УДК 27–1 ISSN 0497–2597

Нова серија

Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Година XLVI Београд, 2013. Број 3

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 Свилен 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)
проф. др Давор Џалто (Институт за филозофију и друштвену теорију, Универзитет у Београду)
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
Градимир Станић
Радомир Маринковић

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:

Блажени Теодорит Кирски
Тумачење првог псалма 707–714

Свети Јован Дамаскин
Против манихејаца 715–790

Иван Недић
Текстолошки аспекти у егзегези прве главе Песме над песмама 791–814

Јован Благојевић
Мелхиседек у интертестаментарном предању
– прилог контекстуализацији Посланице Јеврејима 7 – 815–842

Горан Младеновић
Теолошко, хагиографско и биографско тумачење Псалма 7 843–860

Чедомир Ребић
Како се Стефан Првовенчани угледао на Давидове Псалме
у свом литерарном казивању о догађајима из живота Светог Симеона 861–876

Ненад Д. Мијалковић
Схватање Свете тајне брака у традицији Римокатоличке цркве 877–896

Ивица Чаировић
Бонифације – мисионар и(ли) реформатор 897–914

Мирослав М. Поповић
О датовању и интерпретацији писма–заклетве
краљице Јелене дубровачком архиепископу, кнезу и општини 915–922

Саша Антонијевић
Историја Српске Православне Цркве у Словенији 923–950

Aleksandar Raković
Short existence of the Faculty of
Eastern Orthodox Theology at the University of Zagreb 1920–1924 951–976

Иларија Л. Е. Рамели
Хришћанска сотириологија и хришћански платонизам – Ориген,
Григорије Ниски, и библијска и философска основа учења о апокатастази – 977–1028

Ивица Живковић
Верска настава Православне Цркве 1029–1058

Варја Нешић
Стицање христоликог идентитета
у трагичком свету драме Лазе Костића *Пера Сегединац* 1059–1072

Срећко Петровић
Библиографија часописа *Теолошки погледи* 1994–2013 1073–1130

ОСВРТИ:
Никола М. Гавриљ
Међународна конференција о Ивану Иљину 1131–1132

Милош В. Маринковић
Правни положај Цркве у области медија у Србији 1132–1136

Славиша Костић
Осврт на последњи број *Conciliuma* 1137–1144

ПРИКАЗИ 1145–1165

Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа* 1166–1167

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

Издавање ове свеске помогла је Канцеларија за сарадњу са црквама и верским заједницама Владе Републике Србије

Theological Views, Volume XLVI, Issue 3.
Belgrade, 2013.

Contents

Του Μακαριου Θεοδωρήτου, επισκόπου Κύρου
Ερμηνεία του Α΄ Ψαλμού 707

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ
Κατὰ Μανιχαίων 715

Ivan Nedić
Textological Aspects in the Exegesis of the First Chapter of the Song of Songs 814

Jovan Blagojević
Melchizedek in intertestamental tradition –
A Contribution to Contextualization of Hebrews 7 – 842

Goran Mladenović
Theological, Hagiographical and Biographical Interpretation of Psalm 7 860

Čedomir Rebić
How did Stefan the First–Crowned Look up to Psalms of David
in his Literal Expression on Events from Life of St. Simeon 876

Nenad D. Mijalković
Understanding of the
Holy Sacrament of Marriage in the Tradition of the Roman Catholic Church 896

Ivica Čairović
Boniface – Missionary and/or Reformer 913–914

Miroslav M. Popović
About the Dating of Queen Jelena's Letter–Oath
to Dubrovnik's Archbishop, Prince and Community 922

Saša Antonijević
The History of the Serbian Orthodox Church in Slovenia 950

Александар Раковић
Краткотрајно постојање
Источно-православног богословског факултета у Загребу (1920–1924) 976

Ilaria L. E. Ramelli
Christian Soteriology and Christian Platonism – Origen, Gregory of Nyssa,
and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis – 1028

Ivica Živković
Religious Education of the Orthodox Church 1058

Varja Nešić
Acquisition of Christlike Identity in Tragic World of Laza Kostic's Drama *Pera Segedinac* 1072

Srećko Petrović
Bibliography of *Theological Views* 1994–2013 1073–1130

Reviews 1131–1165

Corrections of *Theological Views*' Year of Edition of Past Issues 1166–1167

УДК: 27-243.63-277

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 707–714.

