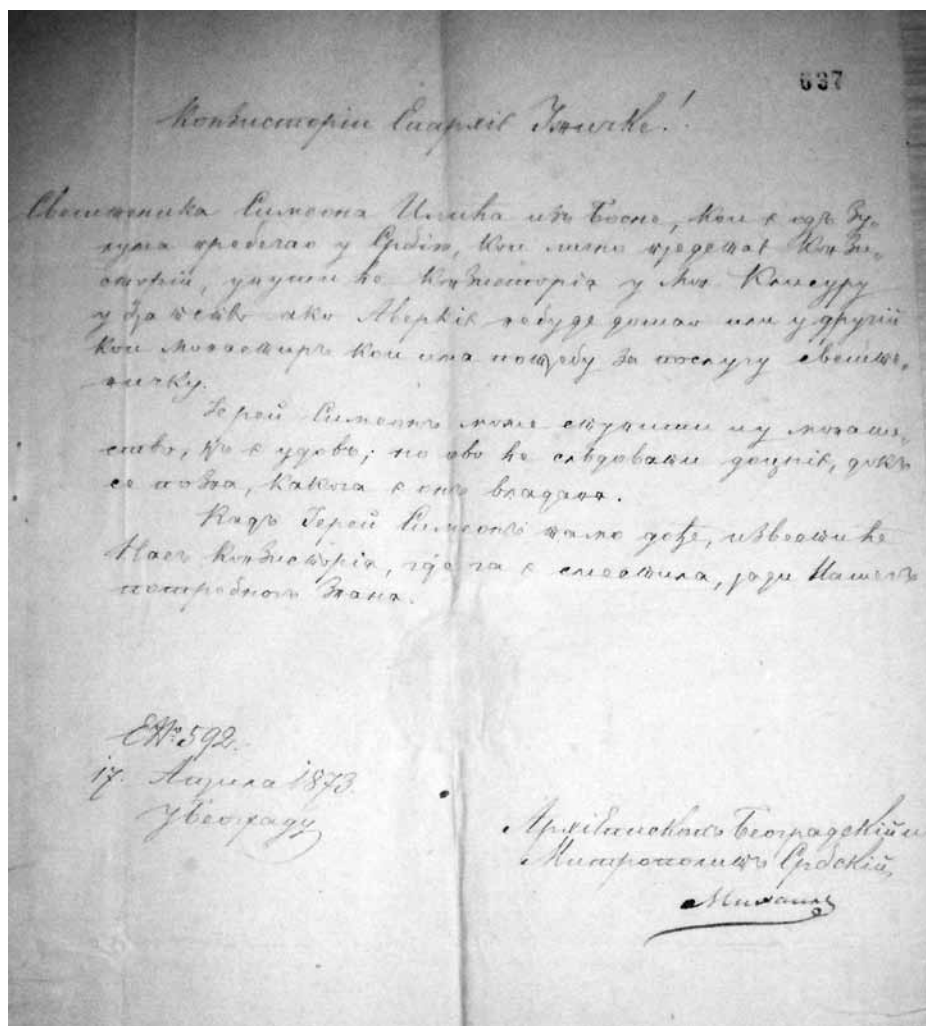
Свештеника Симеона Илића изъ Босне, који е одъ зулума пребегао у Србию који лично предстае Конзисторіи, упутѣи ће Конзисторіа у ман. Клисуру у братство ако Аверки не буде дошао или у другѣи који манастиръ који има потребу за послугу свештеничку.

Јерей Симеон може ступити и у монаштво, ерѣ е удовъ, но ово ће слѣдовати доцнѣе, докѣ се позна, какаго е онъ владаня.

Кадъ Јерей Симеонъ тамо дође, известиће насъ Конзисторіа, где га е сместила, ради Нашегъ потребногъ знаня.

Е. Но. 592
17. априла 1873.
у Београду

Архиепископъ Београдскій и
Митрополитъ Србскій
Михаилъ



Слика 4: Писмо Митрополита Србије Михаила Конзисторији Епархије ужичке од 17. априла 1873. године

Библиографија

Кашић, Д. (1977), „Преглед историје Зворничко-тузланске епархије“ у: Василије Качавенда (ур.) *Српска православна епархија зворничко-тузланска: шемањизам*, Тузла: ЕУО Српске православне епархије зворничко-тузланске.

Збирка пензионисаног судије Петра Јовановића, *Чешинички ујади у Босну 1863. године* (рукопис).

Сава, Епископ шумадијски (1996), *Српски јерарси од деведесетог до двадесетог века*, Београд – Подгорица – Крагујевац: Каленић.

Качавенда, В. (ур.) (1977), *Српска православна епархија зворничко-тузланска: шематизам*, Тузла: ЕУО Српске православне епархије зворничко-тузланске.

Хаџи-Васиљевић, Ј. (1921), *Српски народ и шурске реформе (1852–1862)*, Београд: Нова штампарија Давидовић.

Примљено: 15. 3. 2013.

Одобрено: 25. 3. 2013.

SERBIAN REFUGEE FROM BOSNIA IN 1873 (An Unusual Canonical Acceptance 140 Years Ago)

Radovan Pilipović

Archives of the Serbian Orthodox Church, Belgrade

Summary: In this article author presents documents regarding the refuge priest Simeon Ilić, who required a canonical acceptance by the autonomous Church and Archbishop of Belgrade and Metropolitan of Serbia. Providing original documents, this article presents a social-historical context of the activities of the orthodox priesthood in the area of north-east Bosnia, i. e. Metropolis of Zvornik, in mid XIX century. Presented documents are kept in the Archives of Serbian Orthodox Church, Consistory of the Metropolis of Belgrade Fund (this specific archive fund is in the process of consolidation).

Key words: Sindelija (order), application, baptismal record, Simeon Ilić, Stevan Avramović, Orašje, Čović Polje, Metropolitan Mihailo Jovanović.

СПАСЕЊЕ КАО ПРЕОБРАЖЕЊЕ: ЛИТУРГИЈСКА СОТИРИОЛОГИЈА СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

Адам А. Ј. Де Вил*
Институти Миштрополија
Андреја Шийицкој при
Универзитету Св. Ай. Павла,
Ошава, Канада

Апстракт: У раду који следи аутор разматра и проширује процес спасења као преображења душе кроз молитву и подвижничку борбу, који води успону од врлине до духовног знања и достиже свој врхунац у теологији. Реч је, наиме, о литургијској сотириологији Светог Максима Исповедника која је у вези са схватањем спасења као преображења. У том смислу, аутор као важне кораке до спасења истиче испрађавање у врлини, умозрење и познање божанских ствари, те преображај човека и обожење који су приказани у химнографији празника Преображења Господње.

Кључне речи: подвиј, преображење, врлина, умозрење, духовно знање, спасење.

Увод

Пишући у касним тридесетим годинама 20. века, велики швајцарски теолог Ханс Урс фон Балтазар је запазио процес разарања западне културе и хришћанства који се само увећао у међупериоду од шездесет и пет година. У том смислу, фон Балтазар је указао на склоност неколицине ка покушају да поврате изгубљени Едем – врт наслада који је неискварен од заједљивости модерности и нужних учесталих узбуркавања историје. За многе хришћане, ову мисао о рајском периоду

* logoseasternchristianjournal@gmail.com.

** Изворник: Adam A. J. DeVille, „Salvation as Transfiguration: The Liturgical Soteriology of St. Maximus the Confessor“, *Theandros – An Online journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, Volume 3, number 2, Winter 2005/2006, www.theandros.com.

треба пронаћи у отачкој мисли, а наш задатак је једноставан: морамо се вратити начину којим су ствари решене у њихово време.¹

Ипак, између патристичког и нашег доба постоји велики утврђени јаз. Прошли век је био тај у којем су високо софистицирани теолошки спорови били решавани често по цену изгнанства, изопштења, па чак и смрти за оне на погрешној страни.² Данашње време, насупрот томе, јесте време у којем многи људи сумњају у сами концепт истине. Они су потпуно равнодушни према тренутном постојању неспојивих и отворено противречних „истина“ мислећи да ниједна од њих није вредна умирања.³ Штавише, чак и многи хришћани, посебно у Северној Америци и Западној Европи, сумњају у многе истине вере (посебно моралне) „једном предане светима“.⁴

У том кључу, темељни византијски теолог попут Максима Исповедника може бити релевантан. Ако је Максим релевантан, може ли му се приступити преко овако широких пространстава времена и простора и тако дубоко различитих културних миљеа?⁵ Овај есеј ће доказати да је Максим релевантан за нас данас⁶ и да му се може приступити, али не простим усвајањем свих његових идеја или имитирањем свих његових решења за проблеме његовог доба. Као што нас је Александар Шмеман упозорио, сваки повратак Оцима ће се показати деструктивним ако желимо само да се вратимо њиховим идејама или текстови-

¹ Ханс Урс фон Балтазар, „The Fathers, the Scholastics, and Ourselves“, *Communio*, vol. XXIV, no. 2 (Summer 1997), 347–396 (овај есеј је оригинално објављен 1939). Фон Балтазар показује како је блесаво романтична и стога непожељна – доиста немогућа – идеја повратка: „Ниједно време није потпуно слично другом, и Црква увек стоји пред новом ситуацијом и пред новом одлуком којом она може допустити себи да прими савет и укор из њених прошлих искустава у којима, међутим, одлука мора бити суочена директно: Прошлост не може никада олакшати – када је она већ дата – саму одлуку.“ (стр. 370).

² Видети не једини повезан пример, позната осуда Светог Максима: G. Berthold, *Maximus Confessor. Selected Writings*, New York: Paulist Press, 1985.

³ Видети Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, једну од најдубљих и најутицајнијих расправа о философској кризи нашег доба.

⁴ Јуд. З. За елоквентан и теолошки аргументован одговор на ове сумње, видети енциклику папе Јована Павла II, *Veritatis Splendor*, Vatican City: Polyglot Press, 1993.

⁵ За почетни покушај смештања Максима у неки историјски контекст види Jaroslav Pelikan, „The Place of Maximus the Confessor in the History of Christian Thought“, у Heinzer Felix и Christoph Schonborn, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg-en-Suisse: Editions Universitaires, 1982, 387–402.

⁶ Како примећује Ендрју Лаут, све више људи уочава Максимов значај за наше доба, о чему сведочи обновљена научна пажња која му је поклоњена, види: Andrew Louth, „Recent Research on St. Maximus the Confessor: A Survey“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 42, no. 1 (1998), 67–84.

ма, а не њиховом духу и уму. Мој утисак је да, уз неколико изузетака, „патристички препород“ јесте радије повратак светоотачким текстовима него ли уму Отаца, као да су светоотачки текстови самодовољни и саморазумљиви. То је заиста „првородни грех“ целокупног западног теолошког развика који је од „текстова“ направио једино *loci theologici*, то јест, спољашње „ауторитете“ теологије, раздвајајући теологију од њеног живоносног извора – Литургије и духовности.⁷

Проблем са оваквим текстуалним приступом Оцима, укључујући и Максима, јесте тај што њихов живот није протицао у књигама, већ у црквама и манастирима, у молитви и на Литургији. Ако у нашем времену покушамо да разумемо шта нас је Максим имао научити у вези са спасењем, веома ћемо погрешити ако погледамо само његова написана дела и не упражњавамо подвиге неопходне за спасење. Другим речима, читање Максима није довољно, већ морамо и делати. Стога, после разматрања његовог троструког процеса спасења схваћеног у светлу Христовог преображења завршићемо са размишљањем о литургијским текстовима празника Преображења Господњег. Јер, пре свега у Светој Литургији, Оци су ти који остају живи са нама и кадри су учити нас испреко гроба. Овако надмудрујемо херменеутички проблем прилажења том давно умрлом: с ону страну њихових текстова ми гледамо њихову живу заједницу са нама у Литургији и њихово тренутно посредство за нас. Као што то фон Балтазар тако речито истиче: „Ми нећемо сакупљати живе и свете документе наших живота (а историја Цркве је наш живот) као што неко сакупља маркице или лептире. То би значило да смо већ мртви. Хајде да читамо историју, нашу историју, као живи приказ тога шта смо некад били, са двосеклом свешћу да је све ово отишло заувек и да, упркос свему, тај период младости и сваки тренутак нашег живота остаје тајанствено присутан у извористима наше душе као нека врста слатке вечности“.⁸

⁷ Alexander Schmemmann, „Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform“, у: Thomas Fisch (yp.), *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1990, 42. Овај есеј је првобитно објављен у *St. Vladimir's Theological Quarterly* 13 (1969), 217–224.

⁸ Ханс Урс фон Балтазар, *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, прев. Mark Sebanc, San Francisco: Ignatius Press, 1995 [1988], 13. За сажето поређење Максима и Григорија (и његових кападокијских сабораца) видети: George C. Berthold, „The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor“, у Heinzer Felix and Christoph Schonborn (yp.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confessor*, Fribourg-en-Suisse: Editions Universitaires, 1982, 51–9. Упор. такође Andrew Louth, „St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition“, у S. Coakley and D. A. Pailin (yp.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honor of Maurice Wills*, Oxford: Clarendon Press, 1993, 117–130.

I Спасење као преображење: темељне аскетске вежбе

На први поглед, Исповедникова сотириологија се може чинити безнадежно нејасна. Сваки знак „слатке вечности“ је добро сакривен писањем о томе да је он изузетно непрозиран и реторички украшен. Чини се да је Максим последња особа од које би се тражио практични савет о томе шта је неопходно да бисмо задобили вечно спасење.⁹ Насупрот његовој великој склоности ка размишљању и реченицама које се чине бескрајне, Максим је, заправо, имао највише обзира према молитви и практичном животу.¹⁰ Парадокс Максимовог живота је да он, иако најкомплекснији међу теолозима, није ништа друго до обичан монах и човек молитве чија се читава брига усредсређује на „подвижничку борбу“¹¹ и води до, као што ћемо видети, преображења у Христу.

Сотириологија овог светог монаха – онолико колико је можемо размотрити систематски, премда Максим није био систематичар – може бити резимирана као процес преображења душе кроз молитву и подвижничку борбу, процес који води успону од врлине до духовног знања и достиже свој врхунац у *теологији*.¹² Редом ћемо размотрити сваку од њих.¹³

Ова монашка брига пројављује се више пута кроз *Амбиви* 10, у којој налазимо Исповедниково стално враћање теми „подвижничке борбе“.¹⁴ *Амбиви* 10 је разноврстан одраз који креће од много тема у обрасцу „латералног мишљења“, као што је Лаут нагласио, али поред тога повезан је са заједничком бригом за практична средства неопход-

⁹ Како нам и Лаут говори, нико други до Фотије, Патријарх цариградски из деветог века, сматрао је Максима као веома тешког за тумачење и разумевање. И Лаут примећује да Максим „сигурно зазире од тачака!“, Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, London and New York: Routledge, 1996, 81.

¹⁰ *Ibid.*, 21.

¹¹ Видети напомену 14 испод.

¹² Упор. Св. Максим Исповедник, *Амбиви* 10, 31В, цитирано у Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, 131.

¹³ У коментару о преображењу Максим пише да „ова три шатора представљају три етапе спасења, односно један шатор представља врлину, други духовно знање и трећи теологију“. Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, 46, цитирајући СТ II.13–16.

¹⁴ Ова фраза се јавља више пута у његовим списима. У *Амбиви* 10 она долази у одељцима 1108А (Louth: стр. 97), 1109В (Louth: стр. 98), 1145А (Louth: стр. 119), 1145С (Louth: стр. 120), 1148А (Louth: стр. 120), 1149С (Louth: стр. 122), 1161А (Louth: стр. 129). Као што Лаут пише у његовом уводу, „за Максима, без обзира на домен спекулација у којим његов интелект тумара, аскетска теологија остаје фундаментална“ (стр. 44).

на за богомислије и задобијање спасења.¹⁵ Тако се Максим често враћа на примере, између осталих, Мојсија, Аврама, пророка и патријараха, и светих који у поседовању „непогрешивог знања о Богу и божанским стварима... правилно поступају на правом путу“.¹⁶ Тај прави пут је зајемчен кроз подвижничку борбу против грехова којима је наша пала природа склона у покушају да одрекне или избегне смрт.¹⁷ Без такве борбе, немогуће је почети процес богопознања: „Подвижничка борба уништава зло и кроз пројављивање врлина одсеца од света оне који су били потпуно руковођени њиме у њиховој нарави“.¹⁸ Таква борба, Максим пише на другом месту, „побеђује тело, чуло и свет, и умом кроз љубав познаје Бога, а веза ума и разумљивог бива изгубљена“.¹⁹

Према Максиму, подвижничка борба као први степен процеса спасоносног преображења просто тежи „потпуном гушењу страсти и прекиду чувствене жеље“,²⁰ или онеме што је опште познато међу византијским теолозима као *apatheia*.²¹ Човек долази до тог степена кроз подвижничку борбу која је сама састављена од умртвљења телесних жеља укључујући, између осталог, и „самољубље... таштину и сујету“,²² „срамоту уста“,²³ „прождрљивост“²⁴ и „завист“²⁵ – првенствено кроз молитву²⁶ док не постане „потпуно несвестан богатства и здравља и осталих пролазних добара које врлина превазилази“.²⁷ За Максима, дакле, први корак на путу ка спасењу јесте хватање у коштац са тим

¹⁵ *Ibid.*, 94.

¹⁶ Амбивија 10, 30: Louth, *Maximus the Confessor*, 128.

¹⁷ Жан Клод Ларше пружа корисну анализу последица греха и смрти по Максиму у делу „Ancestral Guilt according to St. Maximus the Confessor: A Bridge Between Eastern and Western Conceptions“, *Sobornost* 20/1 (1998), 26–48. Упор. John Boojamra, „Original Sin According to St. Maximus the Confessor“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976), 19–30.

¹⁸ *Ibid.*, 1161C, стр. 129.

¹⁹ Амбивија 10, 1148A: Louth, *Maximus the Confessor*, 120.

²⁰ Максим Исповедник, *О молићви Господњој*, у *The Philokalia*, trans. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware (London/Boston, 1984), 291.

²¹ Упор. Амбивија 10 1148BD: Louth, *Maximus the Confessor*, 121.

²² Максим Исповедник, *Споштина њеџа* у *The Philokalia*, 262.

²³ *Ibid.*, 265 (упор. 2 Сам. 4, 4).

²⁴ *Ibid.*, 274.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Више о Максимовом приступу молитви види у „О молитви Господњој“ у *The Philokalia*, 285–305.

²⁷ Амбивија 10, 1172D: Louth, *Maximus the Confessor*, 136. Другде, Максим даје још једну листу порока или телесних жеља против којих човек мора ратовати: „бес, крвожедност, гнев, лукавство, лицемерје, препреденост, озлојеђеност, грамзивост, и све тако редом што људску личност чини подељеном. Писмо 2: О Љубави 397D у Louth, *Maximus the Confessor*, 88.

ригорозном вежбањем којег би се сваки планинар прихватио пре покушаја да савлада високу планину.

Тако исто, у духовном животу, успињање на гору Тавор и таворска светлост Христове спасоносне божанске силе могу достићи само они који су прво предузели ригорозну вежбу и дисциплину тела у циљу очишћења душе и остављања света иза себе, те уздицањем ка Богу који је без облика и изнад света.²⁸ Како примећује Лев Жилет: „Пре досегања преображењске светлости, тежак пут подвижништва је неопходан“.²⁹ Сада ћемо се осврнути на плод подвижничке борбе, то јест, на оне трансцендентне врлине чије достизање представља други корак у процесу преображења, које пак води крајњем циљу свештеног обожења, а тиме и спасењу.

II Преображење кроз врлину

Почевши процес подвижничке дисциплине, човек хита следећој етапи у спасоносном процесу обожења. Та етапа се садржи од стицања врлине коју Максим једноставно дефинише: „Врлина је постојано и потпуно непристрасно стање праведности“.³⁰ За Максима, ова тврдња је суштински вредна, како ради ње саме тако још више због њене улоге „божанских кочија“ које нас одводе до Бога.³¹ Како он то каже, ако човек „има врлине саме и њих ради, он је благословен... ако пак уклони све телесне и спољашње предности од стања општег блаженства, и остави ништа друго до врлине, стање блаженства остаје. Јер врлина је, по себи, довољна за срећу.“³²

Иако Максим потврђује да је стицање врлине Божији дар, он више пута наглашава да је наша одговорност да прихватимо или одбацимо: „Господ нам је дао *tropos* спасења и вечну силу да постанемо синови Божији; одсада, наше спасење је наша сила“.³³ То није, другим речима, у Божијој моћи да нас присили да сарађујемо са његовом вољом: створени човек не може постати син Божији и бог по благодати кроз обожење уко-

²⁸ „Јер, доиста велики и застрашујући јаз између Бога и људских бића јесте жеља и приврженост телу и овоме свету.“ Амблва 10 1172А у Louth, *Maximus the Confessor*, 135.

²⁹ Lev Gillet („A Monk of the Eastern Church“), *The Year of Grace of the Lord: A Scriptural and Liturgical Commentary on the Calendar of the Orthodox Church*, trans. Deborah Cowan (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001 [original English edition: 1980]), 240.

³⁰ Максим, *Синојина џеџа* у *The Philokalia*, 261.

³¹ Амблва 10, 1124В (12), у *Ibid.*, 107.

³² Амблва 10, 1173А (34), у *Ibid.*, 136.

³³ Максим, *Liber asceticus*, PG 90, 953В: цитирано у Aidan Nichols, *Byzantine Gospel: Maximus the Confessor in Modern Scholarship* (Edinburgh, T&T Clark, 1993), 208.

лико се прво кроз његов слободни избор не роди у Духу“.³⁴ Када човек чини тај избор, онда се сво оружје спасења, читав пантеон светих ратника отвара њему, јер Бог подједнако свима даје силу која природно води спасењу, тако да свако ко жели може бити преображен божанском благодаћу. И ништа не спречава некога да постане Мелхиседек, Авраам или Мојсије, једноставним преношењем свих светих на њега, не мењањем имена и места, већ подражавањем њихових модела и начина живота.³⁵

Од тих модела живота пресудних за врлину, ниједан се не сматра тако високо похвалан као смиреноемље, које Максим сматра као *sine qua non* свих врлина. Смиреноемље је карактеристична врлина светих који се „чврсто држе модела врлине *par excellence*, мислим на смиреноемље. Смиреноемље јесте чврста заштита свега што је добро, подривајући све што се противи томе“.³⁶ Како примећује на другом месту, „највећи од свих благослова (јесте) смиреноемље које чува остала добра и уништава њихове противнике“.³⁷

Један од благослова је да врлина, заснована на смиреноемљу, преноси способност читања и разумевања божанског откривења, нарочито библијског откривења. „Чим неко упражњава врлине са истинском знањем, он стиче духовно поимање Писма“³⁸ и тако избегава буквално тумачење које Максим осуђује на многим местима.³⁹ Такво читање Писма је део стицања духовног знања које води умозрењу и, коначно, нашем спасењу. „Сваки љубитељ спасења је или потпуно посвећен упражњавању врлина или созерцатељном животу. Јер без врлине и духовног знања нико не може постићи спасење на било који други начин.“⁴⁰ Бавећи се питањем духовног знања, кренимо даље како бисмо разумели овај следећи степен у успињању ка гори нашег спасења, гори Тавор.

III Преображење кроз духовно знање

За Максима, духовно знање је оно које човеку омогућава да се вине изнад телесног и светског и попне на велике висине созерцања. Чим човек предузме подвижничку борбу, стекне смиреноемље и узапредује у врлини, онда он последишно наставља да развија зна-

³⁴ *Сћоштина ђеѡа* бр. 97 у *The Philokalia*, 284.

³⁵ *Амѡиѡа* 10, 1144А (20b) у Louth, *Maximus the Confessor*, 118.

³⁶ *Амѡиѡа* 10, 1205А (51) у *Ibid.*, 153.

³⁷ Максим Исповедник, *Сћоштина ђеѡа* у *The Philokalia*, 282.

³⁸ Максим, *Сћоштина ђеѡа* у *The Philokalia*, 273.