Тумачење првог псалма*

Ερμηνεια του Α′ Ψαλμου

Του Μακαριου Θεοδωρήτου επισκόπου Κύρου

Ερμηνεία του Α′ Ψαλμού
Ἀνεπίγραφος παρ′ Ἑβραίοις

α′. *Μακάριος ἀνὴρ, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἀσεβῶν, καὶ ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστη, καὶ ἐπὶ καθέδρᾳ λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν.* Ἐντεῦθεν ῥᾴδιον συνιδεῖν, ὡς πάλαι παρ′ Ἑβραίοις τὰς ἐπιγραφὰς εὑρόντες οἱ τὰς θείας ἡρμηνευκότες Γραφὰς, ταύτας μετέθεσαν εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνήν. Τοῦτον γὰρ καὶ τὸν μετ′ αὐτὸν ψαλμὸν ἀνεπιγράφους εὑρόντες ἀνεπιγράφους κατέλιπον· οὐ τολμήσαντές τι προσθεῖναι παρ′ ἑαυτῶν τοῖς λογίοις τοῦ Πνεύματος. Τινὲς μέν τοι τῶν τὰς ὑποθέσεις τῶν ψαλμῶν συγγεγραφότων ἠθικὴν τοῦτον ἔφασαν τὸν ψαλμὸν περιέχειν διδασκαλίαν· Τινὲς μέν τοι τῶν τὰς ὑποθέσεις τῶν ψαλμῶν συγ-

Блаженог Теодорита, епископа кирског

Тумачење првог псалма
Ненасловљен од /стране/ Јевреја.

1. *Блажен муж који не иде на веће безбожника, и на пут грешника не стаде, и на седалиште погубника не седе.* Из овога је лако схватити како су – у древним временима – тумачи божанских *Писама* затекли наслове у јеврејском тексту и превели их на грчки језик. Јер су нашли да овај псалам и онај после њега немају наслове, па их тако и оставише ненасловљене, не желећи да ишта своје додају овим изрекама /Светог/ Духа. Неки од оних који су састављали списе о /тумачењу/ *Псалама* говоре да наведени псалам садржи етичко учење, но мени се чини ништа мање догматским.

* Изворник: Του Μακαριου Θεοδωρητου Επισκοπου Κυρου : Ερμηνεια εισ τουσ Ψαλμουσ. Ερμηνεια του α′ ψαλμου, *Patrologiae Cursus Completus*, *Series Graeca* (*Patrologia Graeca*), том 80, стр. 866–874, колумне 609C–616B.

γεγραφότων ἠθικὴν τοῦτον ἔφασαν τὸν ψαλμὸν περιέχειν διδα σκαλίαν· ἐμοὶ δὲ οὐχ ἧττον δογματικὸς ἢ ἠθικὸς ἔδοξεν εἶναι. Περιέχει γὰρ οὐχ ἁμαρτωλῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀσεβῶν κατηγορίαν, καὶ παραινεῖ τοῖς θείοις λόγοις προσέχειν διηνεκῶς· ἐξ ὧν οὐκ ἠθικὴν μό νον, ἀλλὰ καὶ δογματικὴν ὠφέλειαν καρπούμεθα. Ἁρμοδίως δὲ λίαν ὁ μέγας Δαβὶδ μακαρισμὸν τῆς οἰκείας αὐτοῦ προτέθεικε συγγραφῆς, τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν ὁμοῦ καὶ Δεσπότην μιμούμενος, τὸν Σωτῆρα λέγω Χριστόν· ὅστις πρὸς τοὺς ἱεροὺς μαθητὰς διδασκαλίας ἀπὸ μακαρισμῶν ἤρξατο, „Μακάριοι, λέγων, οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.“ Υἱὸς δὲ τοῦ Δαβὶδ ὁ Δεσπότης Χριστὸς ὡς ἄνθρωπος κατὰ τὴν τῶν ἱερῶν Εὐαγγελίων φωνήν· „Βίβλος γὰρ γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Ἀβραάμ.“ Κύριος δὲ αὐτοῦ καὶ ποιητὴς, ὡς Θεός. Αὐτοῦ γάρ ἐστιν ἡ φωνή· „Εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου.“ 80.868 Μακαρίζει τοίνυν τὸν μήτε τοῖς ἀσεβέσιν ὁδοῦ καὶ νωνήσαντα, μήτε βεβαίαν τῶν ἁμαρτωλῶν δεξάμενον τὴν βουλήν· τοῦτο γὰρ δὴ στάσιν ἐκάλεσεν· καὶ τὴν μόνιμον τῶν λοιμῶν φυγόντα διαφθοράν. Τὸ δὲ μακάριος ὄνομα θεία μὲν ὑπάρχει προσηγορία· καὶ μάρτυς ὁ θεῖος Ἀπόστολος βοῶν· „Ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, καὶ Κύριος τῶν κυριευόντων.“ Μετέδωκε δὲ καὶ ταύτης τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων,

Штавише, овај псалам /помиње/ не само осуду грешника, већ и безбожника, те усмерава непрестану пажњу на божанске речи; из овога /псалма/, дакле, стичемо плодове који се не тичу само етике, него и догмата. Сасвим прикладно је велики Давид поставио блаженство на почетак свог списа, подражавајући Ономе који је истовремено његов син и његов Господ – наиме, Христу Спаситељу – који је проповед својим светим ученицима започео блаженствима: „Блажени сиромашни духом“, рече он, „јер је њихово Царство небеско“ (Мт. 5, 3). Као човек, Христос Господ јесте Давидов син, према /сведочењу/ стиха из светог *Јеванђеља:* „Књига родослова Исуса Христа, сина Авраамовог“ (Мт. 1, 1); али као Бог Он је његов Господ и Створитељ, јер сам Давид говори: „Господ рече Господу моме, седи са десне стране мени“ (Пс. 110, 1). Тако Давид благосиља човека који не корача путевима безбожника, нити узима за озбиљно савете грешника, већ се клони пребивања са погубницима. /Придев/ „блажен“ је, наиме, ознака за божанско име и божанствени Апостол ово сведочи у речима: „Блажени и једини Владар, Цар царева и Господар господара“ (1 Тим. 6, 15). Јер Бог Господ дели ово са људима, као и многе друге ствари. Уосталом, Он се назива и верним, као што говори *Писмо*: „Веран је Бог који вас позва у заједницу Сина свог,