³⁹ Види, нпр., *Сћоштина ђеѡа*, пасус 27, 33–40 у *The Philokalia*, 266–270.

⁴⁰ *Сћоштина ђеѡа* у *The Philokalia*, 275.

ње божанских ствари које му омогућавају да созерцава промисао Божију.⁴¹ Ово није строго линеарни процес и ми често сматрамо да се ове одвојене етапе преклапају и круже или се јављају готово истовремено. Како нас Лаут подсећа, „подвижничка борба није просто почетна етапа која треба да се достигне што је брже могуће, већ трајна брига о духовном животу“.⁴² Као што се планинар не успиње увек до врха правом линијом, већ покаткад мора да се спусти у намери да се попне из бољег положаја, или помери бочно да нађе повољнији положај за наставак успињања, тако исто и однос између врлине и духовног знања. „Човеково пројављивање кроз врлине Божије, који је (Бог) по природи невидљив, јесте у тесној вези са степеном до којег је његов ум обузет Богом и прожет духовним знањем“.⁴³

Врлина и духовно знање, дакле, иду заједно – иако не увек. У неким ретким случајевима неко ко је „упрљан страстима може стићи до знања божанских ствари путем веродостојног нагађања; али такво знање се не може схватити или изразити са икаквом прецизношћу“.⁴⁴ Друкчије речено, Максим признаје да оно што он назива духовним знањем није просто резултат „пуког учења“,⁴⁵ које је, колико често толико и не, само људска творевина.

Насупрот томе, Максим тврди да ми можемо постићи тачно знање божанских ствари, али такво достигнуће не бива због нашег сопственог домишљања. „За човека чији је ум обликован знањем које долази посредством врлина кроз божанског Духа се каже да је доживео божанске ствари. Јер, човек није стекао такво знање по природи, једноставно захваљујући његовом постојању, већ по благодати, захваљујући његовом учешћу у њој“.⁴⁶ Стога је духовно знање божански дар; а опет, ми морамо слободно изабрати да учествујемо у њему. Наше учешће није просто природно стицање чињеница о Богу, већ потпуно преображавајући процес у Богу и за Бога, тако да са Светим апостолом Павлом можемо рећи, „А живим не више ја, него живи у мени Христос“.⁴⁷ Ово измештање себе, овај потпуни дар сопства не значи да се било које стечено духовно знање састоји у опипљивим чињеницама и бројкама које се могу

⁴¹ Промисао је општа тема код Максима: види, Амбивија 10, 1188D (42)–1193A у Louth, *Maximus the Confessor*, 144–47.

⁴² Andrew Louth, *Maximus the Confessor*, 69.

⁴³ *Споштина љета* у *The Philokalia*, 278.

⁴⁴ *Ibid.*, 264.

⁴⁵ *Ibid.*, 265.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Гал. 2, 20.

видно разматрати и обзнањивати, већ то треба схватити више као „еротско“ знање изван искуственог.⁴⁸ Док карактеришемо његове појмове да га не бисмо погрешно разумели, Максим нас поврх свега наводи на главну мисао: „духовно знање уједињује znalца и познавано“ у „еротском сједињењу у Духу“.⁴⁹

За Максима, дакле, „духовно знање“, други степен у нашем преображењу у Христу, треба схватити више као монашку и брачну заједницу љубљених него као академску или научну. Духовно знање, као тај однос између људског и божанског, између наших напора и Божијег благог откривења, отелотворено је изнад свега у Христовом свадбеном себедавању.⁵⁰ Како примећује Ејдан Николс: „Суочен са тајном Оваплоћења Логоса, Максим најзад схвата да човек није обожен простим надовезивањем на његову природну динамичност, већ променом која испуњава његову природну жељу искључиво измештањем исте у нови кључ, односно у домен бића и делатности својствене само личностима. Када је реч о спасењу, обожење и христологија ће уобличити једну тајну“.⁵¹

За Максима, обожење и христологија чине једну целину и духовно знање које стичемо не снабдева нас неким „новим подацима“ изван христологије. Максим, увек избегавајући улогу иноватора и искушење гностицизма, наводи да духовно знање једноставно односи човека у подручје проверене и истините догме. „Свети су примили многе божанске тајне... и беху одмах упућени у реално знање које је у сагласју са традицијом преданом њима од оних пре њих“.⁵²

Осим тога, Максим је на неколико места у потешкоћама да нагласи оно што је можда централни парадокс хришћанског живота: што се неко више приближава Тројичном Богу, његово знање постаје тамније – или, ако поставимо ствари метафорично као што смо имали обичај – што се неко више успије до преображеног Христа на гори Тавор, толико постаје ослепљен светлошћу, тек, на томе врху и тиме ближи Христу, човек не може видети ништа телесним очима. Овај парадокс скривеног откривења је осликан нашироко у *Амбиви* 5:

Поставши човек, Он (тј. Христос) остаје потпуно необухватљив и показује сопствено Оваплоћење... да буде необухватиљивији од било које тајне. Што више постаје обухватив тиме, много више кроз то он постаје необухватљив. „Јер, Он је сакривен после откривења“,

⁴⁸ *Синоштина џеџа* 84–88 у *The Philokalia*, 280–282.

⁴⁹ *Ibid.*, 91, 88 у *The Philokalia*, 282.

⁵⁰ Видети Еф. 5, 25–32.

⁵¹ Aidan Nichols, *Byzantine Gospel*, 207.

⁵² *Амбиви* 41 1304D: Louth, *Maximus the Confessor*, 156.

вели учитељ, „или, говорећи богообразније, и у откривењу. И ово тајна Христова по себи остаје сакривена и не може бити приказана ни разумом нити умом, већ слово о томе остаје неисказано, и када се схвати непознато“.⁵³

Што се неко више успиње, утолико види Христа несазнатљивог; што веће духовно знање неко има о божанским стварима, мање је способан да види и каже. Или, другим речима, што више светлост духовног знања осветљава нечији ум, све тамније нечије схватање Бога постаје, и тако се човек враћа назад вери. Овај теолошки парадокс заузима велики простор у Максимовим списима, нарочито о Преображењу, којем се, напослетку, враћамо.

IV Преображење као богословље: парадоксалан метод

Као савремени људи навикнути смо да мислимо како је теологија академска дисциплина са одређеним границама и јасно одређен појам. Максимова употреба овог појма може нам се учинити збуњујућа. Па ипак, у светлу горе поменутог, до сада можемо претпоставити да за Максима „теологија“, као и остале етапе спасоносног успињања ка гори Тавор, није академска дисциплина (Максим је, поврх свега, био наследник Евагрија, за кога је теолог био једноставно онај који се моли),⁵⁴ него радије резултат молитве. Теологија је углавном синоним за умозрење (гледање очима ума) Свете Тројице у и кроз Христа, проузроковано Духом надахнутом молитвом: „Теологијом смо научени од Оваплоћеног Бога Логоса пошто Он у себи открива Оца и Светога Духа“.⁵⁵

Такво умозрење Тројичнога Бога је колико откривење толико и прикривање, као што смо видели раније. Тако, Максим нас још једном води до класичног парадокса између апофатичке (одречне) и катафатичке (потврдне) теологије, који он разуме опет преко размишљања о Преображењу. Јер мислим да богоприлични догађаји који су се десили на гори преображења тајно указују на две универзалне теолошке методе: то јест, на ону која је истакнута, једноставна и неусловљена, и кроз јединствено и потпуно одрицање истински афирмише божанско, односно прилично и свечано уздиже своју трансцендентност кроз немост, и на ону која је сложена и

⁵³ Амблџа 5 1049А у *Ibid.*, 173.

⁵⁴ За више информација о вези између Максима и Евагрија видети Louth, *Maximus the Confessor*, 35–38.

⁵⁵ О молићви Господњој у *The Philokalia*, 287.

надовезује се на претходну, што је узроковало величанствене приказе... кроз потврђење.⁵⁶

Максим овде сугерише да се један пут ка гори Тавор који смо следили сада разилази. Сви планинари су прихватили подвижничке дисциплине и практиковали врлине које воде духовном знању и, пошто су узнатређивали кроз ове етапе, неки ће се попети још више помоћу „скривене апофатичке теологије“ у којој је „блажено и свето божанство – по суштини изван неописивости, непознатости и безбројности – уздигнуто изнад целокупне бескрајности, не остављајући ни дела трага разумевања за оне после њега, нити откривајући икакву идеју ма којем бићу“.⁵⁷

Други ће се, додуше, усредсредити на позитивно умозрење, или на оно што Исповедник назива „потврдан начин“ који има три компоненте: „делатност“, „промисао“ и „расуђивање“.⁵⁸ Било помоћу таквих „потврдних“ средстава или путем негативних, циљ је увек исти, „наш циљ је да разум оставимо насамо, кроз врлине раздвојеног од његове привржености телу“.⁵⁹ Само онај ко је тако одвојен може се успети на врх Тавора и тамо видети – и бити виђен – нестворену светлост која зрачи из Христа, који је извор и врхунац хришћанског живота.

Када неко на тај начин припремљен стигне на врх, Максим укратко описује шта их чека будући да су чекали и апостоли које је Христос узео са собом на његово преображење. Они су прешли из тела у дух – пре него што су ставили по страни овај телесни живот – променом у њиховом утицају чула коју је Дух извршио у њима... Затим, очистивши телесна и духовна чула, они бивају научени духовним значењима [*logoi*] тајни које су им показане... Тиме они долазе до јасног и правилног разумевања о Богу и бивају ослобођени од сваке привржености за свет и тело.⁶⁰

Они који се попну на Тавор тада затичу себе како стижу на врх у људском облику, али ипак узети изван људског облика да созерцавају Бога на начин који је чист, јасан и слободан од људске слабости и погрешивости. Како примећује Николс: За Максима, целокупан „садржај“ постојања, била то мисао или акција, није само обновљен већ „побољшан“ – наново створен из корена – уласком у живот деце Божије. Као Творац, Логос снабдева човека овом „грађом“, али

⁵⁶ Амблџа 10 1165B (31B) у Louth, *Maximus the Confessor*, 131.

⁵⁷ Амблџа 10 1168A (31D) у *Ibid.* 132.

⁵⁸ Амблџа 10 1168B (31C) у *Ibid.* 133.

⁵⁹ О молићви Господњој у *The Philokalia*, 293.

⁶⁰ Амблџа 10 11128A (17) у Louth, *Maximus the Confessor*, 109.

као Оваплоћена Реч, он му саопштава нови живот који „побољшава“ природу у његовој личности.⁶¹

Ово побољшање и обновљење, као што смо рекли, јесте за Максима слично успињању на гору Тавор, што није једнократни посао већ стално преображење за све нас.⁶² Спасење је, дакле, процес сличан планинарењу. Темељ планине спасења су аскетске вежбе молитве и самоодрицања; први корак је стицање врлина, од којих је смиреност најважније; следећи степен је духовно знање; претпоследњи врх је „теологија“ или умозрење божанства путем одрицања и потврђивања; затим, врхунац је потпуно преображење чиме је сопство премештено и ми постајемо обожени, слушајући, као Христос, Очево хвалу, „Ово је Син мој љубљени, који је по мојој вољи“.⁶³ Оваква Очева препорука недвосмислено ставља пред нас читаву сврху нашег успињања: да знамо Очево љубав и да будемо потпуно преображени у њу, екстатично усхићени њоме.⁶⁴ Таква љубав, како нас је Ханс Урс фон Балтазар подсетио, јесте извор и врхунац човековог живота као што ју је Максим разумео: „Pour Maxime, l'amour est la synthèse de tout ce que est humain dans l'homme“ [„За Максима, љубав је синтеза свега што је људско у човеку“].⁶⁵

V Спасење као преображење: неколико литургичких закључака

Почели смо питањем како Максим може бити важан за нас данас, и како можемо примити мудрост од личности која је живела тако давно у тако дубоко различитим временима. Сада смо у позицији да дамо одговор. Будући да се Максим није устручавао да посаветује; читање његових често тешких расправа није толико битно колико молитва и,

⁶¹ Nichols, *Byzantine Gospel*, 198.

⁶² У својим коментарима на Преображење, архиепископ Јосиф Реја примећује да „преображење није просто догађај из две хиљаде година старе прошлости, или будућности која долази. То је, пре свега, стварност садашњости, начин живота доступан онима који траже и прихватају Христову близину.“ Joseph Raya, *Transfiguration of Our Lord and Saviour Jesus Christ* (Combermere, ON: Madonna House, 1992), 115.

⁶³ Мт. 17, 5.

⁶⁴ Обожење кроз успење до божанства је плод савршене љубави и добровољне заслепљености ума – због његовог трансцендентног стања – за створене ствари. *Спошнина ђеџа* 93 у *The Philokalia*, 283. За више информација о овој теми иступљења видети Louth, *Maximus the Confessor*, 42–43.

⁶⁵ Hans Urs von Balthasar, *Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur* (Paris: Editions Montaigne, 1947), 263.

изнад свега, Литургија. Закључујемо кратким размишљањем о томе како три етапе спасоносног успињања до преображења налазимо у литургијским текстовима за празник Преображења⁶⁶ шестог августа.

Максим тврди да прва етапа у успињању на Тавор јесте подвижничка борба. Без борбе против наше пале природе ми нећемо никада напредовати у духовном животу. Ова тема је чак и данас, са извесном дозом критике, обзнањена нама у икосу јутрења шестог августа: „Хајде, остани будан!“ Ако дозволимо лењости да нас привеже за земљу, наши духови се никада неће покренути ка узвишеним стварима. Покренимо се и попнимо на успон божанске горе.⁶⁷ Тако, у једној од уводних празничних песама, постоји јасан позив упућен свима нама да се посветимо неопходном послу дисциплиновања наших страсти и превазилажења наше лењости како бисмо били спремни за успињање.

Друга етапа, као што смо видели, јесте стицање врлине. Ово, такође, налазимо у химнографији, јасно истакнуто у четвртој стихири великог вечерња: „О Госпode, када си се преобразио на високој гори у присуству твојих најистакнутијих ученика, Ти си зрачио славом, показујући онима који воде свехвални живот врлина како ће се удостојити небеске славе.“⁶⁸ Још једном, Максимова тема може бити откривена.

Трећа и последња, етапа умозрења одводи човека до Тројичног Бога и дозвољава му да јасно види тајну сваке Личности. Ова тема произлази из неколико текстова празника, али је можда најбоље сажето у експостилару јутрења: „Данас, о Речи, Ти откриваш твоју светлост на Тавору. О непромењиве светлости вечне Очево Светлости! И у твојој Светлости, ми видимо светлост Оца и Духа Светога, водећи сву твар вечном нествореном светлошћу“.⁶⁹

Показали смо да спасење за Максима Исповедника јесте троструки процес постепеног преображаја у којем смо позвани на аскетске вежбе, врлину и духовно знање пре него што се узиђемо до богословског умозрења нестворене светлости и тако до обожења. На крају, спасење за Максима јесте процес сарадње и учествовања у благодати Божијој кроз неколико етапа успињања које нас, ослобађајући од сваке земаљске привржености, оспособљавају да

⁶⁶ Да смо имали времена, подједнако би било плодносно простудирати остале текстове овог празника који су одредили максимовски симбол утицаја, укључујући и Песму трећег Канона, која прославља једносустност Христову и неодолјиво подсећа на Максимово испитивање исте.

⁶⁷ *August Menaion: Service Books of the Byzantine Churches* (Newton Centre, Massachusetts): Sophia Press, 1994, 63.

⁶⁸ *Ibid.*, 50.

⁶⁹ *Ibid.*, 69.

видимо Бога као Мојсије и Илија на врху планине. Ово није директан прогрес од једног апсолута, етапа одвојена од следеће, него је то више кружни процес: не прави пут навише, него спирални који кружи назад ка себи и постепено се уздиже. Такво успињање ће нас одвести у коначну анализу нашег спасења као „избављења од смрти, раздвајања од пропадљивости, ослобађања од ропства, престанак бура, уништавање ратова, одагнавање таме, престанак патње, смиравање превирања, помрачење срамоте, ослобађање од страсти и, на крају, престанак свих зала“.⁷⁰ Ако су таква блага која нас чекају на врху горе Тавор, потрчимо са жудњом да се на њу попнемо, потпомогнути молитвама учитеља планинара, међу светима, оца Максима Исповедника!

Превод са енглеској:
Злашко Вујановић

Библиографија

August Menaion: Service Books of the Byzantine Churches (1994), Newton Centre, Massachusetts: Sophia Press.

von Balthasar, H. U. (1947), *Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur*, Paris: Editions Montaigne.

von Balthasar, H. U. (1995 [1988]), *Presence and Thought: An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa* (прев. Mark Sebanc), San Francisco: Ignatius Press.

von Balthasar, H. U. (1997), „The Fathers, the Scholastics, and Ourselves“, *Communio*, Vol. XXIV, no. 2 (Summer 1997).

Berthold, G. C. (1982), „The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor“, у Heinzer Felix и Christoph Schonborn (уп.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg-en-Suisse: Editions Universitaires.

Berthold, G. C. (1985), *Maximus Confessor. Selected Writings*, New York: Paulist Press.

Boojamra, J. (1976), „Original Sin According to St. Maximus the Confessor“, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20.

Gillet, L. („A Monk of the Eastern Church“) (2001), *The Year of Grace of the Lord: A Scriptural and Liturgical Commentary on the Calendar of the*

⁷⁰ Схођина ђа 76 у *The Philokalia*, 278.

Orthodox Church (прев. Deborah Cowan), Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, [original English edition: 1980].

Larchet, J. C. (1998), „Ancestral Guilt according to St. Maximus the Confessor: A Bridge Between Eastern and Western Conceptions“, *Sobornost* 20/1.

Louth, A. (1993), „St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition“, у S. Coakley и D. A. Pailin (yp.), *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honor of Maurice Wills*, Oxford: Clarendon Press.

Louth, A. (1996), *Maximus the Confessor*, London and New York: Routledge.

Louth, A. (1998), „Recent Research on St. Maximus the Confessor: A Survey“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Vol. 42, no. 1.

MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Nichols, A. O. P. (1994), *Byzantine Gospel Maximus the Confessor in Modern Scholarship*, T.&T. Clark Publisher.

Pelikan, J. (1982), „The Place of Maximus the Confessor in the History of Christian Thought“, у Heinzer Felix и Christoph Schonborn (yp.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confessor*, Fribourg-en-Suisse: Editions Universitaires.

Raya, J. (1992), *Transfiguration of Our Lord and Savior Jesus Christ*, Combermere, ON: Madonna House.

Schmemmann, A. (1990), „Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform“, у Thomas Fisch (yp.), *Liturgy and Tradition: Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

The Philokalia (прев. G. E. H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware) (1984), London/Boston.

Veritatis Splendor, Енциклика папе Јована Павла Другог (1993), Vatican City: Polyglot Press.

Примљено: 19. 2. 2013.

Одобрено: 25. 3. 2013.

SALVATION AS TRANSFIGURATION: THE LITURGICAL SOTERIOLOGY OF ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

Adam A. J. DeVille

*Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute at
St. Paul University,
Ottawa, ON, Canada*

Summary: *The author discusses the triple process of salvation as the process of transfiguration of soul through prayer and ascetic struggle, leading up an ascent through virtue to spiritual knowledge and culminating in theology. It is, in fact, the liturgical soteriology of Saint Maximus the Confessor, which is related to the understanding of salvation as a transfiguration. In this sense, the author emphasizes important steps to salvation: ascetic struggle, persevere in virtue, contemplation, knowledge of divine things, transformation and deification of man which are shown in hymnography of the Feast of Transfiguration of Our Lord Jesus Christ.*

Key words: *ascetic action, transformation, virtue, contemplation, spiritual knowledge, salvation.*

ПРОИЗВОДЊА ПИВА УБАЦИВАЊЕМ ХЛЕБА У ВОДУ: НОВО ТУМАЧЕЊЕ КЊИГЕ ПРОПОВЕДНИКОВЕ 11, 1–2**

Мајкл М. Хоман*
Хавијер Универзитет
Луизијане, Њу Орлеанс

Апстракт: Стихови 1 и 2 из 11. главе Књиге Проповедникове традиционално се схватају као подстирак на добротинство, или пак као речи које се односе на међународну шировину. Међутим, у светлости постојка производње пива који је био заступљен на древном Блиском истоку, а који је подразумевао убацивање хлеба у воду, вероватније тумачење ових стихова је да Проповедник препоручује производњу и конзумацију пива у тешим временима.

Кључне речи: пиво, алкохол, Књига Проповедникова, Стари Завет, Стари исток.

Пиво и хлеб су на древном Блиском истоку били врло блиско повезани.¹ Пивнице од Египта до Месопотамије пиво су производиле

* mhoman@xula.edu.

** Наслов изворника: Michael M. Homan, „Beer Production by Throwing Bread into Water: A New Interpretation of Qoh. XI 1–2“, *Vetus Testamentum*, Vol. 52, Fasc. 2 (Apr., 2002), стр. 275–278.

¹ О хлебу и пиву у Египту, види D. Samuel, „Brewing and Baking“, у *Ancient Egyptian Materials and Technology* (ed. P. T. Nicholson and I. Shaw; Cambridge, 2000), стр. 537–576; „A New Look at Bread and Beer“, *Egyptian Archaeology* 4 (1994), стр. 9–11; „Ancient Egyptian Baking and Brewing“, *Sesto Congresso Internazionale di Egitologia I* (1992), стр. 129–134; W. Helck, *Das Bier im Alten Ägypten* (Berlin, 1971), стр. 15–42; W. J. Darby et al., *Food: The Gift of Osiris* (London, 1977), стр. 534–547. О хлебу и пиву у Месопотамији, види W. Röhl, *Das Bier im Alten Mesopotamien* (Berlin, 1970), стр. 19–43; H. F. Lutz, *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient* (New York, 1922), стр. 72, 78–96; P. Michalowski, „The Drinking Gods: Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology“, у *Drinking in Ancient Societies* (ed. Lucio Milano; Padova, 1994), стр. 27–44. Тврдило се да корен јеврејске речи за „хлеб“, *lechem*, на акадском

од слабо печеног пецива, умешеног од житарица; векне од овог теста су заједно са квасцем потапане у врчеве са водом, у којима су се малтозни (сладни) шећери врењем претварали у алкохол.² Овај процес расветљава стихове из Књиге Проповедникове 11, 1–2, у којима Проповедник опомиње читаоца да чини следеће:

Баци хлеб свој поврх воде,
јер ћеш га наћи после много времена.
Раздели седморици и осморици,
јер не знаш какво ће зло бити на земљи.

(Превод Ђ. Даничића – *прим. прев.*)

Овај пасус се традиционално схвата као подстрек на добродетелство.³ Потпора традиционалном тумачењу долази најпре из једне арапске приповетке, према којој Мухамед бен Хасан (Muhammad

језику значи „производити пиво“ (*laḥāmu*) (H. F. Lutz, *Viticulture*, стр. 90–91; W. J. Darby et al., *Food*, стр. 531). О појму *laḥāmu*, види CAD L/9 38; L. F. Hartman and A. L. Oppenheim, *On Beer and Brewing Techniques in Ancient Mesopotamia* [Journal of the American Oriental Society Sup. 10; Baltimore, 1950], стр. 43–44, н. 39; о односу између хране и ратовања, види H. J. Fabry, „חֶלֶם“, *Theological Dictionary of the Old Testament* 7, стр. 521–522. Међутим, ове речи потичу из два различита корена: 1) *lḥm* (у акадском *lêmu* – „јести“, у јеврејском и арамејском חֶלֶם – „хлеб“, „борба“, у угаритском *lhm* – „јести“, „рат“, у арапском *lahm* – „месо“, „бити близак“, у етиопском *lahm* – „крава“) и 2) *lhm* (у акадском *laḥāmu* – „производити пиво“). Могуће је да је акадски израз *laḥāmu* туђица, будући да постоји велики број позајмљеница у семантичком пољу пивоварења и виноградарства (E. Huber, *Bier und Bierbereitung bei den Völkern der Urzeit: 1. Babylonien und Ägypten* [Berlin, 1926]; J. P. Brown, „The Mediterranean Vocabulary of the Vine“, *Vetus Testamentum* 19 [1969], стр. 146–170; M. Stol, „Malz“, *Reallexikon der Assyriologie* 7, стр. 322–329).

² О поступку производње пива у антици, види најпре D. Samuel, „Brewing and Baking“, стр. 537–576. Види такође M. A. Powell-DeKalb, „Metron Ariston“, у *Drinking in Ancient Societies* (ed. Lucio Milano; Padova, 1994), стр. 91–119; W. Röhl, *Bier*, стр. 28–63. Такође погледај и H. Lewy, „Miscellanea Nuziana II“, *Orientalia* 28 (1959), стр. 118–119, н. 2; L. F. Hartman and A. L. Oppenheim, *On Beer and Brewing*, стр. 6–16; M. Civil, „A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song“, у *Studies Presented to A. Leo Oppenheim* (Chicago, 1964), стр. 67–89; J. M. Sasson, *CANE*, 1, стр. 497.

³ За Таргум Проповедника [= Таргум Кохелет – Targum Qoheleth], рабина Рашија [Rashi], рабина Рашбама [Rashbam] и талмудске ауторе, види C. D. Ginsburg, *Cohelsthes* (London, 1861), стр. 447. За Мартина Лутера и Гетеа, види Choon-Leong Seow, *Ecclesiastes* (AB 18C; New York, 1997), стр. 343. Такође погледај G. A. Barton, *The Book of Ecclesiastes* (ICC 19; New York, 1908), стр. 181–182; G. Currie Martin, *Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs* (Century Bible 13; Edinburgh, 1908), стр. 273.

ben Hassan) баца хлеб у реку, и тако, не знајући, спашава живот изгладнелом бродоломнику, сину абасидског калифа Ал-Мутавакила (Caliph Mutawakkil). Закључак ове приче као поуку доноси древну пословицу, која каже:

„Чини добро, баци свој хлеб поврх воде,
и једнога дана бићеш награђен.“⁴

Како год, изгледа да ова арапска изрека вероватно упућује на Проповедника, као што је примећено пре скоро стотину година.⁵ Други тумачи су фразу „баци свој хлеб поврх воде“ интерпретирали као метафору за међународну трговину – размену добара.⁶ Но, реч *ḥalāl* не означава робу, а наредни стих подразумева великодушност.

Прикладније тумачење, с обзиром на процес којим се на древном Блиском истоку добијало пиво, гласи да Проповедник препоручује производњу и конзумацију пива у тешким временима. У прилог овом тумачењу говори неколико пасуса сачуваних на акадском језику, у којима се каже да се састојци пива (укључујући и хлеб *bappir* и урме) *бацају* у воду како би се произвело пиво, и у којима се глагол *paḍu* („бацити“) користи као појам који означава технологију производње пива – пивоварење.⁷

Дакле, Проповедников савет је сродан латинској изреци *carpe diem* (лат. *искористи дан*): прави пиво и пиј га са својим пријатељима, јер не знаш какво зло долази. Овакво тумачење се укла-

⁴ H. F. von Diaz, *Denkwürdigkeiten von Asien* (Berlin, 1811), стр. 106–116. Такође, битно је обратити пажњу и на акадски ритуал у ком се 12 векни хлеба баца у реку (CAD A/1 244 7'). Уп. Паусанија, *Ойис Јелаге*, 3.23.9, где се јечмени колач баца у воду, и ако потоне – то се сматра повољним знаком.

⁵ G. A. Barton, *The Book of Ecclesiastes*, стр. 181–182.

⁶ Choon-Leong Seow, *Ecclesiastes*, стр. 334–335, 338. J. Jarick, *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* (Atlanta, 1990), стр. 277; R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes* (AB 18; Garden City, NY, 1965), стр. 252; R. Gordis, *Kohelet – The Man and His World* (New York, 1968), стр. 330; A. H. McNeile, *An Introduction to Ecclesiastes* (Cambridge, 1904), стр. 84. Обрати пажњу на превод у савременом преводу Светог Писма на енглески – *Today's English Version* – у ком стоји: „уложи свој новац у међународну трговину, и једнога дана остварићеш зараду“ („invest your money in foreign trade, and one of these days you will make a profit“).

⁷ L. F. Hartman and A. L. Oppenheim, *On Beer and Brewing*, стр. 15, н. 40; н. 66. CAD N/1 74 6'b; 76 7'. P. A. Deimel, *Šumerisches lexicon* (Rome, 1928), 318/173.

па у свеукупни песимистички контекст Књиге Проповедникове, и подсећа на стих из Проп. 9, 7, који прописује: „Веселог срца пиј вино своје“ суочен са неизбежношћу смрти.⁸

Неколико других пасуса из Светог Писма одговарају овој поруци; најпознатији од њих је стих из Ис. 22, 13: „Једимо и пијмо, јер ћемо сутра умрети“.⁹ Нојево име је овде такође значајно, јер је он назван Ноје (= *Noah*) (נֹחַ) због тога што „ће нас утешити (= *одмориши*) (נַחֵם) од рада нашег, и од труда руку наших, од земље коју прокле Господ“ (Пост. 5, 29 [превод Еп. Атанасија Јевтића – *ѿрим. ѿрев.*]). Ова „утеха“ неће бити остварена све до после потопа, када ће Ноје увести виноградарство и опијање, дозвољавајући онима који пију привремено олакшање од невоља (Пост. 9, 20). Ванбиблијски писци бележе сличне теме. Херодот пише да се, у склопу прославе, на египатским банкетима кроз салу проносио ковчег са дрвеним лешом и да је био праћен саветом: „Пиј и весео буди и погледај овамо: јер овакав ћеш бити и ти када умреш“.¹⁰

Још две чињенице додатно појачавају предложени аргумент. Укључивање „седморице“ или „осморице“ људи у Проп. 11, 2 уклапа се у контекст испијања пива као друштвеног догађаја.¹¹ И на

⁸ На другим местима Проповедник разматра и алкохол (10, 17.19) и пиће уопште (2, 24; 3, 13; 5, 18; 8, 15).

⁹ Уп. сличну поруку у Прич. 31, 6, где се препоручују вино и *רִצָּה* ради заборављања невоља.

¹⁰ Херодот, *Историја*, 2:78. Уп. такође сумерску богињу пива Нинкаси, која „јетру чини срећном, и срце испуњава радошћу“ (М. Civil, „A Hymn to the Beer Goddess“, стр. 67, 74). Тема опијања алкохолом зарад избегавања брига о будућим невољама појављује се и у Шекспировим позоришним комадима (В. B. Trawick, *Shakespeare and Alcohol* [Amsterdam, 1978], стр. 36); за ову тему као савремени феномен, види В. Roueché, „Alcohol, I – The Christian Diversion“, *New Yorker* (January 9, 1960), стр. 32–64; „Alcohol, II – The Shortest Way Out of Manchester“, *New Yorker* (January 16, 1960), стр. 39–85; „Alcohol, III – The Bird of Warning“, *New Yorker* (January 23, 1960), стр. 86–114.

¹¹ О пићу као друштвеном догађају и коришћењу алкохола у друштву, види А. Н. Joffe, „Alcohol and Social Complexity in Ancient Western Asia“, *Current Anthropology* 39 (1998), стр. 297–322; D. Samuel, „Bread Making and Social Interactions at the Amama Workmen's Village, Egypt“, *World Archaeology* 31.1 (1999), стр. 125. Такође, упореди М. Dietler, „Driven by Drink: The Role of Drinking in the Political Economy and the Case of Early Iron Age France“, *Journal of Anthropological Archaeology* 9 (1990), стр. 366–370. О сложеним правилима испијања пића у друштву, види Р. Michalowski, „The Drinking Gods“, стр. 27–44; С. О. Frake, „How to Ask for a Drink in Subanun“, *American Anthropologist* 66 (1964), стр. 127–132. О употреби алкохола на друштвеним прославама, види F. Pinnock, „Conside-

крају, израз רָבַח , „служење“ (= „раздељивање“ код Даничића – *прим. прев.*), такође се користи да означи дељење хране левитима (Пнз. 18, 8) и дељење хране на светковини о уласку Ковчега Завета у Јерусалим, када Давид раздељује (רָבַח) намирнице народу (2 Сам. 6, 19).¹²

Превод са енглеског:
Маријана и Срећко Петровић

Библиографија

- Barton, G. A. (1908), *The Book of Ecclesiastes* (ICC 19), New York.
Brown, J. P. (1969), „The Mediterranean Vocabulary of the Vine“, у *Vetus Testamentum* 19, 146–170.
Civil, M. (1964), „A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song“, у *Studies Presented to A. Leo Oppenheim* (Chicago), 67–89.
Darby, W. J. et al. (1977), *Food: The Gift of Osiris*, London.
Deimel, P. A. (1928), *Šumerisches Lexicon*, Rome.
Dietler, M. (1990), „Driven by Drink: The Role of Drinking in the Political Economy and the Case of Early Iron Age France“, у *Journal of Anthropological Archaeology* 9, 366–370.

rations on the ‘Banquet Theme’ in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria“, у *Drinking in Ancient Societies* (ed. Lucio Milano; Padova, 1994), стр. 15–26; J. E. Reade, „The Symposium in Ancient Mesopotamia“, у *In Vino Veritas* (ed. O. Murray and M. Tescuşan; London, 1995), стр. 35–56. Упореди неповољне исходе када појединци пију сами, као што је случај са Нојем и Лотом (J. M. Sasson, „The Blood of Grapes“, у *Drinking in Ancient Societies* [ed. Lucio Milano; Padova, 1994], стр. 406–407). Такође, Волш [C. E. Walsh] пише да пиће на прославама обезбеђује безбрижност, потврђује друштвени поредак, односно не поништава га (C. E. Walsh, „Under the Influence: Trust and Risk in Biblical Family Drinking“, *Journal for the Study of the Old Testament* 90 [2000], стр. 13–29).

¹² Желим да се захвалим професорима Пропу [W. H. C. Propp] (University of California, San Diego) и Семјуелу [D. Samuel] (University College, London) на њиховим вредним коментарима у вези са претходном верзијом овог чланка. Такође желим да изразим и своју захвалност Америчким школама за оријенталне студије [American Schools of Oriental Research], Информативној агенцији Сједињених Држава [United States Information Agency], и Институту В. Ф. Олбрајта за археолошка истраживања [W. F. Albright Institute of Archaeological Research] за финансирање овог пројекта.

Fabry, H. J. (1995), „לֶחֶם“, y Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren (yp.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 7, Wm. B. Eerdmans Publishing.

Frake, Charles O. (1964), „How to Ask for a Drink in Subanun“, y *American Anthropologist*, New Series, Vol. 66, No. 6 (Dec., 1964), 127–132.

Ginsburg, C. D. (1861), *Cohleth, Commonly Called the Book of Ecclesiastes*, London.

Gordis, R. (1968), *Kohelet: The Man and His World – A Study of Ecclesiastes*, New York.

Hartman, L. F., and Oppenheim, A. L. (1950), *On Beer and Brewing Techniques in Ancient Mesopotamia* (Journal of the American Oriental Society Sup. 10), Baltimore.

Helck, W. (1971), *Das Bier im Alten Ägypten*, Berlin.

Huber, E. (1926), *Bier und Bierbereitung bei den Völkern der Urzeit: I. Babylonien und Ägypten*, Berlin.

Jarick, J. (1990), *Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes* (Septuagint and Cognate Studies), Atlanta.

Joffe, A. H. (1998), „Alcohol and Social Complexity in Ancient Western Asia“ y *Current Anthropology* 39, 297–322.

Lewy, H. (1959), „Miscellanea Nuziana II“, y *Orientalia* 28, 118–119.

Lutz, H. F. (1922), *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient*, New York.

Stol, M. (1989), „Malz“, *Reallexikon der Assyriologie*, Vol. 7, 322–329.

Martin, G. Currie (1908), *Proverbs, Ecclesiastes, and Song of Songs* (Century Bible 13), Edinburgh.

McNeile, A. H. (1904), *An Introduction to Ecclesiastes*, Cambridge.

Michalowski, P. (1994), „The Drinking Gods: Alcohol in Mesopotamian Ritual and Mythology“, y Lucio Milano (yp.), *Drinking in Ancient Societies*, Padova, 27–44.

Pinnock, F. (1994), „Considerations on the ‘Banquet Theme’ in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria“, y Lucio Milano (yp.), *Drinking in Ancient Societies*, Padova, 15–26.

Powell-DeKalb, M. A. (1994), „Metron Ariston“, y Lucio Milano (yp.), *Drinking in Ancient Societies*, Padova, 91–119.

Reade, J. E. (1995), „The Symposium in Ancient Mesopotamia“, y O. Murray, M. Tecupan (yp.), *In Vino Veritas*, London, 35–56.

Röllig, W. (1970), *Das Bier im Alten Mesopotamien*, Berlin.

Roueché, B. (1960), „Alcohol, I – The Christian Diversion“, y *New Yorker* (January 9, 1960), 32–64.

Roueché, B. (1960), „Alcohol, II – The Shortest Way Out of Manchester“, y *New Yorker* (January 16, 1960), 39–85.

Roueché, B. (1960), „Alcohol, III – The Bird of Warning“, y *New Yorker* (January 23, 1960), 86–114.

Samuel, D. (1992), „Ancient Egyptian Baking and Brewing“, y *Se-sto Congresso Internazionale di Egittologia* 1, 129–134.

Samuel, D. (1994), „A New Look at Bread and Beer“, y *Egyptian Archaeology* 4, 9–11.

Samuel, D. (1999), „Bread Making and Social Interactions at the Amarna Workmen's Village, Egypt“, y *World Archaeology* 31.1.

Samuel, D. (2000), „Brewing and Baking“, y P. T. Nicholson, I. Shaw (yp.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, 537–576.

Sasson, J. M. (1994), „The Blood of Grapes“, y Lucio Milano (yp.), *Drinking in Ancient Societies*, Padova, 406–407.

Sasson, J. M. (1995), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. 1, Charles Scribner's Sons.

Scott, R. B. Y. (1965), *Proverbs, Ecclesiastes* (AB 18), Garden City, NY.

Seow, Choon-Leong (1997), *Ecclesiastes* (AB 18C), New York.

Trawick, B. B. (1978), *Shakespeare and Alcohol*, Amsterdam.

von Diaz, H. F. (1811), *Denkwürdigkeiten von Asien*, Berlin.

Walsh, C. E. (2000), „Under the Influence: Trust and Risk in Biblical Family Drinking“, y *Journal for the Study of the Old Testament* 90, 13–29.

Примљено: 1. 3. 2013.

Одобрено: 25. 3. 2013.

BEER PRODUCTION BY THROWING BREAD INTO WATER: A NEW INTERPRETATION OF ECCL. XI, 1–2

Michael M. Homan

*Xavier University of Louisiana,
New Orleans*

Summary: *The passage of Eccl. XI, 1–2 has traditionally been understood as a call for charity or international trade. However, in the light of the procedure by which beer was made in the ancient Near East, which involved placing bread into water, a more likely interpretation is that Ecclesiastes is recommending beer production and consumption in perilous times.*

Key words: *beer, alcohol, Ecclesiastes, Old Testament, Old East.*

АНТРОПИЧКИ ПРИНЦИП**

Емануел М. Карейра*
Универзитет Џон Карол,
Кливланд (Охајо, САД)

Апстракт: У чланку се истражују теорије по-
рекла разумској живојој на Земљи. С обзиром на
то да универзум поседује особине које иако не-
што омогућују, можемо се запитати да ли је то
случајно или је можда иако са посебном намером.
Изражујући немогућност прве хипотезе, аутор
предлаже као могућу другу хипотезу – да су фи-
зички параметри универзума од почетка прила-
гођени нашој разумној и свесној живојој. Ово
води до концепта Бога Творца.

Кључне речи: Порекло живојој, универзум, антро-
пички принцип, стварање, квантна космологија.

„Коперниканско начело“, које се често наводи у модерној космо-
логији, истиче једнообразност универзума: на основу њега Земља
нема никакав повлашћен положај нити садржи посебна својства због
чињенице да на њој постоји људски род. Атрибут „коперниканско“
упућује на Коперниково решење да уклони Земљу са средишњег по-
ложаја у Сунчевом систему. Овај предлог, који је још много векова
пре дао Аристарх, вероватно није био прихваћен зато што није било
могуће да се региструје паралакса звезда¹ а не због разматрања ве-
заних за постојање човека на нашој планети.

Следећи корак је направљен пре отприлике сто година када је
Шапли (Shapley) показао да ни Сунце не заузима средишњи поло-
жај у Млечном путу. Данас се, на основу Ајнштајнове опште тео-

* ecarreira@res.upcomillas.es.

** Изворник: Emmanuel M. Carreira, S. J., „Il principio antropico“, *La Civiltà Cattolica*
I (2002), 435–446.

¹ Феномен померања звезда састоји се у томе да, услед окретања Земље око сун-
ца, положај једне звезде на небеској сфери доживљава један привидан кружни помак у
периоду од тачно годину дана. Стога је то један доказ кретања Земље око Сунца. Такво
приметно померање, које је производ огромне раздаљине између звезда и Земље, ме-
ђутим, толико је мало да је могло бити примећено тек 1838.

рије релативитета, говори о „коначном али неограниченом“ универзуму, у коме се ниједна тачка не може сматрати центром једног тродимензионалног простора, већ је свака тачка, са геометријског гледишта, у истом положају као све друге. Одатле следи да нема смисла питати се где се тачно налазимо у једном универзуму који се шири и који садржи више од 100 милијарди галаксија. У једном таквом бескрају сам Млечни пут, наша грандиозна космичка држава, постаје једна ирелевантна ствар.

Међутим, од тридесетих година почела је да се јавља једна занимљива реакција: изношени су аргументи све артикулисанији и убедљивији у прилог схватања да ми, као људска бића, постојимо у једном времену и простору који су са више аспеката сасвим атипични и у извесном смислу повлашћени. То нас наводи да се питамо није ли наше постојање на посебан начин повезано пре свега са посебним својствима и условима у универзуму. Ово питање изгледа нарочито значајно када се, на основу закона физике, узму на разматрање предвидљиве последице промена – макар и најситнијих – почетних услова универзума. Пада нам на памет Ајнштајново питање: када је Бог створио универзум да ли је заиста био слободан да изабере почетне параметре? Ако је исправно да се питамо зашто постоји универзум, морамо се онда питати и зашто постоји на овакав начин и са својствима таквим да омогуће развој разумског живота. Ово је главни разлог који стоји иза формулације антропичког принципа, који представља човека (схваћеног у философском смислу као „разумна животиња“, независно од телесног облика и свог *хабиша* [то јест амбијенталних услова који чине могућим живот]) као одлучујући фактор за тумачење зашто је универзум овакав, а не другачији.

Прве назнаке за неке везе између својстава данас присутних у физичком универзуму и разумског живота налазе се у адимензионалним релацијама на које је указао Едингтон (Eddington): односи између интензитета електромагнетне и гравитацијске силе, између старости универзума и времена које је потребно светлости да пређе раздаљину која је једнака величини класичног радијуса електрона, између радијуса видљивог универзума и једне субатомске честице, крећу се увек у оквиру вредности 10^{40} . Број постојећих језгара изгледа да је једнак квадрату ове цифре. Овде се можемо запитати нисмо ли просто испред једне игре бројева или испред нечега што скрива озбиљно значење. „Хипотеза великих бројева“ указује да човек може постојати само у контексту времена и простора где се дају верификовати коинциденције овог типа, мада није могуће објаснити разлог.

Будући да се универзум мења током времена, може се сматрати да би разумски живот био немогућ у некој другој епохи, односно да се физички параметри универзума мењају с временом ипак задржавајући исте реципрочне односе, барем дотле док постоји разумски живот. Приступ различит од овог је онај који предвиђа одређене вредности параметара у односу на одређени критични моменат постојања и развоја универзума, а не у односу на садашње време. У сваком случају изгледа прилично произвољно преферирати један предлог више од другог, посебно када се зна да немамо ниједан експериментални доказ за одабир једне теорије која укључује измену набоја и масе електрона или интензитета гравитационе силе, као она коју је предложио Дирак за своју нееволутивну космологију.

Дик (Dicke) је 1961. скренуо пажњу на чињеницу да горе наведени односи важе за један универзум који се налази у овако одређеном стању свог развоја да допушта могућност разумског живота: стадијум који је универзум могао постићи једино после отприлике 10^{10} година од свог настанка; толико је, наиме, потребно времена да се образују тешки елементи у количини довољној да могу дати основ за једну планету као што је Земља и за развој сложених хемијских процеса потребних за производњу живота све до нивоа разума. С друге стране, век универзума не сме бити толико дуг да превазиђе нормално време живота звезда које су, као и Сунце, извори енергије планетарних станишта за жива бића. Свет који данас посматрамо је такав да омогућава постојање једног посматрача: ова тврдња, скоро таутолошка, није ништа друго но оно што је исказано такозваним „слабим антропичким принципом“. Другим речима он вели: пошто ми не би уопште постојали да је универзум био нешто различит, произилази отуда да наша активност посматрача захтева физички амбијент прилагођен човеку.

Колинс (Collins) и Хокинг (Hawking) су 1973. године изнели на видело једну нову консеквенцу која се тиче почетних услова *Биј бенја*, а то је да је универзум могао утолико дати живот галаксијама, звездама и планетама уколико је његова густина имала вредност практично исту са критичном.² Отуда следи да само изотропски универзум (тј. чији се изглед не мења из било ког дела да се посматра) може дати живот разумним бићима способним да посматрају. Једнако с правом, 1974. г. Картер (Carter) то проширује на остале почетне услове: било која промена фундаменталних параметара који дефинишу материју

² *Стандардна* космолошка теорија предвиђа за средњу густину универзума једну вредност која се назива „критичном“. Када би густина била једнака или мања од ове актуелне, ширење универзума би се наставило бесконачно, док, ако би вредности биле веће, оно би се успоравало све док се не би зауставило одакле би следило сажимање.

(густина, интеракцијске константе) произвела би консеквенце неспојиве са еволуцијом до људског нивоа. Овде је изречен такозвани „јак антропички принцип“: универзум је, од свог првог тренутка, морао имати такве карактеристике да се развије на начин који ће, у једној одређеној епохи своје историје, изродити разумски живот.

Даљи развој, за који су заслужни Гале (Galle), Кар (Car), Рис (Rees) и Вилер (Wheeler), подвукао је детаљно многе „коинциденције“ које се морају верификовати у универзуму: зашто звезде имају довољно дуг и стабилан живот да омогуће почетак и развој живота; зашто нуклеарне синтезе доводе до формирања угљеника и кисеоника у правом односу нужном за живот; зашто су експлозије супернових расејале у свемиру одговарајуће количине елемената тежих од хелијума. У сваком случају, ради се о критичним процесима за контролу од којих зависе величине почетних вредности четири фундаменталне силе природе и целокупна маса универзума. Спустивши се на локалнији ниво, запажају се многе околности, на изглед скоро невероватне и непредвидљиве на основу неког закона физике, које Земљу чине једном планетом сасвим посебном: радијус њене орбите постављен је баш у центар појаса који се налази око Сунца; њена маса је толика да производи атмосферу нити превише густу нити превише разређену; нагиб и стабилност (највероватније одређен присутношћу Месеца) њене ротационе осе; језгро од течног гвожђа и магнетно поље које отуда произилази; тектоника кора и океани...

И катастрофални догађаји изумирања мноштва биљака и животиња, који се наизглед збивају случајно, од круцијалне су важности за еволуцију која је довела до сисара и на крају до човека. Било која промена у историји планете морала би довести до искључења сваке могућности живота на њој, или до једне драстичне лимитације живих врста. Стога није за чуђење ако смо, на основу ових разлога, па и ако се узме у обзир незамисливо пространство Млечног пута, пре песимисти у погледу могућности постојања разумског живота ван Земље.

На овом месту, имајући у виду различите начине да се изрази „антропички принцип“, можемо рећи: универзум има неке карактеристике, које на први поглед нису допринос неког нужног физичког предуслова, који омогућавају, бар нашој планети, постојање разумског живота. Ако се сада питамо зашто се ово дешава, два су, у суштини, могућа одговора: или је универзум такав какав је „случајно“, или зато што је био „устројен“ у погледу нашег постојања. Анализирајмо сада импликације ових одговора.

Хипотеза случаја

Идеја „случаја“ повезана је са вероватноћом различитих могућности у контексту многих сличних догађаја; нема смисла говорити о случају ако се он збива кроз само један догађај. Случај стога није применљив на почетне услове универзума, који је, по дефиницији, тоталитет свега онога што постоји физички. Зато теза каузалне детерминације почетних параметара једног универзума прилагођеног за разумски живот може бити расправљана само у контексту теорија које допуштају бесконачан број „универзума“ који се остварују или сукцесивно или симултано.

Може се очекивати да ови универзуми, у својој огромној већини, не могу бити прилагођени за живот, пошто су могуће комбинације почетних параметара неповољних за развој живота много вероватније од симултаних коинциденција које су потребне да га омогуће. Може се приговорити да се у једној серији заиста безбројних универзума све могућности морају реализовати, укључујући и овакву могућност универзума у коме живимо: наша егзистенција би тако била једна логична консеквенца која се конкретно реализовала у низу бесконачно могућих комбинација почетних услова. Човекова егзистенција није стога крај универзума, већ само случајно постигнут нужни резултат у одређеном временском тренутку и на одређеном месту.

Бесконачност сукцесивних универзума је и корисна смицалица за избегавање проблема почетка и краја. Ако је универзум, са просторне тачке гледања „затворен“, свако његово ширење имаће границу и биће праћено сажимањем. Завршетак сваког циклуса следиће један нови *Биī бенī* са непрестано променљивим карактеристикама у свим могућим правцима, било у погледу димензија простора, било у погледу броја и типова сила и основних честица.

Није случајно што се дуже задржавамо на детаљима ове хипотезе: она се, наиме, сасвим безразложно одржава, пошто ни експериментални подаци нити иједна прихватљива теорија физике не предвиђају сажимања универзума све до његовог колапса. Када би се ово десило, целокупна материја требала би на крају бити сажета у једну црну рупу, из које ниједан физички закон не би допустио да отпочне неко ново ширење.³ *Стандардна* теорија не предвиђа неко

³ Црна рупа је један звездани објект који, због превелике густине материје од које је саздан, производи гравитационо поље екстремног интензитета, тако да све што се налази у његовој близини неумољиво тамо упада (отуда име „рупа“), штавише и светлост тамо остаје заробљена (отуда „црна“). Закривљеност простора

циклично понављање *Биī бенīа*: њен опис, наиме, не претпоставља неки претходни стадијум базичне густине нити неку претпостојећу просторну могућност у којој би се одвијало ширење. *Биī бенī* није, наиме, извршио ширење материје у неком претпостојећем простору, већ је са њиме имао почетак и раширио се и сам простор. Напротив, хипотезу циклличног универзума не треба изједначити са једном сукцесијом нових *Биī бенīова*, у коме би нове хипотетичке експлозије имале неки претпостојећи простор. Штавише, као што је већ поменуто, пошто би се на крају сажимања нужно образовала црна рупа загњурена у претпостојећи простор, из ње, по самој дефиницији црне рупе, не би могло више ништа изаћи нити експлодирати ка споља.

Други део теорије колапса није применљив на исти начин на све облике материје и енергије. Гравитационо привлачење може успорити брзину ширења галаксија и свести је на нулу и у обрнутом смеру, али брзина радијације не може бити успорена или укинута. Одавде следи да би се у сваком циклусу проценат масе који постоји у облику честице стално умањивао, док би се константно увећавало ово преобраћање у радијациону енергију због еволуције звезда. Једна бесконачна серија циклуса која би се одвијала у прошлости била би, према томе, неспојива са актуелним стањем универзума и његовом антропијом и, некада у будућности, у једном коначном времену дошло би се до отвореног универзума. Аргументе овог типа развио је Толман још пре шездесет година.

Као и два предлога који су управо били испитани, тако за стварни универзум није прихватљива ни Хокингова теорија, зато што би се у његовом систему, без почетка и без краја, кружило само у „имагинарном времену“. Овако формално цикллично понављање могло би бити задовољавајуће само са чисто математичког гледишта, утолико што допушта да се постигну решења релативистичких једначина, али и сам Хокинг помиње да је универзум имао почетак у стварном времену и да се ниједан чисто математички формализам не може супротставити експерименталним подацима густине универзума и осталим параметрима који су очигледно у сукобу са хипотезом коначног колапса.

Присталице хипотезе бесконачних симултаних универзума полазе од теорије унификације четири природне силе, особито

у црној рупи је толико јака да се све путање, чак и светлосне, окончавају закључавањем у њој самој; отуда следи да се не може добити ниједна информација о ономе што се дешава у црној рупи. Из тог се разлога граница или површинско ограничење црне рупе назива и „хоризонт догађаја“.

од инфлационе хипотезе Гута (Guth) и Линдеа (Linde). У оквиру квантне физике говори се о „физичком вакуму“ који се описује као седиште „квантних флукуација“ које представљају непресушни извор за производњу и спонтано уништење честица сваке врсте, са масама и својствима променљивим на бесконачне начине. Током сваког одвијања *Би1 бен1а*, одређене квантне флукуације, које се разбијају у хаотичном супстрату физичког вакума, стварају „семења универзума“: тако имају извор бесконачни универзуми, од којих се сваки шири и развија на начин сасвим независан од осталих. Постоји мишљење да је могуће – бар на теоријском плану – да ако се користи довољно напредна технологија, „створити“ такве универзуме у лабораторији сабијајући једну масу, чак од неколико килограма, док се не би постигла густина почетног физичког вакума.

Очигледно је да је хипотеза бесконачних симултаних универзума, која се не може директно потврдити експерименталним огледима, нити индиректно мерењем ефеката који од ње зависе, осуђена да остане ван опсега који припада научној методологији. Чињеница да је она сагласна са математичким формализмом који се користи у унификацијским теоријама, и оне очекују експерименталну потврду, није довољан разлог да буде разматрана и расправљана као једна могућа експликативна теорија стварног света. Много више од ове хипотезе, штавише и без осврта на проблем, остају без одговора важнија питања: зашто би сваки од ових хипотетичких универзума морао стварно постојати? Зашто би физички вакум производио таква квантна својства? Зашто мора постојати једна бесконачна количина материјалних објеката за које не постоји неко оправдање у физичкој природи? Мора се напоменути да се на пољу природних наука увек захтева могућност, бар у принципу, експерименталне потврде која се врши неком врстом посматрања и мерења.

Хипотеза пројекта

Једина могућност, која је остала да се протумачи, како је универзум био у стању да угости разумски живот, је та која држи да су и вредности његових параметара изабране баш за ову сврху. Стога се овај садржај не може разматрати без осврта на појам финалитета. Ова идеја изражава да нешто, што није ни опажљиво ни мерљиво, не може бити предмет математичке једначине, нити сводљиво

на теорију четири основне силе природе. Пошто из ње није могуће извући предвиђања експериментално проверљива, финалитет је сасвим изгнан из поља физике; он се појављује на пољу метафизике, мада подаци који дају прилику за ову дискусију произилазе из проучавања материје на свим експерименталним нивоима. У основи се ради о наглашавању да физика, сама за себе, није у стању да опише сву познату стварност.

Џон Арчибалд Вилер (John Archibald Wheeler), један од признатијих физичара данас, излаже свој *Participatory Anthropic Principle* на следећи начин: најуниверзалнија и основна карактеристика материје је њена променљивост; материја се може манифестовати на многе и различите начине. Она подразумева прилагодљивост, то јесте, способност да буде модификована на многе начине. Али све то што може бити прилагођено, „мора“ бити „регулисано“ да би постојало пре на један начин него на други. Зато универзум мора бити регулисан од првог момента свог постојања. Између свих могућих регулација, овај захтев за универзумом прилагођеним за живот постулира најрестриктивније услове. Отуда следи да су, од првог трена, сви физички параметри морали бити „финалистички усклађени“ на начин који ће омогућити човеково постојање.

На питање: ко је аутор ове почетне регулације? Вилер одговара позивајући се на појам „квантног посматрача“. Овај, детерминишући таласну функцију⁴ која описује физички систем, чини „стварним“ једно од својих могућих стања. На овом месту Вилер се позива на један од најизненађујућијих типова цикличне каузалности: човек својим познањем универзума детерминише његово почетно стање на начин који ће довести до егзистенције људског живота, постајући тако одговоран за постојање самог универзума! Беспредметно је рећи да ниједна врста науке никада није прихватила такав тип расуђивања, иако оно налази неку упоришну тачку у експериментима квантне механике на „одгођеном избору“, који неки физичари описују терминима каузалитета са последицама на прошлост. Али и у овом контексту, једна таква каузалност не треба бити никада представљена као да је за детерминацију саме егзистенције одговоран посматрач.

⁴ У физици елементарних честица се не примењује класична механика, него један други тип механике, назван стога „квантна“ или „ондулаторна“. У ствари, физичко стање поједине честице треба се описати терминима вероватног решења, које се зове „таласна функција“ у фундаменталним једначинама таласне механике.

Вилер тврди да је један универзум „стваран“ само када има посматрача. Међутим, он не даје дефиницију речи „стваран“, нити разјашњава, што се тиче процеса посматрања, ко би био одговоран за њега и када би се оно одвијало. Изгледа сасвим произвољно рећи да „човек“ бива посматрач када, и у нашој научној епохи, огромна већина човечанства није у стању да схвати шта би требало посматрати у погледу универзума, нити која физичка својства истог би се морала „усагласити“ са веома удаљеном прошлосту која потиче од пре 15 милијарди година. Не би било логично ни порицати карактер „стварности“ свих стадијума еволуције који су претходили човеку, стадијума који представљају скоро целокупно космичко време. На крају, из ових разлога, или се све своди на неку врсту игре речи или се враћа на идеализам, по коме ствари постоје утолико уколико их ми опажамо. У том случају морали бисмо закључити да материјални свет постоји „сада“ по сили наше интенционалне активности, али не и да би он постојао у далекој прошлости, пре него што се умешао човек вршећи своју улогу посматрача.

Додајмо да Вилер не одговара на питање за које он сам признаје да је у центру проблема: зашто постоји нешто, а не ништа? Свакако да није квантни посматрач одговоран за чињеницу што постоји материја и што се померава свим законима физике, било класичним било квантним. На сличан начин се пита Стивен Хокинг откуда постоји у стварности универзум чији параметри задовољавају једначине које га описују као једино могућег. Сада смо на тачки где се морамо сукобити са кључним појмом: то што Вилер назива „променљивост“ није ништа друго доли метафизички појам „контингенције“, односно радикална неспособност сваке променљиве ствари да има у себи довољан разлог за своје постојање. Само једно нужно Биће, непроменљиво, нематеријално, неограничено у сваком погледу, може постојати само по себи и бити довољан разлог за постојање ненужне или „контингентне“ стварности.

Тако смо дошли до последње могуће интерпретације антропичког принципа: још од свог првог момента универзум је био уређен од свог Творца са циљем да се оствари на такав начин да би његова еволуција развила услове прилагођене за живот, и, на свом вишем нивоу, за разум и свест. Постоји стога довољан разлог „зашто постоји нешто, а не ништа“. Творац је, на крају, онај који је желео да у материјалном свету постоје разумска бића. Заиста је изненађујуће открити да физичке науке доводе до таквог закључка.

Стварање и финалитет

Ко год поступа на разуман начин то чини из намере што зна и жели; у основи ове намере биће одређена средства која се користе за њено остварење. Творац, бесконачно моћан и кадар да дâ постојање универзуму, у једном драстичном преласку из небића у биће, мора познавати све могућности бесконачних могућих светова да би могао између њих изабрати онај који је прикладан за једну предодређену сврху. Стварање о коме говоримо је један слободан Божији избор и не треба га бркати са хипотезом „еманације“ која се дугује некој врсти развоја унутар божанског бића, нити са неким „дијалектичким“ процесом Творца који, на крају, не би у суштини био различит од своје творевине. Творац, постојећи нужно и суштински неизмењен и непроменљив, даје постојање једној стварности другачијој и по реду инфериорној.

У избору између могућих светова само један неограничен разум може схватити све могуће последице, где би свака, па и најмања, промена физичких параметара водила историји без краја сваке поједине честице и свих њихових комбинација. Истовремено, једна слободна воља треба изабрати једну од могућих комбинација својстава и закона физичких деловања да би се са сигурношћу остварио жељени и предвиђени циљ, а њен резултат је материја способна за то још од првог тренутка стварања. Творац нема потребе да интервенише за поправку евентуалних недостатака у развоју своје изворне творевине, нити би за њега, који сваког трена одржава све у постојању, могло бити изненађења од неочекиваних догађаја. Ако тако не би било, свака ствар би, као што на почетку није могла сама започети да постоји, ишчезла у истом трену када би била препуштена својој контингенцији.

Пејџлс (Pagels) примећује како неким атеистичким научницима, антропички принцип представља гледиште превише блиско Богу Творцу до кога би се они усудили ићи, али истиче како, због разлога његове логичке непотпуности, он није задовољавајући ни као научни одговор ни као философски одговор. Он додаје да би се могао још експлицитније и уверљивије прихватити „теистички антропички принцип“: универзум изгледа створен по мери човека зато што је уствари направљен „за“ човека. Наука као таква не може нам дати експериментални доказ постојања Бога Творца, али нам пружа активне елементе за развијање једног метафизичког разматрања које указује на њега. Творац тако постаје не један апстрактни појам космичког тоталитета, нити персонификација „Природе“

у митолошком смислу, нити чак Бог за кога би стварање била пука вежба моћи без икакве везе са бићима које је он исти створио. Напротив, ми долазимо до једног личног Бога, разумног и слободног, чији је стваралачки чин, у крајњој мери, чин неког ко жели и љуби добро. Добра воља и љубав, који су свакако далеко од присиле на стваралачку активност, довољан су разлог уколико доброта по својој природи тежи да буде подељена.

Само имајући у виду ову тачку гледања, могуће је уз то оправдати постојање једног универзума у коме будућа еволуција неће нужно водити уништењу свих услова и структура неопходних за живот. Ако желимо да се универзум не своди на неку „грубу шалу“ треба наћи начин да се покаже да се постојање човека, представљано као оправдање космоса, не своди на једну маленкост лишеног смисла. У личном односу човека са Богом целокупна творевина бива препозната у свом Творцу. Човек је, наиме, као биће разумно и слободно, „слика и прилика“ Творца, способан да препознаје и узвраћа захвалност за примљену егзистенцију и за све нивое стварности који је чине могућом. У овом препознавању налазимо нешто заиста ново у односу на ванредни квалитет у једноставној лепоти ватромета који пружају звезде и галаксије које имају задатак да припреме средину за долазак човека.

Ма колико се овога држало, људско постојање би на крају изгледало лишено вредности ако би се радило о нечем пролазном, предодређеном за уништење. Потпун одговор на питање да ли има смисла сматрати да у човеку постоји само нов тип активности, није сводљив на четири силе које карактеришу материју. Ова активност, која се манифестује у познању, апстрактном мишљењу, слободној вољи, може се адекватно протумачити само прихватајући да она потиче од једне нематеријалне стварности, која је, међутим, интимно повезана са материјалном структуром на коју се ослања приликом деловања. Али, све то што је нематеријално може, бар у принципу, наставити да постоји чак и ако материја пропадне.

Физика и метафизика не могу нас одвести још напред. Међутим, остаје отворен један пут за спасење космоса од апсурдне судбине да нема сврхе: постојање материјалног универзума омогућила је ова нова нематеријална стварност која, изнад сваке замисливости, не ослањајући се на просторно-временске структуре материје, може живети после њеног уништења током веома дугих раздобља космичке еволуције.

Међутим, постоји потпун одговор који нас води још више напред. Људска природа није адекватно представљена нити сасвим

спашена од уништења ако се спасење тиче само њене нематеријалне компоненте, која није подложна процесима физичког кварења и стога је у стању да постоји и ван просторно-временских граница, у којима је дејство сведено на оно што је материјално. Наиме, у људску природу на суштински начин спада и тело, и његово будуће распадање делује неспојиво са једним истинским преживљавањем човека. Не познају се физички закони који предвиђају који услови потребни за живот на земљи могу бити одржани бесконачно дуго, нити је са оваквим законима могуће одржати у животу појединачне индивидуе после смрти и пропасти тела. Сама философија изгледа да није у стању да нам да одговор у материји. Само теологија, која се заснива на познавању откривених истина, даје нам задовољавајући одговор: Творчев план предвиђа „поновно рођење“ сваког човека после смрти. Нов начин постојања, који се тиче и тела, поставиће људску природу изнад граница простора и времена. Зато ће и материја бити спашена од уништења, не само спашена, већ се у хришћанској визији спасења, она показује чудесно поштованом у тачки коју је достигла у Христовој личности, у срцу самог Бога. Тако целокупна творевина бива избављена од испразности, како нам се то открива у речима Светог Јована (Јн. 1, 3.10) и Светог Павла (Кол. 1, 16): „Све ствари су створене њиме, оне на небу и оне на земљи, оне видљиве и оне невидљиве. [...] Све ствари су створене њиме и с обзиром на њега.“

*Превод са италијанског:
Зоран Ђуровић*

Библиографија

Barrow, J., Tipler, F. (1986), *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford: Clarendon Press.

Carr, B. J., Rees, M. J. (1979), „The Anthropic Principle and the Structure of the Physical World“, *Nature*, vol. 278, стр. 605–612.

Coyne, G. V., Masani, A. (1989), „Il principio antropico nella scienza cosmologica“, *Civiltà Cattolica* (1989) III, стр. 16–27.

Einstein, A. (1979), „A Selection of Quotes In a Commemorative Article by Kenneth Brecher On the Centennial of Einstein's Birth“, *Nature*, 15. март 1979.

Hawking, S. (1984), „The Edge of Spacetime“, *American Scientist* 72, стр. 355–359.

Heller, M. (1996), *The New Physics and the New Theology*, Città del Vaticano: Specola Vaticana.

Muratore, S. (1994), „‘Dio’ nelle nuove cosmologie“, *Civiltà Cattolica* (1994) I, стр. 553–566.

Muratore, S. (2001), „La ‘probabilità emergente’ e il principio antropico cosmologico“, *Civiltà Cattolica* (2001) III, стр. 518–524.

Rees, M. J. (1987), „The Anthropic Universe“, *New Scientist* 115, стр. 44–47.

Russell, R. J., Stoeger, W R., Coyne, G. V. (yp.) (1995), *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*, Città del Vaticano: Specola Vaticana.

Russell, R. J., Murphy, N., Isham, C. J. (yp.) (1996), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, Città del Vaticano: Specola Vaticana.

Russell, R. I., Murphy, N., Peacocke, A. R. (yp.) (1995), *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Città del Vaticano: Specola Vaticana.

Trimble, V. (1977), „Cosmology: Man's place in the Universe“, *American Scientist*, vol. 65, стр. 76–86.

Wheeler, J. A. (1974), „The Universe as Home for Man“, *American Scientist*, Vol. 62, No. 6, стр. 683–691.

Примљено: 5. 4. 2013.
Одобрено: 12. 4. 2013.

THE ANTHROPIC PRINCIPLE

Emmanuel M. Carreira, S. I.

John Carroll University, Cleveland, Ohio, USA

Summary: In this article, the author examines the theories of the origin of the intelligent life on Earth. Given that the universe has features that make it possible, one wonders whether this is due to chance or to a specific project. Demonstrated the improbability of the first hypothesis, it is proposed as most likely the second one, that is, from the beginning all the physical parameters of the universe have been adjusted in view of life at the level of intelligence and consciousness. This leads to the concept of a creator God and man in the presence of an immaterial reality that can continue to exist even if the matter falls.

Key words: Origin of life, Universe, Anthropic Principle, Creation, Quantum Cosmology.

IL PRINCIPIO ANTROPICO

Emmanuel M. Carreira, S. I.

Università John Carroll di Cleveland (Ohio – USA)

Sommario: L'articolo esamina le teorie sull'origine della vita intelligente sulla Terra. Posto che l'universo ha caratteristiche che la rendono possibile, ci si chiede se ciò sia dovuto al caso o a un progetto preciso. Dimostrata l'improbabilità della prima ipotesi, si propone come più probabile la seconda, che cioè fin dall'inizio tutti i parametri fisici dell'universo siano stati regolati in vista della vita a livello di intelligenza e di coscienza. Questo conduce al concetto di un Dio creatore e alla presenza nell'uomo di una realtà immateriale che può continuare a esistere anche se la materia decade.

Le parole chiave: Origine della vita, universo, il principio antropico, creazione, la cosmologia quantistica.

ПРАВОСЛАВНО СХВАТАЊЕ ПАПСКОГ ПРИМАТА

Одбрана докторске дисертације
јереја Бобана Димитријевића

Ивица Живковић

*Српска православна богословија
Св. Кирила и Методија, Ниш
(ivica.zzivkovic@gmail.com)*

Одбрана докторске дисертације јереја Бобана Димитријевића из Ниша на Православном богословском факултету „Свети Василије Острошки“ у Фочи, 20. фебруара 2013. године, превазишла је размере уобичајене свечане процедуре и прерасла у праву малу богословску гозбу, достојну посебног приказа. Опширан и вишестрано садржајан дијалог између чланова комисије и кандидата кретао се од местимичног сучељавања више различитих мишљења до момената достизања методолошке богословске синтезе која по једном свагда актуелном и осетљивом питању може да значи истински, непатворени допринос теолошкој науци. Тема „Учење о папском примату у историји Цркве и могућности његовог поимања данас“ договорена је и предложена, а у првој фази израде и концептуално развијена под менторским упутствима проф. др Радомира Поповића. У даљој процедури дошло

је до именовања других чланова комисије за оцену ове дисертације, а улогу ментора прихватио је проф. др Предраг Пузовић. Показало се да је ова измена допринела значају одбране овог рада, јер је отворила простор за сагледавање методолошког поступка његове израде и постигнутих резултата из више различитих конструктивних углова.

Научно подручје у којем се Бобан Димитријевић у досадашњем току своје научне каријере опробао било је богословско у ужем, строгом значењу овог појма. Тема, наиме, припада области историје догмата, коју је кандидат изучавао на последипломским студијама у Београду, где је, под менторским руководством блаженопочившег проф. др Радована Биговића, бранио и своју магистарску тезу. Његов богословски развој обележен је значајним консултацијама са преосвећеном господом епископима Игњатијем Браничевским и Давидом Крушевачким. Објашњавајући у експозеу шта му је закупило пажњу по питању учења о папском примату, јереј Димитријевић је представио и образложио свој интерес за могућности другачијег приступа, надахнутог актуелним подстицајима на нова сагледавања ове теме у римокатоличком и православном свету. Реч је о радикалним новинама у односу на богословље некадашњег папског апсолутизма,

које могу да значе обнову древног хришћанског приступа тајни Цркве. Дајући важан коментар о доступности извора, кандидат је изнео став да је тешко на основу историјских примера, које год сматрали релевантним, извести закључке који би били општеприхватљиви. Допустивост и евентуалну неопходност службе Првога у Цркви могуће је констатовати једино под условом ваљаног богословског утемељења. У томе се и састоји допринос овог рада у садашњем тренутку, када се дијалог између православних и римокатолика налази у извесном застоју.

Према првој примедби проф. др Мирка Сајловића, тема једне докторске дисертације обично се поставља тако да се односи на један одређени историјски период или један аспект проблема. Овако дефинисана, она обухвата све аспекте. Самим тим, кандидат овде више пружа историјски пресек него што исцрпљује саму тематику. Притом је занемарен утицај Августиновог богословља на развој папског примата, у којем се, по мишљењу Сајловића, састоји темељ црквено-политичке теорије Рима. Он је инсистирао да се у Августиновом учењу садржи богословска апологија папе, црквена и политичка. Августин је писао о обнови Рима као Цркве Божје, што је примена богословског приступа. Црквено-политички аргумент те примене није споредни, већ главни моменат. Августин

је у своје време изградио управо богословску апологију политичке власти Римског епископа. По речима Димитријевића, тачно је да Августинова црквено-политичка теорија има значајан утицај на развој папског примата, али је овде ипак реч само о једном у низу историјских чинилаца. Ако учење о папском примату размотримо у строго богословском значењу, видећемо да је оно било утемељено претежно на два постулата. Један од њих је одређени однос христологије и пнеуматологије у његовим еклисиолошким импликацијама које су евидентне када је реч о схватању службе Римског епископа на Западу. Други се тиче примене Августиновог тријадолошког приступа на исти предмет. Бобан Димитријевић је поменуо и трећи могући разлог римокатоличког схватања папског примата: његову повезаност са учењем о тварној благодати и неприхватањем предања о нетварним божанским енергијама.

Други аспект на који је указао проф. Сајловић јесте политичка ангажованост папе. Она се не може, како тврди Сајловић, одвојити од богословске интерпретације. У званичној титули папе стоји да је он суверен државе. Идеја о папи као државнику у овом раду непотребно је изостављена. Ако је суштина дијалога у томе да се изврши еклисиолошка корекција на обе стране, колико кандидат види политичко ангажовање папе као

препреку за постизање јединства Цркве? Папа има мноштво улога. Колико је за православне прихватљиво да он буде и остане политички суверен? Према Димитријевићој аргументацији, суштина папског самосагледавања састоји се у томе што је он наводно једини Петров наследник. У томе се огледа дихотомија јурисдикције и светотајинске власти, што значи да се служба папе посматра као посебна у односу на службе осталих епископа. При разматрању политичког ангажовања папе најпре треба тражити богословску сагласност; остало ће ићи лакше. Основа проблема је у тзв. „петровској мистици“. Одатле произилази право на политичку власт. Ово схватање било је очигледно већ у учењу папе Лава Великог и оно још у његово време постаје обележје самосвести римских епископа кроз векове. Према Лаву Великому, Апостол Петар је примио врховну, монархијску власт од самога Господа. У том смислу Петар је Христов викар, а Римски епископ је Петров викар и наследник. Према римском праву (којем је приписиван још и божански значај), он ужива све повластице примерене једном баштинику. Јурисдикцијска власт Рима у Васељенској Цркви не оправдава се никаквим историјско-политичким разлозима (ни тиме што је он епископ престонице, ни што је Апостол Петар у тој престоници столовао и мученички пострадао,

ни што се Римска црква истицала у делима љубави, ни због тога што је тако било уређено саборским законодавством), већ тиме што је Римски епископ схваћен као онај који наслеђује сва права и јуридичку власт коју је Апостол Петар наводно добио од самога Господа Исуса Христа.

Још једна примедба проф. Сајловића односила се на приказ докумената Мешовите комисије за богословски дијалог Римо-католичке и Православне Цркве, који је у овој дисертацији, по његовом мишљењу, требало да буде другачије остварен. Начини решавања појединих питања могли су бити детаљније обрађени, тако да се могу видети и критике и ставови са обе стране. На питање проф. Сајловића шта је заправо критиковао Митрополит Иларион Алфејев на тему саборности Цркве поводом закључака Мешовите комисије у Равени, Димитријевић је одговорио да се ту ради више о црквено-политичком значају односа између Москве и Васељенске Патријаршије. У сваком случају, та критика не садржи ништа ново. Она садржи један прагматични духовни увид у постојећу ситуацију, примерен позицији високог званичника Цркве на којој се Алфејев налази. Циљ овог рада није био у томе да се детаљно изнесу и образложе резултати рада ове комисије, већ да се кроз њене текстове покаже да богословска усаглашеност до

које се у поменутом дијалогу већ дошло може да води ка једном схватању примата у Цркви које ће бити прихватљиво за све.

Према завршном запажању проф. Сајловића, закључци ове дисертације постављени су заокружено, али процес преиспитивања још траје. Будући да је за његово окончање потребно време, оваква решења неће бити од користи. Кандидат Димитријевић је истакао да ови закључци вреде у случају прихватања већ постигнуте сагласности. Евентуални наставак дијалога, а на реду је управо дефиниција схватања папског примата на васељенском нивоу, морао би да значи примену већ усаглашених тријадолошких, христолошко-пневматолошких и евхаристијско-еклисиолошких принципа. То би водило у правцу одређивања примата као неопходног, али уједно и компатибилног и међусобно условљеног са институцијом сабора, у контексту канонског предања Цркве јасно израженог у 34. Апостолском правилу – да многи не чине ништа без првога, али ни да први не чини ништа без многих. То међутим не одговара римокатоличком схватању примата, које издваја, мистификује и на ниво божанске одлуке поставља место и улогу Римског епископа као јединог Петровог наследника.

Председник комисије, проф. др Александар Стаматовић, нагласио је да он као класични истори-

чар очекује много више практикума у једној оваквој дисертацији. Са његовог становишта, ово је „црквено-идентитетско питање“, јер је папски примат – борба за коначну власт у хришћанству. Проф. Стаматовић изразио је очекивање да кандидат води више рачуна о географском поднебљу у којем пише, а то је простор на којем се догађало унијаћење: један конкретни метод борбе за папски примат. Председник комисије изјаснио се као велики противник хришћанског екуменизма и уопште преговора са римокатолицима. Улазак у преговоре за нас православне, по његовим речима, значи капитулацију и намицање себи омче око врата. Одговарајући на то, Бобан Димитријевић је истакао да би расправа о унијаћењу одвела причу у другом правцу. Овде се нуди критички осврт са богословске стране. Треба бити свестан тих опасности и не заборављати на њих, а ово је труд да се та свест очува на богословски начин. Римокатолици су се званично одрекли метода унијаћења, али одговарајући документи Мешовите комисије нису обавезујући ни за кога. Проф. Стаматовић је инсистирао на неодвојивости питања реалности историје, да се богословље не може истицати као да нема везе са том реалношћу, док је Димитријевић указивао на потребу да се проблем примата анализира подробније, али не више као црквено-политичко питање, руковођено мотивима властољубља и

апологије моћи, односно њиховог оспоравања. Детаљна богословска разрада овог питања помогла би да се превазиђу замке ароганције, неприхватања и непознавања наслеђа другога, које је често повезано и са недостатком аутентичног познавања себе и властитог предања. У том смислу овај рад трага за афирмативним и отвореним приступом питању примата, без одлажења у другу крајност која би значила релативизовање важности догматског предања Цркве.

Проф. др Предраг Пузовић сложио се са другим члановима комисије да нека питања заслужују бољу анализу. Међутим, како је он рекао, историјски простор садржи хиљаде питања. Са друге стране, овај рад је изузетно користан. Сада на једном месту постоји изложено све што је важно по питању учења о папском примату. Опет, ово излагање могло је бити критичким апаратом боље покривено. Пример за то је неосвртање на вредне извештаје српских посматрача са Другог ватиканског сабора. Кандидат Димитријевић је истакао да су извештаји о учешћу српских посматрача на Другом ватиканском сабору свакако доступни, међутим да су за ову тему далеко значајнији били богословски увиди које је у својим критичким коментарима на Догматску конституцију о Цркви Другог ватиканског сабора у оно време изнео Димитрије Димитријевић.

Проф. Пузовић поставио је питање како је Источна Црква у периоду васељенских сабора реаговала на растуће претензије папске власти. Кандидат Димитријевић је казао да одговоре на то питање треба тражити у постојећим историјско-политичким околностима и еклисиолошкој свести каква је била утврђена на Истоку. Наиме, подржављење византијске црквене свести довело је на Истоку до тога да се питање папског примата није доживљавало у његовим еклисиолошким оквирима већ више као државно-политичко питање и као проблем властољубља. Једноставно, Исток није могао да прихвати западну теорију о „два мача“, јер је та теорија подразумевала узвишеност духовне (папске) власти над световном (царском). Власт папе која је, као власт Петровог наследника, претендовала на божанско порекло, уједно је и власт која даје легитимитет и самој световној, у овом случају византијској власти. Неприхватање једне овакве теорије на Истоку било је условљено већ развијеним концептом хришћанске империје – миропомазаног хришћанског владара који је своју власт усклађивао са духовном влашћу на основу теорије „византијског сагласја“. Исток је често, одбацујући теократске претензије папства, одбацивао и његово неоспорно првенство части. Ауторитет духовне власти папе на Истоку никада није јуридички

прихваћен, већ само високо поштован уз ограничавање принципом саборског консензуса читаве Цркве. То се може тврдити упркос многим и увек неодређеним компромисима Истока са Римом, који су се изражавали у потписивању папских формулација и на извештајан начин подгревали мистику „петровске“ власти.

На питање шта се у Православној Цркви дешавало са идејом васељенског примата у другом миленијуму хришћанства, каква је била позиција Цариградске Патријаршије и има ли ту паралела са папским приматом, Бобан Димитријевић је рекао да искушење увек постоји. Међутим, Васељенски Патријарх увек је доносио одлуке које су биле ствар консензуса. Ако је и било схватања која су се приближавала папском поимању примата, то у Православној Цркви никада није било дефинисано саборски.

Проф. Пузовић је показао интересовање и за став кандидата Димитријевића о савременом тренутку дијалога. Да ли је Православна Црква у својим реакцијама на Равену 2007. јединствена, или постоје дисонантни тонови? По речима Димитријевића, ставови православних представника нису јединствени. До разилажења долази пре свега између Цариграда и Москве, која је према православном доприносу наступила сувише критички. Проблем је настао услед уплитања других нерешених

ствари између две данас најмоћније православне патријаршије.

Према завршном коментару Мирка Сајловића, научни допринос Димитријевићеве дисертације не треба сматрати ангажованим екуменизмом. Овај рад је потпуно на православном становишту. Само питање екуменизма је растегљиво, а народ на овим просторима и другде оптерећен је историјом, страдањем. Закључци које нуди кандидат можда су сувише афирмативни, и то у смислу давања готовог решења. Димитријевић је на крају закључио да резултати његовог истраживања нуде приступ који се може препоручити како православној тако и римокатоличкој црквеној јавности. Ипак, свима је јасно да до великих промена неће доћи нагло. Наш оптимизам треба да буде умерен и да узме у обзир чињеницу да је последњих неколико година дошло до застоја у дијалогу. Разлог томе Димитријевић види у резервисаности и недовољној спремности римокатоличке стране да се примат у Цркви на васељенском нивоу дефинише као нешто што је суштински, а не само на речима, сагласно са институцијом сабора. Зато се допринос овог рада огледа у томе што се у њему позиције, границе и оквири православног схватања примата јасно одређују и нуде као једно конструктивно и отворено сведочење у циљу поновног успостављања јединства трагично подељеног хришћанства у свету. □

ИКОНОПИСАЦ НА ПУТУ: ИКОНЕ МИЈАЛКА ЂУНИСИЈЕВИЋА

Поводом отварања изложбе
икона Мијалка Ђунисијевића
Светлост од светлости,
Центар за културу Ваљево,
Ваљево, 12. април 2013.

Јадранка Ахлгрен
Studio II, Нови Београд
(jadrankaahlgren@yahoo.com)

Мијалко Ђунисијевић, рођен у Чачку 1976, дипломирао је иконопис на Академији Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију у Београду 2011, у класи професора Тодора Митровића са веома интересантним темом: *Боја као формално изражајно средство у савременом иконопису*.¹ Његов почетни рад одликовале су минималистичке, елегантне и благо стилизоване композиције са издуженим, продуховљеним фигурама и специфичним колоритом светле геме у ком су доминирале боје поларизоване светлости: пинк, светло плаво, светло зелено, жуто, сиво, зелено и љубичасто, са пуно прелива, сучељавања комплементарних парова боја и модерних

захвата, као рецимо кад се злато широком четком гестуалним неуредним потезима набацује у виду позлате на позадину, али не у целости већ само делимично. Овај аутор створио је тако сопствени иконописачки стил, лако препознатљив, који је одмах био примећен. Заједно са Тодором Митровићем и Николом Сарићем, он 2009. излаже у галерији *Ошклон* у Београду на веома запаженој изложби икона *Свети који се не да замислити*, на којој су били престављени млађи аутори жељни промена и модернизације у иконопису, а о којој је објављен приказ на Трећем програму Радио Београда² – са интенцијом да се радови са ове изложбе представе као *нова српска икона*. Ако узмемо да је том изложбом заиста било презентовано нешто што се могло назвати *нова српска икона*, данас, пет година касније, са жаљењем можемо констатovati да се број следбеника овог новог стила смањio, а не повећао, чиме нам се рад Мијалка Ђунисијевића, који је остао веран својим почетним идеалима, чини још значајнијим. Једини разлог за неширење идеја *нове српске иконе* изгледа да је конзерватизам средине, с обзиром на то да су се сва три ова млада уметни-

¹ Ова изузетна студија, оцењена са 10, може се прочитати на: www.scribd.com/doc/53080219/Mijalko-Djunisijevic.

² Јадранка Бунушевац /Ахлгрен/, *Нова српска икона, Хроника, III програм Радио Београда*, РТС, мај 2009, види: <http://www.scribd.com/doc/75774230/New-Serbian-Icon-Painting>.

ка у међувремену етаблирала као врло надарени и квалитетни уметници-иконописци.

У даљем раду Мијалко пролази кроз више фаза и циклуса, при чему наставља да експериментише са бојом, у хармонијски и валерски уједначеним светлим тоновима сиве, зелене и плаве, смирено хладним, или топлим, екстатичким тоновима оранж и жуте, до потпуно тамних тонова тамноплаве и тамнољубичасте, по којима игра једино *assist*, таворска светлост,³ такозвана „оживка“, златни или бели одсјај на врховима набора одеће или истакнутим деловима лица, а што ове иконе чини мистичним. Као што мења колорит, он у циклусима мења и композицију, од сведене до сценографски компликованије, а испричана прича се усложњава и добија на тежини.

На радовима са последњих изложби уочавамо нове промене и експерименте, као делимични прелазак на *класично-византијски стил* и повратак основних боја интензивне хроне: црвено, жуто, зелено, плаво, чија статика сад отежава слику али у хармоничним и елегантним односима. Са икона, међутим, још увек избија колоризам претходних фаза. Позадина је сада тамно плава, са валерски изведеним орнамен-



Три Јерарха, 50х70, даска, акрил, 2008.

талним записом у њој у виду заталасаних просторних форми и волумена апстрактне природе, који наговештају напуштање реалног света и прелазак у више сфере, а тиме и динамизују слику. Као позадина се често јавља и један уједначен плави тон, мирна али вибрантна средње плава, коју Мијалко годинама већ тражи по сопственој рецептури а која се састоји од ултрамарина, кобалт плаве, беле и љубичасте, подсликано са пинк... Композиције су усложнене, али сцене остају минималистички сведене, што у вери повезујемо са потребом за аскезом и скромношћу. На лицима и деловима тела светих, употребљава се и даље јак, жуто-пик контраст, уместо

³ Таворска светлост, у православној теологији, јесте светло које се појавило на планини Тавор приликом Христовог преображења. Преносно – светлост Господња.

умеренијег оранж-маслинастог,⁴ како је то случај на класичној византијској икони, чиме им аутор даје горући, катарзички сјај и изглед, настао очигледно из жеље за истицањем наше унутрашње, индивидуалне одговорности према моралу и вери, а не из естетских разлога, чиме нас иконописац упућује на пут подвизавања. Ореоли светих су различитих боја, нису златни, аутор их види на другачији начин од начина догме, он у њима види боје, а у бојама се по њему очигледно такође крије сјај, тајна оностране светлости и светлости као мистерије уопште, повезане са оностраним сферама живота после васкрсења, живота у Христу. Неки од тих ореола су обрубљени линијама других боја, удвојени, звездасти или представљени на неки други начин, што све има своју симболику, говори, делује, и обогаћује значење појединих икона, поготово њеним познаваоцима.

Ради се о аутору са великим бројем реализованих радова – преко двеста, двадесетак изложби и више осликаних капела и цркава, чији рад није овештао и укалупљен, већ жив и флуидан, пун духа и инспирације, што је бар, колико је ауторки овог текста познато, јединствен пример у Србији, нека врста обнове сред-



Распеће, 50x50, даска, темпера, 2009.

њовековној иконописи, горућег, пуног вере, као у доба кад су иконописци били монаси којима је иконописање било животни одабир, опредељење и пут подвига, непрекидно стремљење ка вери и духовна борба за њу, што је заиста на почетку 21. века мало ко очекивао да ће се обновити у Србији, и то још тако брзо, само десетак година после отварања прве иконописачке Академије при СПЦ.

Мијалко Ђунисијевић на путу

Да је Мијалко на путу развоја као иконописац, говори нам и избор теолошких тема са његових последњих изложби: *Исус Христос Сведржишелъ, Преображење Исуса Христа, Благовести, Усијење Богородице*, или, из Старог Завета: *Жртва Аврамова, Свети Тројица (Госпољубље Аврамово)* и слично,

⁴ Оранж, боја лица, а маслинасто као позадински тон, тама или *пройлазма* – како је иконописци зову.

али и појава патрона заштитника Св. Василија Острошког, који се јавља на више радова.

Лица су још увек издужена, што симболише духовно стремљење, али сад неулепшана, народна, робусна, јаког носа и доње вилице, што говори о муци вере и потреби за јачим захватом у њу, а симболично, проласку кроз муке искушења... Зуби као да су стиснути у болу и жељи за борбом. Поглед је сакривен и мрк. Бивше танке, дугачке фигуре сад су замењене стаменим фигурама мушкараца и жена зрелог доба али елегантних и лаквих покрета и поза, јер вера ослобађа и доноси племенитост... Идеализам је напуштен, кренуло се у борбу за веру...

Аутор форсира и неке њему ближе интерпретације, као кад на икони *Благовести* исписује Богородичине речи: „Ево слушкиње Божије“, желећи тиме да нагласи њену али и своју приврженост вери, јер, као што чин Благовести носи у себи једну тајну, *тајну безгрешној зачећа*, за учествовање у којој је Богородица, мада изабрана, требало да дâ и лични приста-нак, тако и иконописац носи у себи *тајну рођења иконе*, и понизно нуди да је уз помоћ божанске силе и мистерије изнесе на свет.

Пред нама су симболичне и компликоване композиције које је аутор очигледно дуго смишљао у жељи да уз помоћ њих потпуније изрази своју веру и своја открића у њој, открића на сопственом



Исус Христос Сведржитељ,
20x35, даска, акрил, 2010.

духовном путу кроз који овај аутор очигледно пролази. Појављују се и асамблажи састављени од једне велике и више мањих икона, или од великог броја икона малог и средњег формата, са разним предметима у склопу њих, у виду картонских кутија и *реди-меида* /ready-made/,⁵ супрематистичких крстова обојених разним бојама⁶ и слично. На неким од објеката исписан је и текст, као натпис *Бої*, рецимо, на једној картонској кутији – објекту, док међутим мало

⁵ *Pegu-meug* /Ready-made/ су објекти који се добијају интервенцијом уметника на већ готовим употребним производима. Може се састојати од једног или више повезаних различитих објеката – асамблажи.

⁶ По Казимиру Маљевићу, руском сликару, творцу *супрематизма*.



Богородица, 30x45,
дрво, темпера, злато, 2011.



Објекат 20x30,
картон, акрил, 2012.

ко зна да би то могла бити и скраћена верзија *исихастичке*⁷ *Исусове молићве*, која се после дужег упражњавања може примењивати и непрестаним понављањем једне једине речи, имена Господњег, или само концентрацијом на њега и дисањем у специјалном ритму.

Тај натпис у ствари говори да је Господ у нама и са нама, а тиме и свугде, у свим стварима који-

⁷ Покрет *исихазам*, молитвена традиција у православљу из ране Византије, као покрет јасно дефинисана од стране Григорија Паламе у 14. веку на даље. Упражњава се кроз непрекидно понављање једноставне *Исусове молићве*. Извор: Схигуман Харитон Валаамски, „Исусова молитва“, у *Умно делање. О молићви Исусовој*, <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/DuhovnoUzdizanje/UmnoDelanje/UmnoDelanje10.htm>.

ма се служимо, само ако ми на то обратимо довољно пажње... Овом интервенцијом аутор уједно вероватно достиже и врхунац онога што СПЦ данас у иконопису дозвољава, а од *модерне уметности*, што је разумљиво с обзиром да Србија још увек није имала ни свог аутентичног Марсела Дишана,⁸ уметника који је радио сличне објекте у склопу *модерне*, на почетку двадесетог века и тиме прославио Француску, код ког иначе такође наилазимо на мистичне, веома продуховљене асамблаже, које не можемо рационално протумачити а који у нама изазивају велику емотивну реакцију.

⁸ Marcel Duchamp (1887–1968), француски сликар који је у уметности користио већ постојеће ствари.

Уметност широм света, у својим истраживањима хрбро иде даље. Да ли ће то бити случај и са иконописом у Србији у 21. веку, и на какав ће то одјек наићи у СПЦ, то ћемо тек видети! Покушаји Мијалка Ђунисијевића са *реди-меидом* и увођењем асамблажа у иконопис, у сваком случају су пионирски, поготово јер нису извештачени, већ осећамо да су искрени и прави. Овај иконописац је очигледно у потрази за Богом, његовом суштином и благом речју, за оним духовним и смисленим што нам је свима потребно и у 21.

веку, као храна и вода... за надом, утехом и надахнућем...

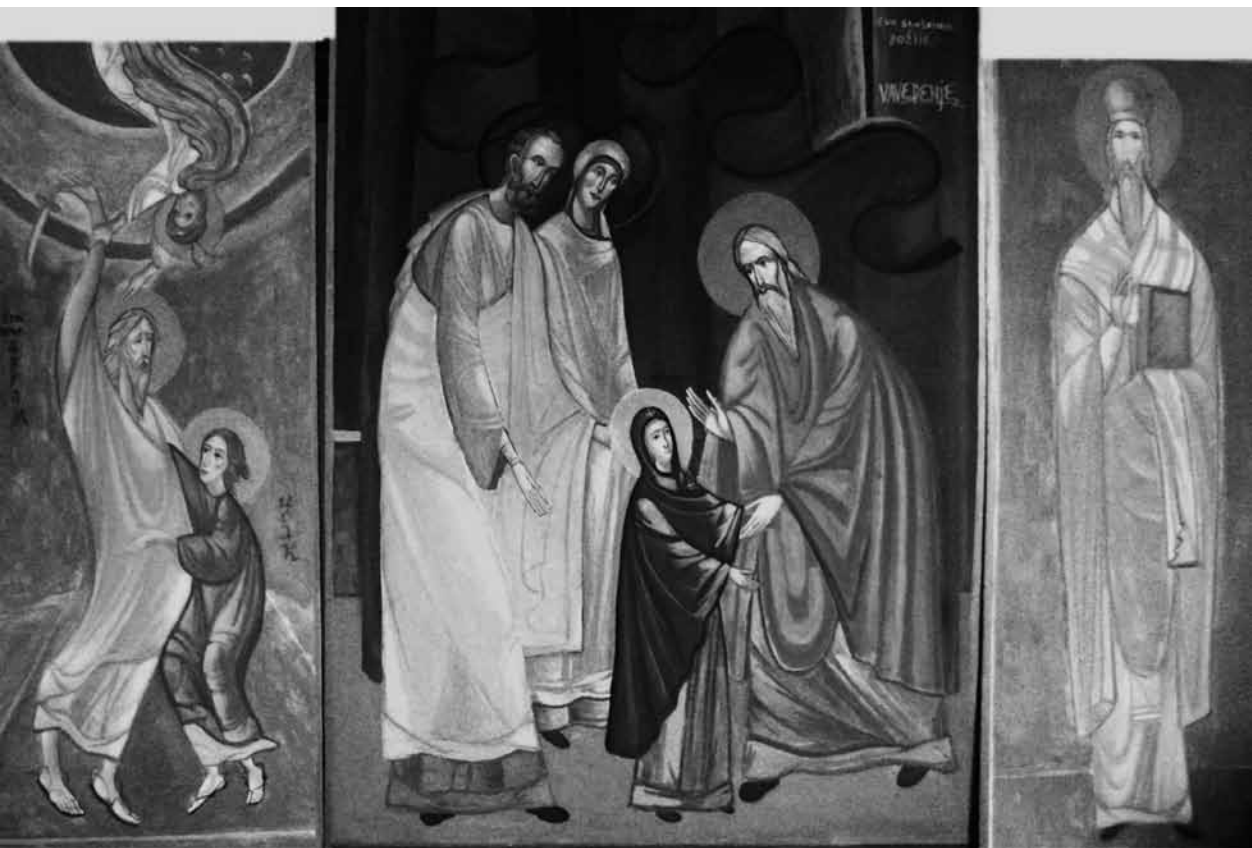
Како сам уметник каже, он тек прониче у икону, тек је открива, али како напредује на том духовном путу, она му се и сама отвара и открива своје тајне... Он тек почиње да од ње учи...

На већину циклуса и фаза, кроз које је овај аутор до сад прошао, он се вероватно више неће враћати, а најбољи радови из тих фаза представљају права мала ремек дела, урађена прецизно, минuciозно и духовно веома посвеће-



Васкрсење Господа Исуса Христа, 50x80, даска, темпера, 2012.

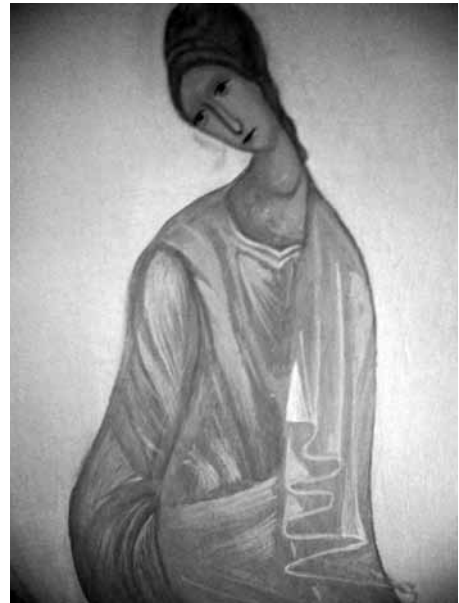
но. Човеку заиста буде жао што их не поседује, што су отишла неком другом. Истовремено, жао нам је и што у неким од својих циклуса Мијалко није урадио више радова и боравио дуже време, али овог аутора пут је непрекидно водио даље. Од Чачка до Београда и назад, па до Студенице и манастира Св. Василија Острошког или Пивског манастира, где је радио као испомоћ на осликавању фресака, па поново до Београда, где овај уметник сада покушава да се етаблира. Све то утицало је на његов рад.



Триптих: Жртва Аврамова, Увођење Богородице у Храм, Св. Василије Острошки, даска, акрил, 140x80, 2013.

Рад овог аутора говори против свега овешталог у иконопису и аутентичност је његов главни квалитет. По мишљењу ауторке овог текста, такав би требало да буде рад сваког иконописца, насупрот увреженом, конзервативном ставу у СПЦ, где се нови начини осликавања икона и фресака не разматрају, већ стари прихватају здраво за готово, у ком индивидуалност иконописа није пожељна, чак и смета, а што се правда поштовањем канона Цркве! Канон теологе међутим не би требало да спутава, већ да

инспирише! Могућности личног израза у оквиру канона Цркве су огромне, што видимо и из теолошке литературе настале кроз две хиљаде година препуних најразличитијих стремљења и истраживања у теологији, а све то у оквиру јединствених канона. Могућност личних теолошких истраживања у оквиру канона СПЦ, везана је за могућност избора најразличитијих тема из живота светих и слично, и огромна је. Свака од тих тема може се сагледати и обрадити из многих углова, да и не говоримо о ликов-



Света Тројица, 50x70, картон, акрил /у раду/, 2013. (десно: детаљ)

ној естетици у сликарству где се и саме ликовне технике и концепти слике, као на пример тип и поставка композиције, начин обраде ликова, симболика натписа, примењена орнаментика и боје, као и заједничке комбинације, гешталт, свега тога, могу такође варирати. У питању је небројено много варијација, а избор је личан. *Модеран ирисџиу иконопису* треба да следи такав став, а што срећемо и код других народа данас. Дobar пример за то је познати грчки савремени иконописац Стаматис Склирис, чија је монографија, са више теоретских есеја о уметности иконописања и репродукцијама радова, штампана и код нас.⁹

⁹ Стаматис Склирис, *У оцледалу и зајонейки*, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Београд 2005.

Док слика, иконописац је на духовном путу, а тај пут увек открива нешто ново, што његовом раду треба да да аутентичност. То духовно неаутентично створена икона никад не може да има јер њу не краси никакав духовни пут, она је само копија.

О различитим интерпретацијама истих сцена код разних иконописачких школа, можемо научити много и из *руској средњовековној иконописи* у којој је истовремено постојало више чувених школа, од оних које су радиле такозване *беле иконе*, до оних које су радиле изразито колористички, или, од оних које су радиле само сведене минималистичке композиције, до оних које су радиле композиције са стотинама ликова. Канон дакле није спута-



Русија, 17. век, Новгородска школа
„белих икона“ – пример минимализма
пре минимализма у уметности 20. века

вао иконописце, а Црква је изузетно ценила њихов рад пошто је доприносио Цркви, јер, иконописци тог доба дали су многа ремек дела, од којих нека и данас спадају у светску културну баштину непроцењиве вредности.

Иконопис данас

Иконопису данас прети *криза идентитета*, до које је дошло услед општег опадања интереса за духовност у свету, па и код нас, и преваге *copy-paste* метода

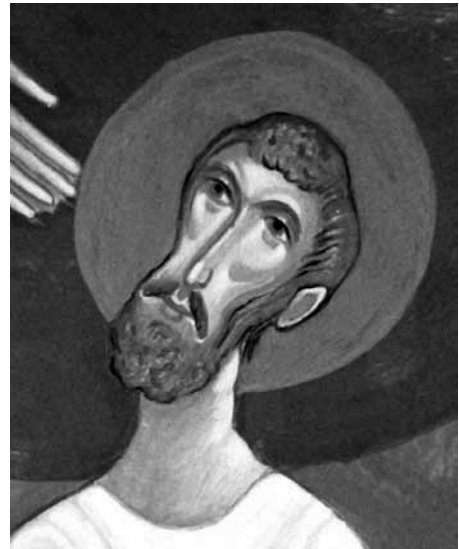
и метода штампања над аутентичним сликарским ручним потезом, против чега је требала да устане првенствено сама СПЦ, посебно од када је отворила своју *Академију за ликовну уметност и конзервацију* у Београду 1993. године, и одшколовала многе иконописце, теолошки образоване и заинтересоване. Духовност је данас ишчилела са икона, које су постале роба, као и свака друга, подложна копирању, штанцовању, и мултипликацији,¹⁰ а иконописањем се баве многи, од сликара до аматера, а често и људи који се тиме баве само ради зараде, свесно штанцујући кич.

Осликавање цркава, сем кад се ради о неким значајнијим објектима, такође је препуштено аматерима, а ако не њима онда примењеним уметницима пошто се „они више разумеју у *старе технике*“ те им Црква више верује. Све то довело је до понављања увек истих, проверених и референтно усвојених шема осликавања цркава, које се само преносе са цркве на цркву, без обзира што су нове цркве другачије од старих и без обзира што је ново време донело потребу за новом културом и

¹⁰ Гордана Благојевић, „Икона као роба: једна илустрација православног идентитета у Србији данас“, у Данијел Синани (ур.), *Антропологија, религија и алтернативне религије – култура идентитета*, Српски генеалогички центар, Етнолошка библиотека књ. 55, Београд 2011, стр. 221–237.

новим ликовним језиком у оквиру те културе, који прати своје време и боље кореспондира са публиком. Такође, сама СПЦ нема ни један документ у ком би били прописани неки канони осликавања њених иконописа и фрескописа, већ користи стара византијска упутства о осликавању икона у Источној Цркви, такозване *Ерминије*.

Међу *copy-paste* методе увукао се међутим један фаворизовани, лако препознатљив стил СПЦ, установљен изгледа само да би штитио одређене, раније етаблиране школе и групе иконописаца које добро зарађују радећи у том маниру, а не због тога што је то прописано неким канонима СПЦ. При томе треба нагласити и да епархије СПЦ самостално одлучују о свему, те им се нико не може мешати у одабир иконописаца. Канони СПЦ могу се једино повезати са култом *славских икона* у Србији, икона светих, заштитника, патрона појединих породица, које породице једанпут годишње славе, такозвана *кућна слава*, што јесте српска посебност и светиња. На овим иконама се скоро сви свети сликају исто, анфас, на пуној златној позадини, са строго прописаним атрибутима своје светости. Њихова укоченост и шематизам, изгледа да се временом погрешно пренели и на укупну ликовност СПЦ, што никако не би смело да буде, јер фреске по црквама треба да буду слободније схваћене и верски и ду-



Покајање разбојника, 30x80, даска, темпера 2013. /деталј/

ховно инспиративније, а што би се и добило кад би о њима више одлучивали школовани, млади иконописци, а што ће надамо се ускоро бити случај. Тиме би *српски иконойис* поново заживео. СПЦ јесте духовно место и њена духовност треба да се чита са зидова храмова и иконостаса. У Православној, *Источној Цркви* се верује да и сам Господ пребива у икони, том светом комаду твари са сликом небеског живота на себи, оваплоћеној Духом Светим, која нас благосиља и штити, и узноси наше молитве, те се зато и целива. Овим целивањем се у *модерној уметности* ограничава и то шта једна икона може да буде – нека твар, то не може бити само концепт или „акција“, или било које друго дело *модерне уметности* нематеријалне природе. □

Иван Ристић: *Вера и наука*

Обележја Плус, Београд 2012.

303 стр. ; илустр. ; 25 cm

ISBN: 978-86-89219-02-9

Ова књига се бави питањем теоријског односа науке и светских религија, с посебним освртом на православно учење. Разматра се питање да ли су научне теорије у колизији или у складу са различитим верским учењима и у ком степену. Обухваћене су најпознатије светске религије: православље, римокатолицизам, протестантизам, јудаизам, ислам, будизам, таоизам. Ова питања су разматрана на пољу фундаменталних наука: физике, математике, биологије и психологије.

На пољу *физике* показује се непротивречност између објективних научних сазнања о свету и верског учења. Истакнута је дескриптивна природа научних теорија (које се не баве тумачењем суштинског узрока појава, него само формално описују природне појаве до извесне прецизности). Анализирана су ограничења научних метода као што су: нерелативне и незамисливе математичке конструкције, подељена математика, непоуздана полазна тврђења, нерешиви системи једначина, увећавање незнања (умножавање проблема). Због наведених ограничења научна сазнања не могу бити пут спознаје суштине нити се мо-

гу користити као аргумент доказивања у филозофским расправама, посебно не као аргумент атеизма и материјализма.

У *математичко-физичком* поглављу наведени су примери формалне сличности између појединих богословских теза и научних конструкција као што су: нематеријална основа физичке стварности, рачун бесконачности, тродимензионални еуклидски простор, физичка својства светлости, дистантне корелације у квантној механици. Обрађена је формална сличност између ових математичких модела и неких основних богословских ставова о својствима бића Божјег, о Светој Тројици (тријадологија) и о Исусу Христу (христологија). Међутим, истакнуто је да то не значи свођење целине вере на математику и науку, с обзиром на то да је православна теологија апофатичка, што подразумева став да



тајанствена суштина бића Божјег превазилази ограничени људски разум.

Такође се показује да са развојем науке долази до све израженијег приближавања научних теорија религиозном, посебно православном погледу на свет.

У *биологији* се превазилази упрошћена Дарвинова теорија еволуције путем нагомилавања случајних поремећаја гена (мутација) која је била злоупотребљавана као упориште материјализма и атеизма. Новија открића показују да је живот настао на много сложенији начин, као да је вођен неком разумном силом.

У *психологији* се превазилази фрејдовска концепција по којој љубав није примарна и урођена људска мотивација, већ се развија учењем на бази урођених биолошких нагона као што су исхрамбени или полни нагон. Међутим, новија открића показују да је она сама по себи урођена, примарна потреба, што је далеко ближе хришћанском схватању личности. Такође се анализира веза између људске тежње ка бесмртности и самоусавршавању и хришћанског појма обожења човека.

На крају, разматра се питање научне потпоре верском учењу. Наводе се индиректни научни докази за постојање нематеријалне суштине која стоји у основи сложеног и хармоничног васионског поретка.

Свака фундаментална физичка теорија подразумева да постоји нешто нематеријално, математички савршено, вечно, бесконачно, свуда присутно, а у суштини потпуно непознато, што преноси силе, међудејства и корелације. Примери су апсолутан простор, етар, физичко поље, континуум простор-време, дистантне корелације. Особине тог „нечег“ што повезује читав космос, одавно су познате као нека од својстава бића Божјег. На најдубљем нивоу физике научна теорија долази на руб теологије.

С друге стране, наука нам показује све већу сложеност и све дубље законитости у природи које се приближно описују помоћу апстрактне и људском уму незамисливе математике. Пошто је немогуће да такво сложено устројство васионе настане случајно, то инспирише на веру у разум, у нематеријалну интелигенцију која стоји иза свега тога, што има тежину као „индиректни доказ“ постојања Бога.

Такође се показује да резултати савремене науке нису у супротности са веровањем да је Бог личност. Одрз божанског ума у нашем свету је бескрајно сложен, сложенији и од личности, али га ми можемо доживети највише као личност, јер је то граница наше моћи перцепције сложености. Показује се да постоји *слајање* између научне

представе о устројству космо-са и православног Откривења о постојању личног Бога који је Љубав, који је Света Тројица и Богочовек Исус Христос.

У закључку се истиче да се наука подједнако слаже са разним религијама по питању постојања Бога као савршеног бића које је створило и одржава васиону. Међутим, узима се у обзир и научно откриће да је

љубав у суштини људског бића, подједнако као и остала суштинска својства. У том смислу се наука највише слаже са искомском хришћанском и православном вером, која, за разлику од осталих, једина учи да је љубав у суштини бића Божјег, као што су и остала Његова суштинска својства.

Протођакон Радомир Ракић

Јован Мајендорф: *Брак: православна перспектива*

Отачник, Београд 2012.

Превод са енглеског: Јована Пантелић и Бојан Теодосијевић

156 стр. ; 21 cm

ISBN: 978-86-87057-21-0

Протојереј Јован Мајендорф спада у ред православних богослова који су обележили 20. век. Првенствено је померио границе у пролонгирању православног богословља; са Александром Шмеманом је успео да православну мисао учини пријемљивом академској мисли; докле је Шмеман преко свог литургичког богословља остварио међународно признање, Мајендорф је успео да укаже на византијско богословље као на значајни аспект византијске културе. Тиме је остварио мисијски карактер сведочења Православне Цркве у Америци и шире.

Једна од његових књига која је обележила његову богату бо-

гословску активност је *Брак, православна перспектива*. Појавила се далеке 1970. да би доживела друго издање 1975. и треће допуњено издање 1983. Неко би рекао да је то можда био православни одговор на

папску енциклику *Humanae Vitae*, која се бавила питањем контроле рађања и филозофије брака и брачне одговорности, међутим Мајендорфова студија има за циљ да укаже како је на



Свету тајну брака гледала Православна Црква преко Св. Писма, списа Св. Отаца, самог обреда и канонског права. Стога је књига и подељена на четири дела: у првом делу имамо описан историјат Св. тајне брака од периода јудејског хришћанства, преко развоја обреда, потом се описује услов за ступање у брак, али се писац бави и проблемом савремене породице, абортуса, ожењеног свештенства као и целибата. У другом делу су наведени одељци из Новог Завета који се баве питањем брака, потом следи трећи део који се бави црквеним предањем, то јест навођењем дела Св. Отаца који су говорили и писали о браку, попут Св. Јована Златоустог и Климента Александријског. У четвртном делу налазимо канонски аспект брака, да би у петом делу писац навео извод Св. Симеона Солунског о браку и Св. причешћу.

Оно што је значајније у српском преводу ове књиге је што се српски издавач одлучио за бољу опцију, а то је да у ову студију инкорпорира каснију Мајендорфову студију „Хришћански брак у Византији: канонско и литургијско предање“ коју је он написао за *Dumbarton Oaks Papers* 1989. Ту је Мајендорф ревидирао своје погледе о самом обреду склапања брака у Византији, и у њој навео да је обред био везан за Пређеосвећену Литургију, а до чега је дошао услед

прочитане студије Корбинијана Рицера „Formen, Riten und religiöses Brachstum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen der ersten Jahrtausends“.

Међутим, остао је један други проблем: ригористичко мишљење по коме је брак искључиво ради продужетка врсте које налазимо у римокатоличком богословљу је везао за Бл. Августина, што опет представља проблем. Бл. Августин је имао такав поглед у неким својим ранијим делима, да би у својој зрелој фази коју су обележила дела, *De bono conjugali* (О добру брака) као и *De civitate Dei* (О Божјој држави) показао потпуно православно гледиште, посебно када је говорио да брак представља свето пријатељство, напавши ригористичка монашка гледишта о браку. Прави родоначелник ригористичке мисли о браку је заправо Климент Александријски са својим делом *Педагог*, да би се на то гледиште надовезали Св. Амвросије Милански и посебно Јероним Стридонски.

Ова књига, свакако вредна за српску читалачку публику, ће кроз Св. Писмо, обред и канонско предање указати на аспекте Свете тајне брака, и засигурно је потребна верницима, али и сваком читаоцу који жели да се информише о православном схватању брака.

Славиша Костић

Том Рајт: *Једноставно хришћанство*

Превод са енглеског језика: Драгана Тодоран

Београд: Препород 2013.

167 стр. ; 20 cm

ISBN: 978-86-423-0316-1

Том Рајт (N. T. Wright) је англикански богослов који је вршио службу каноника при Вестминстерској опатији, као и службу декана при Личфилдској катедрали. Као стручњак за Нови Завет више од двадесет година је предавао на Колеџу Макгил, Оксфорду и Кембриџу. У области новозаветних студија, као и библијског богословља (укључујући и библијску христологију) уопште, показао се веома плодним аутором. На српском језику се појавило његово значајно дело *Једноставно хришћанство*.

Дело које је пред нама представља спис који је написан популарним стилем који се лако прати. Може се, ипак, приметити да аутор има одлично познавање библијског богословља, културе, философије и историје цивилизације. Теме које истражује аутор успешно илуструје примерима из древне и савремене историје човечанства, општељудског али и личног искуства.

Овај својеврстан увод у хришћанско веровање подељен је у три целине.

Прва целина се бави основним тежњама човека, тежњама које карактеришу свеколико људско искуство и трагање, често безуспешно и неутољиво (тежња човека за

правдом, потрага за духовношћу, тежња за потпунијим међуљудским односима и уживање лепоте). Аутор у наведеним тежњама човека препознаје одјеке неког или нечега чему се тежи, нешто чега се сећамо и чему стремимо, иако

нам то редовно измиче. Управо та неостваривост тежњи човека, према аутору, сведочи да су те тежње окренуте ка нечему или Некоме ко надилази и уздиже постојање природног, биолошког човека.

Тај који собом надилази и узводи постојање човека је тема другог дела књиге који је насловљен „Гледање Сунца“. Овај део је замишљен тако да сажето, јасно и једноставно представи основне моменте хришћанске вере у Бога. Она се представља у складу са хришћанским тројичним богословљем. Најпре се говори о Богу као Створитељу, а затим се окреће представљању његовог односа према старозаветном изабраном народу, нарочито у контексту месијанских обећања чије



испуњење следи у наредна два поглавља која говоре о Исусу Христу и доласку *Царства Божијег* које је Он увео у историју створеног света. Оно расте дејством Духа Светога. Аутор, стога, тему Духа Светога обрађује у два поглавља, при чему се у другом поглављу говори о примању Духа Светога и испуњеношћу њиме. На тај начин, аутор нам отвара врата трећег дела књиге.

Други део књиге говори и божанском дару човеку, дару спасења у Христу и посвећења (или обожења) у Духу Светоме, а трећи део говори о човековом уздарју Богу, односно о практичном хришћанском животу који је последица дела Духа Светога у хришћанину. Ово поглавље се бави, стога, темом богослужења, молитве, значаја Светога Писма у практичној побожности

и начина на који се та побожност показује у односима на хоризонталном нивоу. Коначно, аутор који почиње од Бога као Створитеља враћа се Њему откривајући да је спасење и посвећење ново стварање, пресаздавање, којим се спремамо да ступимо у сферу егзистенције на којој почиње остваривање тежњи о којима је било речи у првом делу књиге. Поменуте тежње остварујемо показујући да смо створени за духовност (иако најчешће живимо у самоиспитивању), да смо створени за радост (иако бирамо задовољство), да смо створени за правду (иако најчешће бирамо освету), да смо створени за односе (иако најчешће инсистирамо да идемо својим путевима), да смо створени за лепоту (иако се најчешће задовољавамо осећањима). *Јован Блајојевић*

Дејан Лучић [ур.]: *Овим побеђуј (ТОУТО НИКА): крст Христов – оружје победе*

Ниш: Православна епархија нишка, 2012.

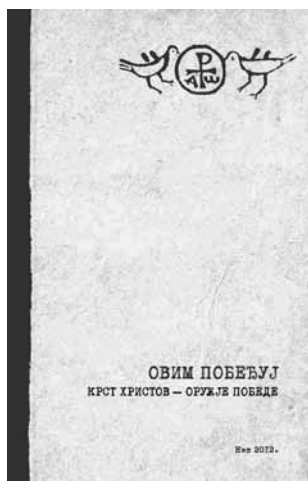
61 стр. ; илустр. ; 21 cm

ISBN: 978–86–89293–01–2

Са благословом Његовог Преосвештенства Епископа нишког г. Јована, у сусрет 1700-годишњици доношења Миланског едикта изашла је књига *Овим побеђуј! Крст Христов – оружје победе*.

У самом предговору Епископ Јован каже да „отприлике у време подневног сунца, када је већ почело залазити, сопственим очи-

ма сам, рече цар, видео на самом небу знамење Крста постављено пред сунцем, од светла сачињено, и натпис са њим повезан који каже: Овим побеђуј. Овим речима нас први црквени историчар, Јевсевије Памфил, обавештава о чудесном виђењу Крста које је равноапостолни цар Константин имао пред одлучујућу битку са



Максентијем код Милвијског моста на реци Тибру, нешто северније од Рима. Ова битка се одиграла 28. октобра 312. године и била је прекретница у Константиновој каријери.“

Читаоци ће у књизи наћи шта су свети Оци рекли о тајни Крста Господњег, затим текстове Светог

владике Николаја Српског О три крста, Аве Јустина Поповића „Крст Господњи – спасење душе од греха“, Владике Атанасија Јевтића „Овај народ је крстоносан“, Митрополита Амфилохија Радовића „О тајни Крста Христовог“, Епископа Јована Пурића „Крст – једини пут ка спасењу“, диван акатист Часном и животворном Крсту Христовом, у којем се преплићу поетски кондаци и икони као облици црквеног песништва.

Владика Јован Пурић ову књигу завршава молитвама Часном и животворном Крсту Господњем и текстом „Часни Крст у животу Цркве“.

Горан Раденковић

Ивица Живковић: *Хришћанска етика*

Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2011.

211 стр. ; илустр. ; 24 cm

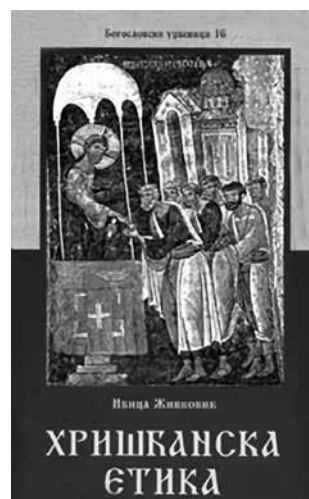
ISBN: 978-86-7295-023-6

Хришћанска етика за пети разред богословија један је од ретких богословских уџбеника на српском језику чији је аутор средњошколски професор одговарајућег предмета. Књига је настала као плод десетогодишњег предавачког искуства др Ивице Живковића у Богословији Светих Кирила и Методија у Нишу.

Хришћанска етика је публикована захваљујући узорној сарадњи и препорукама Његовог Преосвештенства Епископа крушевачког г. Давида, професора овог предмета на Православном богословском факултету у Београду.

Ово је први наслов већег обима из области систематског богословља који је објавио један аутор из Ниша, као и први уџбеник који је после дужег времена настао из пера једног професора Богословије Светих Кирила и Методија.

Уџбеник се састоји из три целине: *Увод у православну хришћанску*



етику, Увод у православну хришћанску аскетичку, и Теме из социјалне етике православној хришћанства.

У уводном делу аутор, између осталог, износи подробно богословско образложење моралне природе човековог бића и појма закона. У наставку даје прегледно тумачење библијских основа хришћанске етике у неколико старозаветних и новозаветних тематских мотива.

У области увода у аскетичку овај уџбеник садржи систематско изложење појмова греха, помисли и страсти, делања и созерцања. Ово је једина прилика у којој се током школовања у богословијама ученици упознају са темама душе.

У поглављима из социјалне етике аутор настоји да пажљиво предочи ставове Цркве о најосетљивијим питањима приватног и јавног живота људи. Овде се налазе комен-

тари савремених теолога и пастира Цркве о породици и браку, односу хришћана према држави, друштву и неправославнима, еколошкој етици, пословној етици и биоетици.

На крају уџбеника аутор предлаже списак релевантних класичних наслова светоотачке књижевности, који могу послужити као лектира ученицима завршног разреда српских богословија.

Ниво разумљивости и комуникативности текста у овом уџбенику проверен је и усавршен дугогодишњом праксом самог аутора у раду са ученицима назначеног узраста. По препоруци рецензента, садржај може бити од користи као секундарна литература на богословским студијама, као и за упознавање са тематиком хришћанске етике на студијама философије.

Горан Рагенковић

Светлана Васиљевић: *Наш животи у Цркви*

Добрун: Дабар, 2012.

148 стр. ; 21 cm

ISBN: 978-99938-51-14-1

Свети Јустин Мученик и Философ је, надахнућем Божјим, изрекао далекосежну мисао да је сав свет испуњен логосима Божјим (σπερματικοί λογεί), тако да народна побожност увек добија особен контекст краја из кога настаје. У тој разноликости, различности и особености састоји се и дивна шареница којом је покривена евхаристијска

заједница Тела Христовог. Нашу посебну пажњу је привукла књига *Наш животи у Цркви* Светлане Васиљевић у издању куће „Дабар“ – Добрунска Ријека, која је изашла крајем 2012. године. На самом почетку, поред укусног дизајна насловне странице, наићи ћете на библијску мисао: „Не буди дволичан, тј. један на речима, а други у својој савести, будући да

таквог Писмо ставља под клетву“ (ПрСир. 22, 15). Такође и духовне мисли Светог Марка Подвижника о бризи над речима.

Књига је издата са благословом Митрополита дабробосанског г. Николаја. Уредник књиге је Недељко Васиљевић, а технички је књигу уредио архимандрит Јован Гардовић.

Оно што привлачи читању ове књиге у једном даху јесте то што она врви од кратких есеја или, боље речено, сведочанстава о народној побожности, али је одликује и теолошка исправност у складу са учењем Цркве Божје. Као низ светлих и бесцених бисера, нижу се песме и молитве о помоћи Господњој, Преображењу Господњем, Светом Пророку Илији, Светом Николају Српском, послушности, о старом добром времену, посетама ближњима, првим чедним љубавима (као у *Песми над ђесмама*), ђачким временима, ефемерности времена, једном речју о вредностима

побожности честитих људи тог краја, изворној и непатвореној љубави према Богу. О хришћанству и префињеној конзервативности, којој се ваља вратити зарад очувања човечности и очувања нашег многострадалног српског народа, такође говори ова књига. Сетимо се само дубоке мисли Стојана Новаковића: „Без конзервативности нема напретка.“

Ова књига је снажан бедем савременом секуларизму и нихилизму, који постепено, као безобални океан, окружује и потапа наше мало острво среће и градине Божје, коју је призвао Бог и наменио да буде *omnis omnis creatura* (цела творевина).

Г. Рагенковић и Б. Васиљевић



Епископ нишки Јован Пурић: *Сошириологија*

Ниш: Православна епархија нишка, 2013.

211 стр. ; илустр. ; 21 cm

ISBN: 978-86-89293-05-0

Сошириологија др Јована Пурића, Епископа нишког

Данас, када живимо у једном потрошачком секуларизованом друштву, где се на многе ствари гледа утилитарно, на свет природе у механицистичком кљу-

чу, а његов развој у кључу претеране потрошње, кад „чинити“ и „имати“ постају примарнији од „бити“, настају тешки облици људског отуђења.

Проблемом греха и отуђења бави се, у теологији, научна дисциплина која се зове сотириологија, односно наука која се бави питањем спасења човека у Христу, Другом Лицу Свете Тројице, инкарнираном „нас ради људи и нашега ради спасења“. Човек, као зеница свега створеног у Господу, укида, такође, онтолошку и аксиолошку границу између човека и других бића, сматрајући биосферу биоетичким јединством неиздиференциране вредности.

Мали број књига нам данас доноси онај мелемни „тихи глас“, у коме „беше Господ“ у теофанији Пророка Илије. Зато желимо да скренемо пажњу на књигу *Сотириологија*, Преосвећеног Епископа нишког др Јована, у издању Православне епархије нишке и Академије Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију. Уредник овог издања је протојереј-ставрофор др Радомир Поповић, технички уредник ђакон Ненад Илић, а графички дизајнер г. Милан Антанасијевић.

Сотириологија др Јована Пурића је значајно издање, јер је рађена савременим методама интерактивне наставе, где имамо значајне текстове светих Отаца, од најранијег библијског слоја ране Цркве, преко патристичких ауторитета постникејске теологије, до значајних светих Отаца и савремених теолога др Ирине-

ја Буловића, др Атанасија Јевтића, др Игнатија Мидића, Митрополита Јована Зизјуласа, Веселина Кесића, Светог Николаја Жичког, протојереја Георгија Флоровског, Светог Јустина Ђелијског, Цона Дрејна, оца Александра Шмемана, Николаја Афанасјева, Христа Јанараса...

Ту ћемо наћи јединство личности Христа и повест спасења, теологију Богојављења, онтолошку садржину Христове проповеди, онтолошки и сотириолошки карактер Христове љубави, сотириолошки значај чудеса Христових, предукус сабрања у Царству, теологију Преображења, теологију Цвети, теологију Тајне вечере, теологију Великог петка, теологију Велике суботе, теологију Васкрсења, теологију Вазнесења, теологију Педесетнице и тајну Царства Божјег.

Богато илустрована и модерно дизајнирана, ова књига је примамљива читаоцу и заиста је блага вест и мозаик светоотачког мишљења и путоказа човека ка спасењу.



Горан Рагенковић

Псалтир, љавилно нумерисан и љодељен на катизме за народну уљошребу

Превод Ђуре Даничића

Београд – Фоча – Ваљево: Хришћанска мисао, 2012.

225 стр. ; вињете; 21 см

ISBN: 978–86–83643–89–9

Својевремено је, давне 1955. године, Свети Епископ жички Николај, у издању Свечаника у Минхену, приредио *Псалтир, љавилно нумерисан и љодељен на катизме за народну уљошребу*. Владика је написао и предговор и притом истакао да су Псалми „тишина душе, дароватељи мира, успокојитељи смутних и туробних помисли... Из Псалама познајеш величину храбрости, строгост правде, красоту целомудрености, савршенство разумности, узор покајања и сваког добра које год помислиш...”

Свети Владика истиче да је Псалтир као књига ушао у богослужбену употребу још од апостолских времена. У Православној Цркви се ниједно богослужење на саврашава без њега. У манастирима се Псалтир прочита цео у току сваке седмице. Изузетно, по Карејском типичу, Псалтир се прочита у његовој испосници целином сваки Божји дан. „Све до друге половине 19. века деца су учила у почетним школама, руским и српским, читање Псалтира и Часослова. И било је мање зла у свету“, додаје Свети Владика.

„Наш циљ је овом приликом био да уједначимо нумерисање Псалама са словенским текстом, и да српски Псалтир поделимо на катизме ради користи новоначалних по манастирима, као и богомољног народа...”

Наиме, Свети Владика мисли на разлике у нумерисању Псалама у јеврејској Библији и у западним издањима ове Књиге над књигама, па и у српском Старом Завету који је знаменити језикословац Ђуро Даничић превео с латинског језика, а по налогу протестантског Библијског друштва, с једне стране, и грчког превода Старог Завета тзв. Септуагинте или „превода Седамдесеторице“, насталог у 3–2. веку пре Хр. и, наравно, на њега наслоњеног црквенословенског превода, као и руске Библије. У овим двома скупинама Псалми се не нумеришу истоветно, што при њиховој богослужбеној употреби може доводити до забуне.



На пример, познати покајни Давидов Псалам у богослужбеним књигама наведен као 50, у српској Библији носи ознаку 51. Псалам.

Даље, Владика Николај је поделио овде изложене Псалме на катизме, њих 20, колико се наводи у богослужбеној употреби, што је такође од значајне помоћи приликом њихове богослужбене или, већ, приватне молитвене употребе.

С обзиром на сврху издавања Псалтира, код Псалама се не доносе натписи са именом писца, углавном Давида, или којим поводом је Псалам састављен или како се употребљава на јеврејском богослужењу („уз жице“, „уз свиралу“...).

Ово издање Псалтира је остварено иждивенијем уредника Мале библиотеке Свечаник протојереја мр Милорада Средојевића.

Језичку редакцију је подузео протођакон Радомир Ракић, и то више граматичке природе. Он пише да је „понекад одступио од ијекавског наречја у присвојним заменицама и придевима у 2, 3. и 7. падежу множине. На пример, не пишемо ‘пет царева хананскијех’, него ‘хананских’ и др. Уместо ‘нијесам’ и ‘нијеси’ доносимо ‘нисам’ и ‘ниси’ и др.“ Не стоји ‘свјема’ него ‘свима’ итд. Уосталом, овог начела се држао и синодски превод Новог Завета.

Уз то, протођакон Ракић је у овом издању донео у подтексту објашњење теже разумљивих, застарелих речи. Слабо ко данас зна значење речи ‘поводањ’ – велике воде, потоп (Пс. 89, 5); ‘ложа’ – легло дивљачи (Пс. 103, 22) итд.

Горан Рагенковић

Радомир Ракић: *Увод у девћероканонске књиге Старија Завета*

Београд: Издавачка фондација Српске Православне Цркве
Архиепископије београдско-карловачке, 2013.

219 стр. ; 23 cm

ISBN: 978–86–84799–58–8

Протођакон Радомир Ракић, дугогодишњи службеник Српске Патријаршије, лектор енглеског језика на Богословском факултету у Београду и предавач Светога Писма Новог Завета на Богословском факултету Светог Василија Острошког у Фочи, обрадовао нас је још једним делом из библијске науке. Наиме, поред маестралног

дела из енциклопедистике, већ у научном свету познате *Библијске енциклопедије* у два тома на 1230 страна (Фоча–Београд 2004), као и других дела и превода из ове области, Ракић се, и овог пута, латио писања из неистражене области која се у савременој библијској науци назива још и *интершестименталним периодом*, односно

добом после рада на сакупљању библијских књига и њиховог уношења у канон у време Јездрина Велике синагоге (480–440. г. пре Христа) до настанка најстаријих новозаветних списа средином 1. века по Христу (1–2 посланица Солуњанима, око 52. г.).



Управо у овом времену је настао један број старозаветних књига, писаних првенствено на грчком језику, а не на освештаном јеврејском језику синагоге на којем су читани сви ови списи, и поред тога што се у свакодневном говору користио грчки језик освајача почев од Александра Македонског (негде од 330. г. пре Хр.). Неизвесно је да ли је ова чињеница била одлучујућа што овакве књиге нису унете у јеврејску Библију, или, пак, што су настале после закључења јеврејске збирке светих књига – мада обрађују догађаје и личности из јеврејске историје и одражавају богословље и етику забележену у протоканонским књигама Старога Завета. Међутим, ушле су у грчку Библију, одн. припојене су преводу старозаветних књига на грчки језик обављеном у времену од 250. до 100. г. пре Христа, у тзв. преводу Седамдесеторице (у науци познатом као Септуагинта), предузетом у Александрији за тамошњу

јеврејску насеобину која се није користила матерњим јеврејским језиком.

Света браћа Ђирило и Методије и њихови настављачи су целу ову Библију превели на словенски језик, па је та словенска Библија за све православне народе добила осве-

штани карактер. Блажени Јероним ће превести тај шири канон библијских књига на латински језик, па се ове књиге сматрају аутентичним за Римокатоличку цркву, која је своју коначну реч исказала на Тридентском сабору 1546. г. Другим речима, Православна и Римокатоличка црква доноси и ове тзв. девтероканонске (другоканонске) књиге у својим библијама.

Девтероканонске књиге су: 2 *Јездрина*, *Књија о Товију*, *Књија о Јудити*, *Књија Премудрости Соломонове*, *Књија Исуса сина Сирахова*, *Посланица Јеремијина*, *Књија пророка Варуха*, 1–3 *Макавејска*, *Трећа Јездрина*. Уз наведене књиге, у девтероканонски корпус спадају и тзв. *додаци*: Додаци књизи о Јестири (Јест. 10, 4–16.24), Додаци књизи пророка Данила (Дан. 3, 24–90; 13–14), Молитва Манастијина (доноси се на крају Друге књиге дневника), и 151. псалом.

Преводилац Старога Завета на српски језик Ђуро Даничић није превео ове девтероканонске књиге;

то су учинили Митрополит Амфилохије Радовић и Епископ Атанасије Јевтић, а први пут их је објавио у саставу Библије Свети Архијерејски Синод 2010. године. Већ смо навели да, поред Православне Цркве, ове књиге уважава и Римокатоличка црква, као и дохалкидонске цркве. Јевреји, и с њима цркве реформације, нису признавали канонски статус овим књигама.

С обзиром на то да до скоро није постојао њихов превод на српски, девтероканонске књиге нису обрађиване у старозаветној исагогици у нас.

Ова књига протођакон Ракића представља први систематски покушај научног бављења питањи-

ма везаним за ове књиге, као што су: писац, време и место њиховог настанка, језик на којем су писане, њихови адресати, њихово место у Библији, богословски значај, околности незнабожачки свет тадашње јеврејске заједнице и утицај на њега, а, уз то, у којој су мери ове књиге инспирисале потоње књижевнике, сликаре, композиторе, филмске раднике, па и музичке саставе.

Издавачка фондација Архиепископије београдско-карловачке, објављујући ово дело као прву књигу у библиотеци *Учбеници и приручници*, увелико ће помоћи читаоцима девтероканонских књига Старог Завета.

Горан Рагеноковић

Winfried Schröder: *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*

Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt, 2011.

291 стр. ; 25 cm

ISBN: 978–3–7728–2567–5

Винфрид Шредер: *Атина и Јерусалим. Филозофска критика хришћанства у антици и нововековљу*

Атина и Јерусалим су топови кроз које се већ столећима формира идентитет културе Запада. Тој представи се противи сучељење философије и хришћанства у позној антици (Келс, Порфирије и Јулијан Апостата), као и у нововековљу, посебно у време просветитељства. Винфрид Шредер, исто-

ричар философије са Универзитета у Марбургу у Немачкој подухватио се аналитичког изазова да преиспита митолошке темеље прокламованог споја Атине и Јерусалима односно симбиозу хришћанске религије и грчке философије.

Корени окцидента су оријентални, исламски, хришћански, је-

врејски и древно-грчки. О томе влада *consensus omnium*. Над питањем у каквом односу ти корени стоје једни према другима влада *dissensus*. Шредер показује да је симбиоза хришћанске религије и грчке философије чиста фикција, будући да вера, чудо и морал још у позној антици показују, како вели Шредер, „стриктну неспојивост“. За Шредера су Келс, Порфирије и Јулијан Апостата „сведоци“ такве несагласивости између хришћанске вере у чуда и природног поретка ствари. Таква вера се противи сваком „преображају“ и прихватању, као што је и учење о предестинацији.

Шредерова студија је задивљујући продор у дубине античке књижевности и примарне изворе раног хришћанства. Само библиографија о овој теми броји 40 страница. Ова студија је незаобилазни компендијум у питањима односа теологије и философије у антици и раном нововековљу.

Прошођакон Зоран Андрић



Ernst Baltrusch: *Herodes, König im Heiligen Land: eine Biographie*

C. H. Beck, München 2012.

448 стр. ; илустр. ; карте ; 23 cm

ISBN: 978-3-406-63738-4

Параноични тиранин: Ирод, цар у Светој земљи

Цар Ирод I, који је владао од 73. до 4. г. пре Христа – по предању важи за највећег инфантицида, починиоца витлејемског чедоморства – стоји и данас на врху листе најбезобзирнијих и најомраженијих личности у светској историји. У диференцираној биографији Ернста Балтруша *Ирод, цар у Светој земљи* описује професор старе историје на Универзитету у Берлину, који се профилисао историјским радовима о јеврејској и античкој историји, развој и успон Ирода до цара Је-

вреја и „трећег човека“ у *Imperium Romanum* (Римском царству). Таква каријера је била могућа само зато што, као што вели Јосиф Флавije, цар Август „никоме другоме након Агрипе није у тој мери подарио своју благонаклоност“. Ирод је знао коме има за свој положај да буде захвалан, те је владао сходно интересима Рима. Зачуђујуће је ипак у којој је мери он знао да са спретношћу контролише и влада у царству препуном политичких, културних и религиозних посеб-

ности, разлика и сукоба. Посебно интересовање заслужује опскурна Иродова „фамилијарна политика“ – жртвовао је своју тројицу синова, своју жену Маријам(н)е, као и још неколико рођака. Да је у то време постојала булеварска штампа, вероватно краљевски дом Ирода не би слизао са *headlines*.

Постоје и друге, позитивне фасете ове личности: он је знатно проширио границе свога царства, старао се о војној сигурности јеврејских области и осигурао територије од упада страних завојевача. Он је раскошно обновио јерусалимски храм, обновио трговачки центар Цезареје као и друге јеврејске трговачке градове и чворове, финансијски је подржао Олимпијске игре, пружао је материјалну помоћ јеврејским заједницама у дијаспори Римског царства.

Личност цара Ирода је одвећ противречан феномен, те је тешко изнаћи једно хомогено и уверљиво објашњење његове личности. Често је стављан раме уз раме са Нероном, Иваном Грозним, Ричардом Трећим, Робеспјером, Хитлером, Стаљином, Чаушескуом. Једна од теза о његовом нељудском карактеру се састоји у тврђењу о његовој патолошкој славољубивости, друга пак о параноичном устројству његове личности. Ирод је имао више лица. Његово име је изведено из грчке речи *heros* (јунак). По очевој линији он је идумејског, а по мајци наватејског порекла. Његова религиозна припадност је је-

врејска, област његове владавине је Палестина, а грађанско право је било римско. Он је живео на прелому времена – у часу када се *Imperium Romanum* преображавао из републике у монархију. Јеврејство је било интегрисано у *Imperium Romanum*. То је истовремено и настаanak хришћанства као најбројније религије у историји. Улога Ирода у том развоју је била велика. Он је био на власти у време транслације и пресека римске, јеврејске и хришћанске историје. Он је у оквиру својих моћи, градио монархију сходно Августовој представи. Балтрушов циљ је био да Иродова биографија буде осветљена у укрштају двеју историја – јеврејске и римске. При томе је концепт јеврејског и римског „идентитета“ био једнако важан методолошки прилаз, будући да је начело хронологије свесно запостављено, како би пластицитет карактера дошао до изражаја. Ирод је, да подсетимо, Идумејац, Јеврејин, Римљанин, Хелен.

Што се извора тиче, они су, за античке прилике, веома добри. Многи натписи (инскрипције), ковани новац (нумизматика) сведоче о томе. Текстови Јеванђеља по Светим Апостолима Марку и Луки, као и код паганских историографа Тацита и Касијуса Диона и јеврејски религиозни текстови, као што је Талмуд, су једнако првокласни извори. О литерарним изворима овде ваља на првом месту истаћи јеврејског историчара Јосифа Флавија и његове *Јеврејске рајшове* у седам

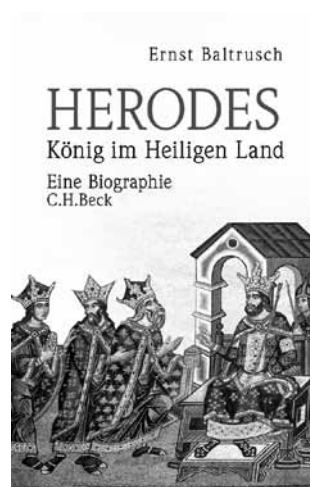
књига написаних између 75. и 79. по Христу. *Јеврејске старине* у двадесет књига написане су између 66. и последњих година Домицијанове владавине, односно 93/94. по Христу.

Иродово име изазива превасходно негативне асоцијације. Његова највећа морална хипотека је витлејемски покољ младенаца, догађај који Балтруш узима под критичку лупу и налази са скепсом да је о питању покоља младенаца пре реч о фикцији Светог Апостола Марка, но о историјским чињеницама заснованим на евидентним изворима. Ово у битном не мења на ствари, будући да умор витлејемских младенаца има постојано место у колективном памћењу хришћана. Сваке године се 29. децембра односно 11. јануара прославља Светих 14.000 младенаца Витлејемских. Аутор настоји да покаже да је већ две хиљаде година цар Ирод пројективна равна за персонификацију зла. Балтруш вели да оваква рецепција не почива на историографским основама, већ да је реч о двома сасвим неподударним личностима – историјској на супрот неисторијској. Свети Апостол Матеј је цару Ироду саздао непролазни споменик, али је његова цена превисока. Иако у памћењу свих генерација он отеловљује тиранина безумне бруталности, ипак је *in summa* важио за успешног владоца. Позната је крилатица цара Августа „Боље је бити Иродова свиња, но Иродов син“, дотиче две теме – ужасни однос Ирода према

својим синовима, које је он дао уморити, као и опаску о забрани једења свињског меса код Јевреја. О цару Ироду је за последњих сто година писано из историјске, археолошке, јудаистичке и теолошке перспективе. Сва та изучавања су, вели аутор Балтруш, текла по начелу *cum ira et studio* (са гневом и пристрасношћу).

Археолози су истицали Иродов грандиозни градитељски програм, историчари његову владавину у духу „наклоности и пријатељства према Риму“ и славе га као „хеленистичког цара“, јудаисти истичу његов значај у заснивању и практиковању религије. Таква хетерогена осветљења из углова „фах-дисциплина“ су ипак у једном конгруентна – у истицању Иродових заслуга за очување мира и стабилности, његову осетљивост за социјално потчињене сталеже односно њихова социјална права. Ирод је за Балтруша некакав *sui generis* спој цара Августа и либијског диктатора Гадафија. Са научном акрибијом и студијама примарних извора, ова се Балтрушова биографија цара Ирода чита са великим литерарним задовољством и новим историографским сазнањима.

Прошођакон Зоран Андрић



Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*

Berlin: Suhrkamp, 2012.
334 стр. ; 20 cm
ISBN: 978-3-518-58582-5

Јирген Хабермас: Постметафизичко мишљење II

Постметафизичко мишљење је историјски одговор на кризу метафизике након Хегелове смрти. За Јиргена Хабермаса, Нестора немачке философије и једног од најугледнијих мислилаца светског угледа, не постоји алтернатива постметафизичком мишљењу. Реч је о збирци чланака, предавања и полемичких списа, реплика, дискусија и интервјуа које Хабермас *in continuo* објављује још од давне 1988, када су биле објављене у књизи под насловом *Постметафизичко мишљење I*.

Ново издање овог *work in progress* захвата у арсенал који је за протекле две деценије одредио кључне позиције у философији о односу религије и државе, а чији је проминентни протагонист сам аутор, Јирген Хабермас. Две опречне тенденције карактеришу духовну ситуацију данашњице: експанзије натуралистичких представа о свету, са једне стране, и религиозних правоверности са друге. Два се напоредна феномена могу установити: на једној страни је очигледан нагли напредак природно-научних дисциплина (тера-

пеутска и еугеничка нада у биогенетику), што би се могло назвати сцијентистичким натурализмом, и са друге, недавно ревитализовање религиозних предања, као и политизовање религиозних заједница, којих је Европа поштеђена. Тај препород религиозних снага представља изазов философији да се ухвати у рефлексивни коштац са фундаменталистичком критиком постметафизичке саморазумљивости модерне.

Јирген Хабермас, рођен 1929, студирао је философију, психологију и немачку књижевност до 1954. Од 1959. био је асистент на Институту за друштвена истраживања Универзитета у Франкфурту на Мајни. Након професура у Хајделбергу и Франкфурту, преузео је до 1981. руковођење



Jürgen Habermas
Nachmetaphysisches Denken
II
Aufsätze und Repliken
Suhrkamp

Института Макс Планк у Штарнбергу покрај Минхена. Потом је до 1989. био професор философије у Франкфурту. За своје филозофско дело примио је више међународних награда.

Био је ученик и пријатељ Теодора Адорна, наследник катедре Макса Хоркхајмера.

Хабермас и мимо своје рано формулисане критике *Технике и науке као идеологије*, не спада у мислиоце који су радикално скептични према модерни.

У збирци Хабермасових филозофских чланака, који су управо угледали светлост дана, хомогених по садржини, а хетерогених по месту и контексту објављивања, аутор настоји да покаже да је религија веома ефикасан коректив у друштвеном развоју. Хабермас држи да је теологија, у западној варијанти хришћанства, преузела улогу „реасетакера“ у херменеутичкој рефлексивности догмата у богословском предању. Хабермас апелује на грађане просветитељског секуларизма да религиозно предање и религиозне заједнице не схвате као „архаичне реликте“. То не би одговарало улози хришћанства у либералној правној држави. Хришћанство је за нормативну саморазумљивост модерне било и припремни ступањ и катализатор. Егалитарни универзализам, из кога је изникла идеја слободе и солидарне заједнице, аутономног живота и еманципације, морала и колективне

савести, људских права и демократије, зацело је живо предање јеврејске етике права и хришћанске етике љубави. У својој сржи и бити то предање је остало неизмењено, само је критички примано и вазда на нови начин тумачено.

Философија у односу на религију има статус „посматрача са стране“. Она ступа у игру тек са секуларном страном друштва. Јер и „нерелигиозни грађани“ могу очекивати солидарност од религиозних, ако притом заузму одређене „когнитивне позиције“. Хабермас пледира за процесу у којима религију ваља разумети као далекосежну критику модерне. Његова полазна теза је јасна: „Чист практични ум не може више бити сигуран да ће бити кадар да голим рукама делује против из зглоба ишчашене модернизације.“ Хабермас поставља фундаментално питање: како ваља прихватити садржину религиозног предања, а да се притом границе између религије и науке не пребришу? Хабермас притом нема искључиво у виду контроверзе између религијско-критичке философије и рационалне вере у Бога, које су у 19. веку ватрено вођене и чији се аргументативни арсенал може у потоњој, протестантској, „дијалектичкој теологији“ 20. века констатовати.

Хабермас истиче да данас више не може бити речи о ономе што се некада могло назвати „офанзивним самопотврђивањем

антропоцентричног насупрот те-
оцентричном саморазумевању
и схватању света“. Оно што се у
либералним друштвима – чији
се чланови декларишу као „веру-
јући, неверујући и другачије ве-
рујући“ – мора разјаснити, јесте
питање како агностичка и рели-
гиозна уверења чланова друштва
могу имати јавни карактер, а да
притом не повреде основни мо-
рал политичког либерализма?
Другим речима, у питању је раци-
онално заснивање уверења свих
страна, како би се спречила дез-
интеграција друштва. Поента Ха-
бермасове аргументације састоји
се у томе да се религиозна уве-
рења не подводе под категорију
погрешно схваћене толеранције.
Резултат би био нека врста со-
цијалног *modus vivendi* у коме се,
захваљујући узајамној равноду-
шности, потенцијални конфликти
неутрализују. Равнодушност није,
као што Хабермас уверљиво по-
казује, нулти степен толерантног
опхођења. Њој недостаје пошто-
вање, без кога о правој толеранци-
ји не може бити речи. Поштовање
подразумева да грађани своје раз-
личитости јавно испољавају. По-
слевица тога је позив на узајамне
и међусобне „епистемичке обаве-
зе“. Религиозни и секуларни гра-
ђани морају бити спремни да се
у јавним расправама уверавају и
једни од других уче, како би мир-
нодопски религиозни плурализам
био на снази. Рационална кому-
никација је у опасности, чим се

у политичкој јавности и институ-
ционалним структурама секула-
ризованог демократског друштва
појаве „апсолутне истине“ – би-
ло у форми религиозне догмати-
ке или у сакралним текстовима
под ореолом откривења или пак у
форми тријумфујућег секулари-
зма, који религију из начела сма-
тра ирационалном.

Хабермас је на Хегеловој ли-
нији када заступа тезу по којој
велике религије припадају „исто-
рији ума“. Постметафизичка ми-
сао не може сама себе да разуме,
уколико религиозно предање, на-
пореда са метафизиком, не укљу-
чи у своју генеалогiju. Под том
премисом би било неразумно ре-
лигиозно предање, као „архаични
остатак“, потискивати у страну и
тима пропустити могућност осве-
тљења унутрашње спреге на којој
модерне форме мишљења почи-
вају. Религиозна предања артику-
лишу свест о томе шта недостаје.
Зашто оне не би – пита се Хабер-
мас – садржале шифриране се-
мантичке потенцијале који и да-
нас имају инспиративну моћ?

Напоредни живот различитих
религиозних заједница у секулар-
ној правној држави, тенденција је
духа данашњег времена. У основи
су то два правца који се међусобно
искључују и међу којима зјапи ду-
бока провалија. Хабермасова идеја
о споразумности, изложена у фило-
софским чланцима, веома је знача-
јан мостоградитељски пројект који
би требало да „све људе добре во-

ље“ и све чланове правне демократске државе рефлексивно надахне и подстакне на толерантност, узајамно поштовање и дијалог. Смисао „постметафизичког мишљења“ би се састојала у „очувању спознаје о нужности без рекурсивног односа према Богу или апсолутном“ У *Постметафизичком мишљењу* пре-

плиће Хабермас философију, теологију, антропологију, социологију, историју и политичку теорију у конструктиван интердисциплинарни дијалог. Овај *furor intellectuallis* Нестора савремене философије нема себи равнoг у актуелном философском дискурсу.

Прошођакон Зоран Андрић

Gert Melville: *Die Welt der mittelalterlichen Klöster: Geschichte und Lebensformen*

Beck, München 2012.
415 стр. ; илустр. ; 23 cm
ISBN: 978-3-406-63659-2

Манастири као антиципација модерне – Монографија о средњовековним манастирима, њиховој историји и видовима суживота –

Квинтесенца ове монографије, сабијене у орахову љуску, би могла гласити: средњовековни манастири су ефицијентни модели културе средњег века у којима је положен нуклеус модерне. Аутор вели *expressis verbis* да су манастири „лабораторије иновативности“. Књига Герта Мелвила, угледног немачког медијевисте са Техничког универзитета у Дрездену представља суму и синтезу дугогодишњег историографског капања над темама монашког универзума, коме је он готово сав свој истраживачки век завештао. Монографија *Свети средњовековних манастира. Историја и начини суживота*, објавио је у Минхену један од најугледнијих немач-

ких издавача, С. Н. Beck Verlag, који ове 2013. г. – нека нам овде буде допуштено да подсетимо – слави своју 250. годишњицу оснивања.

Мелвил отпочиње своју монографију поантираном тезом сходно којој аскете играју престижну улогу у позној антици. Чак и повлашћени сталеж је био презасићен свестрано слављеним раскалашним гозбама са еротским пировима. У току пери-



ода сеобе народа, устаљени урбани живот се стао распадати. Појављује се нови тип егзистенције – хришћански аскета, еремит, монах или монахиња који се – кроз анахорезу (*vita religiosa*) – налазе у потрази за новом срећом и новим смислом. Како највише социјалне институције, званична црква, папе и бискупи, тако и световни владоци, подржавали су и подстицали нови начин живота неуобичајених фигура монаха и монахиња, будући да су оне изгледале узорним видом хришћанског живота. Појавом првог хришћанског анахорете у египатској пустињи, у трећем веку након Христа, од којих је у харизматичној колонији ереmitа најпознатији Антоније (251–356), почиње да се развија култура средњовековних манастира. Спис *Apophthegmata patrum*, збирка сентени и начела спиритуалности, била је узор ереmitског живота који је у монашкој пракси примењиван. Аутор, на жалост, узима живот монаха као феномен *sui generis*, као да стоици, претече такве форме живота, нису постојали.

Аутор рекурира класичне топове историје монаштва и њихових редова и законоправила (*Ordo monasterii*) – Пахомијева (292/298–346) *Правила*, сва у духу сиромаштва, созерцавања и уздржања, као и Св. Василија Великог (330–379), и Блаженог Августина (354–430) односно његове *Regula ad servos Dei*.

Почев од позне антике, како мушкарци, тако и жене су стремили непосредном сусрету са Богом у

виду хришћанске, киновијске заједнице. Вид такве асоцијације је био општежитељни у манастирима (*vita monastica*) или отшелнички (*vita eremitica*), у пустињама, пећинама и руинама. Начела таквих одлука – „слеђењу гласу сопствене савести“ – се могу и у Лутеровим списима наћи, подсећа нас протестант Мелвил и вели: „Одлучујући носиоци реформације су били монаси и монахиње“. Из ереmitског начина живљења развиле су се различите форме манастирског општежића, које су кроз потоње векове имале невероватан успех, не само у духовном развоју хришћанског заједништва, већ и у привредном, културном и политичко-државном смислу. У њима је однос индивидуе и заједнице као рационалне форме испробаван и иновативна конструкција хармоничне парадигме државности пресађивана у профану област друштва. Границе рационалности и границе мистичног предања су биле у њима опитно испуњене.

Духовна слобода манастира је била, сходно Мелвилу, некакав инхерентан императив, те је „Црква свакад имала потешкоћа са монаштвом“. Непосредан дијалог са Богом чини унеколико Цркву излишном, вели Мелвил. Улога лаичког апостолата, коју је иницирао Фрања Асишки је готово разорне снаге и величине. Аутор нам кроз историјски *tour l'horizon* описује етапе развоја монаштва од Бенедикта (*ora et labora*) и бенедиктинаца преко цистерцијанаца, фран-

цисканаца, доминиканаца. Уза сву методичку стрингентност и акрибичност, ова монографија одише елегантном наративном јасношћу и примерном сликовитошћу. При томе аутор у екскурсима описује *sine ira et studio* негативне епизоде, злоупотребе, морално расуло или декаденцију у развоју монаштва.

На крају ове фасцинирајуће монографије добија Мелвила централна теза у фактичној евидентности – да се данашња друштвена и индивидуална егзистенција заснивају на темељима средњовековног монаштва. Наличје оваквог прогресивног аспекта, састоји се у видовима неуротично пренаглашеног презира и демонизовања свега плотског, у

свестраним махнитим прогањањима вештица које је врхунило у параноидним визијама греха и пакла, као и дубоким и незацеливим ранама и ужасима инсценираних трибунала инквизиције и њених ломача. Ову монографију заокружује јукстапозирана хроника – паралелни развој монаштва и опште историје – која нам омогућује прегледније ситуирање збивања у синоптичкој перспективи. Мелвилова монографија је солидан преглед настанка и развоја монаштва и манастира – топоса између неба и земље, те је радо препоручујемо не само богословској интелигенцији, већ и широј академској јавности.

Прошођакон Зоран Андрић

Peter Gemeinhardt: *Antonius, der erste Mönch:
Leben – Lehre – Legende*

C. H. Beck, München 2013.

240 стр.: илустр.; 21 cm

ISBN: 978–3–406–64658–4

Икона еремитског монаштва

– Петер Гемајнхарт: Антоније, први монах. Живот, учење, легенда –

Свети Антоније Велики је кључна фигура раног хришћанства, названа „звездом пустиње“. Ава Антоније је духовни горостас, аскет, отшелник, проповедник, исцелитељ и чудотворац, пустињски монах, идол киновијског монаштва, узор у испосништву и личност од највећег значаја у раном периоду

еремитског монаштва. Готово ниједан други хришћанин није у тој мери надахњивао и опчињавао као што је то случај са Авом Антонијем (око 250–356). Живот овог египатског еремита пружа грандиозни увид у непознат и далеки свет у коме је хришћанство само једна међу многим религијама.

Гетингеншки професор црквене историје, Петер Гемајнхарт, прихватио се писања биографије у чијој су сржи живот и учење светог монаха, као и легенде које су се испреле око његовог подвижничког житија. Он реконструише живот овог светитеља од детињства у средњем Египту, преко његовог подвижничког живота у пустињи, до смрти у 105. години живота.

Гемајнхарт описује његово учење саображено ритму његове душе, у широком дијапазону легенди које су се испреле око његове личности, још од средњег века у коме је прослављан као „отац монаха“, па све до надреалистичких визија његових искушења у 20. веку. Са тиме су у споју и настанак и предање патристичких сентени насловљених као *Aprophetismata Patrum*, познатих још под именом *Изреке ђустинских оцаца*. Описом његове биографије из пера епископа Атанасија из Александрије, непосредно након Антонијевог смрти, отпочиње хришћанска агиографија.

Преводом *Vita Antonii* на латински, као и на идиоме хришћанског Оријента, развио се утицај Антонија и изван граница језика и културе, а Антоније постао права „икуменска“ личност, како унутар православног, тако и унутар римокатоличког и евангеличког хришћанства. Пустиња је „место слободe“ и „место тишине“, а *imitatio Christi* је зацело *imitatio sanctorum*. Гемајнхард настоји да сходно методологији модерног биографи-

зма испита „агиографску плаузибилност“ живота Аве Антонија. Појам плаузибилности ваља разумети као покушај преиспитивања у светлости историјских чињеница, те бисмо овај

термин, односно ауторов поступак могли назвати и „агиографском уверљивошћу“, односно хармоничним преклапањем агиографских описа и историјских чињеница.

Гемајнхарт види четири потврђена аспекта Антонијевог „агиографске уверљивости“. Први се састоји у чињеници да је Антоније први ерemit и први монах; други се састоји у његовој способности да оснива сабрања и заједнице или оно што бисмо ми данас назвали тимом; трећи се састоји у оснивању простора за друге или оно што бисмо ми данас „интерактивношћу“ назвали. Он је био у контакту са многим другим пустиножителима. Четврта „агиографска уверљивост“ лежи у тајни опчињености коју је он у пустињи открио – опчињеност откривањем себе самога. У писмима се он открива као монах који у човеку види икону Божију (*imago Dei*), а у испосништву и прочишћењу пут ка васпостављању јединства са Богом.



Он војује са демонима и са самим собом. *Vita* нам открива мученика, учитеља, исцелитеља и визионара. У сликарству је он постојано надахњивао – од апокалиптичких визија Хијеронимуса Боша до надреалистичких варијација Салвадора Далија. У овом контексту ваља подсетити на роман Густава Флобера *Искушење Светиој Антонији* (1874).

Можда Гемајнхард пренаглашава Антонијеву улогу у киновијском монаштву. Ми држимо да је у томе

значајнија улога његовог египатског савременика Пахомија Великог (292/298–346), који је себе сматрао настављачем линије Пророка Илије, односно Св. Јована Крститеља. Но, Гемајнхартова језгровита биографија је свакако занимљив покушај преиспитивања „агиографске уверљивости“ у светлости модерног биографизма и уједно драгоцен подстицај за накнадно изучавање дела и подвига овог светитеља.

Проћођакон Зоран Андрић

Tomáš Sedláček: *Die Ökonomie von Gut und Böse*

Превод са енглеског на немачки: Ingrid Proß-Gill

Hanser, München 2012.

447 стр. ; 22 cm

ISBN: 978–3–446–42823–2

Свето Писмо Старог и Новог Завета као модели привредне рационалности

Да ли је привреда наука неутралних категорија или се пак мора подредити начелима морала? То фундаментално питање стоји у средишту књиге филозофског ренегата, аутора из Прага Томаса Седлачека *Привреда добра и зла (Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street)*, Oxford University Press, 2011).

Седлачек настоји да реконструише дискурс о добру и злу у економији. У првом делу своје студије аутор испитује какву

је улогу имао рад у привреди у древним културама, религијама и митовима под чијим утицајем ми и данас живимо. У другом делу своје студије аутор испитује на каквим ирационалним премисама почива савремена економија. При томе отпочиње аутор са најста-



ријим писаним изворима у пеништву човечанства, епом о Гилгамешу. Већ у њему су положена начела економије, однос производње и потрошње. Такође, у Старом и Новом Завету и у списима класичне философије налази Седлачек примере о дубоком егзистенцијалном преплету економије и осталих сфера живота. У Старом Завету открива аутор прве конјунктурне циклусе – у сну фараона које приповеда Јосиф – он је сањао о седам дебелих и седам мршавих крава. Јосиф тумачи овај сан као упозорење од суше, те диктира фараону план о штедни и залихама да би се предстојећа седмогодишња глад преживела.

Парафразама Јосифових снова Седлачек жели да упутити на ризичне конструкције савремених привредних система. Никако се не задуживати,

већ одлучно ка систему „дебелих“ и „мршавих“ крава односно залихама летина као Јосиф Египћанин.

Седлачекова књига је фацинирајући *parcours* кроз свет економије – од епа о Гилгамешу, преко Старог и Новог Завета и Адама Смита до Волстрита и привредне кризе која глобално потреса човечанство. За аутора је човек не само рационални *homo oeconomicus*, већ и емоционално устројени *homo narrans*, који свет (са)ствара, тиме што о њему приповеда. Седлачек нам је виртуозно испрео напети лук комплексних питања кроз историју идеја и културну историју економије.

За ову књигу је аутор добио угледну награду „Deutschen Wirtschaftsbuchpreis 2012“.

Прошођакон Зоран Андрић

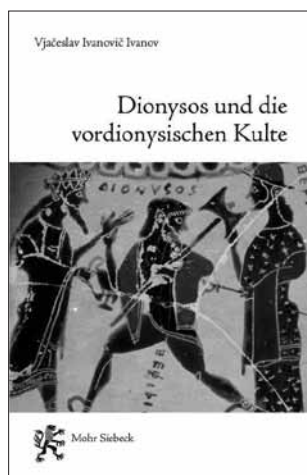
Vjačeslav I. Ivanov:
Dionysos und die vordionysischen Kulte

Hrsg. v. Michael Wachtel u. Christian Wildberg
Mohr Siebeck, Tübingen 2012.
XLVIII + 416 стр. ; 22 cm
ISBN: 978-3-16-150208-8

Вјачеслав Иванов и његова књига о Дионису

– Вјачеслав Иванович Иванов: „Дионис и преддиониски култови“ –

Рођени Московљанин десетогодишњак у Берлин – да Вјачеслав Иванович Иванов припреми своју дисертацију (1866–1949) дошао је као два- код историчара и епиграфи-



чара Отоа Хиршфелда и код Теодора Момзена, најзначајнијег историчара древне историје и добитника Нобелове награде за књижевност 1902. г. Доцније ће

Иванов, са недовршеном дисертацијом, преко академских епизода у Паризу и Риму, окренути леђа академској каријери. Иванов је био *spiritus rector* руског симболизма и један од најутичајнијих руских песника и филозофа културе свога времена.

Написане на руском, ове студије о Дионису требало је да се појаве још тридесетих година прошлог века. Сада их је угледни немачки издавач Mohr Siebeck објавио у Тибингену, под насловом *Dionysos und die vordionysischen Kulte* (Hrsg. v. Michael Wachtel u. Christian Wildberg; Mohr Siebeck, Tübingen 2012).

Реч је о јединственом делу у коме Ивановљево вишеструко познавање историје грчке религије – са гледишта песника, истраживача митова, филозофа, религиозног писца и научника – досеже своју зрелост.

У њему Иванов са ерудицијом и оштроумношћу осветљава хаос оргијастичких локалних култова Грчке и доказује да култ бога Диониса има дубоке грчке корене, још пре проналаска „Linear-B табли“ са именом Диониса. Иванов при томе провлачи неочекиване линије споја са грчком поезијом, посебно са трагедијом, и раним хришћанством.

Аутор је умро пре но што је стигао да доврши ово дело за које су се помно интересовали филозоф Мартин Бубер и класични филолог Морис Баура, а које је требало да буде објављено још пре 60 година. Тако је оно – *habent libelli sua fata* – било препуштено забораву.

Први пут се објављује овај изузетно значајан прилог историји грчке религије, који се може поредити са радовима корифеја ове дисциплине у 20. веку као што су Erwin Rohde, Jane Harrison, Rudolf Otto и Karl Kerényi – прилог који сасвим извесно заслужује пажњу и српске теолошке интелигенције.

Прошођакон Зоран Ангрић

Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*

Часопис *Теолошки погледи*, са поднасловом „Версконаучни часопис“, покренут је одлуком Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве 1968. године. Часопис је као двомесечник (у шест све-сака годишње) излазио до 1970. године. Од 1971. године измењен је темпо излажења и *Теолошки погледи* су у наредних неколико деценија, до 1998. године, излазили у четири свеске годишње.

Од 1999. до 2002. г. часопис није излазио; 2003. године је изашла једна свеска, да би потом уследила пауза до 2008. године, када је почела да излази нова серија часописа, који сада излази три пута годишње.

Од 1969. године двоструко су означаване године излажења – и римским и арапским бројевима, а од 1982. године свеске су погрешно нумерисане, тј. штампане су са погрешном годином излажења. Број из 2003. године је одштампан без означавања године излажења, а свеске нове серије изашле 2008–2011. године су штампане са погрешном годином излажења.

У наставку дајемо табелу са исправкама година излажења. Од *Теолошких погледа* бр. 1 за 2012. годину успостављена је нумерација година излажења од године оснивања часописа, тј. од 1968. године.

С. Пејровић

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1968	I		1, 2, 3, 4–5, 6
1969	2	II	1, 2, 3, 4, 5–6
1970	3	III	1–2, 3–4, 5–6
1971	IV		1, 2, 3, 4
1972	V		1, 2, 3, 4
1973	VI		1, 2, 3, 4
1974	VII		1–2, 3, 4
1975	VIII		1, 2, 3, 4
1976	IX		1–2, 3, 4
1977	X		1–2, 3, 4

Годиште:	Година излажења:	Треба:	Свеске:
1978	XI		1–2, 3, 4
1979	XII		1–3, 4
1980	XIII		1–2, 3, 4
1981	XIV		1–3, 4
1982	XIV	XV	1–2, 3–4
1983	XV	XVI	1–3, 4
1984	XVI	XVII	1–2, 3–4
1985	XVIII–XVII*	XVIII	1–3 (XVIII), 4 (XVII)
1986	XVIII	XIX	1, 2, 3–4
1987	XIX	XX	1, 2, 3–4
1988	XX	XXI	1, 2, 3–4
1989	XXI	XXII	1–2, 3–4
1990	XXII	XXIII	1–3, 4
1991	XXIII	XXIV	1–4
1992	XXIV	XXV	1–4
1993	XXV	XXVI	1–4
1994	XXVI	XXVII	1–4
1995	XXVII	XXVIII	1–4
1996	XXVIII	XXIX	1–4
1997	XXIX	XXX	1–4
1998	XXX	XXXI	1–4
2003	без године излажења	XXXVI	1
2008	38	XLI	1, 2–3
2009	39	XLII	1–3
2010	40	XLIII	1–3
2011	41	XLIV	1, 2, 3
2012	XLV		1, 2, 3
2013	XLVI		1

* Троброј 1–3 за 1985. годину је нумерисан правилно (XVIII година излажења), а свеска 4 погрешно.

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 опентајп фонт.

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