ὁ Δε σπότης Θεός· καὶ γὰρ πιστὸς καλούμενος· „Πιστὸς γὰρ, φησὶν, ὁ Θεὸς, δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ.“ Καὶ ὁ μακάριος Μωσῆς, „Θεὸς, φησὶ, πιστὸς, καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν αὐτῷ.“ Ἐκάλεσε καὶ τῶν ἀνθρώπων πιστοὺς τοὺς ἀναμφι βόλως δεχομένους αὐτοῦ τοὺς λόγους. Οὕτω Θεὸς ὢν καὶ καλούμενος μετέδωκε καὶ ταύτης τῆς κλή σεως τοῖς ἀνθρώποις ὁ μεγαλόδωρος, καὶ βοᾷ· „Ἐγὼ εἶπον, Θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες, ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε.“ Τὸ οὖν μακάριος ὄνομα τῆς κατ' ἀρετὴν τελειώσεως ὑπάρχει καρπός. Ὥσπερ γὰρ καὶ ἕκαστον τῶν κατὰ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων εἰς τὸ τέλος ὁρᾷ· ἀθλητικὴ μὲν οὖν εἰς τοὺς ἐκ κοτίνου στεφάνους, στρατηγική τε εἰς νίκας καὶ τρόπαια, καὶ μέντοι καὶ ἰατρικὴ εἰς ὑγίειαν καὶ νόσων ἀπαλλαγὴν, καὶ ἐμπορικὴ εἰς συλλογὴν χρημάτων καὶ πλούτου περιουσίαν· οὕτως καὶ ἡ τῆς ἀρετῆς ἐπιστήμη καρπὸν ἔχει καὶ τέλος τὸν θεῖον μακαρισμόν. Μηδεὶς δὲ ἄνδρα μόνον ὁρῶν ἐν ταῦθα μακαριζόμενον, ἐστερῆσθαι νομίσῃ τοῦδε τοῦ μακαρισμοῦ τῶν γυναικῶν τὸ γένος. Οὐδὲ γὰρ ὁ Δεσπότης Χριστὸς ἀῤῥενικῶς τοὺς μακαρισμοὺς σχη ματίσας ἀπηγόρευσε ταῖς γυναιξὶ κτῆσιν τῆς ἀρετῆς. Συμπεριλαμβάνει γὰρ τοῖς ἀνδράσι καὶ τὰς γυναῖκας ὁ λόγος· κεφαλὴ γὰρ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, ᾗ φησιν ὁ θεῖος Ἀπόστολος. Συνάπτεται δὲ τῇ κεφαλῇ τὰ μέλη τοῦ σώματος, καὶ κεφαλῆς στεφανουμένης ἀγάλλεται· οὕτω

Исуса Христа“ (1 Кор. 1, 9). И блажени Мојсије каже: „Бог је веран и нема неправде у њему“ (Пнз. 32, 4). Заузврат назива вернима оне људе који прихватају Његове речи без сумње. На сличан начин, будући не само Бог уистину већ и по имену, Он – у својој дарежљивости – назива људе говорећи: „Ја рекох: богови сте и синови Вишњега сви; но као људи умрећете“ (Пс. 82, 6–7). Зато /придев/ „блажен“ означава постојање савршеног плода када је у питању врлина. Јер, као што свако дело у животу смера своме циљу: атлета гледа ка победничком венцу, војник ка победама и ордењу, лекар смера ка добром здрављу и излечењу болести, а трговац ка мноштву богатства и гомилању блага, на исти начин стицање врлине има као свој плод и циљ задобијање блаженства од Бога. Но, видевши да је овде само мушкарац назван блаженим, немој помислити да су жене изопштене / из овог блаженства/. Христос Господ није изопштио жене из врлинског живота, иако је објавио своја блаженства у мушком роду и лицу. Сети се да је муж глава своје жене, као што божанствени Апостол каже (1 Кор. 11, 3). Удови тела су повезани са главом, те када глава бива крунисана и удови учествују у њеном прослављењу; на исти начин, такође, када разговарамо с неким и назовемо његову главу љубљеном, не изопштавамо остале удове тела, већ

καὶ πρός τινα διαλεγόμενοι, καὶ φίλην αὐτὸν κεφαλὴν ὀνομάζοντες, οὐ χωρίζομεν τῶν μορίων τοῦ σώματος, ἀλλ' ἀπὸ μέρους τὸ πᾶν προσ φθεγγόμεθα. Οὐχ ἁπλῶς δὲ πρῶτον ὁδοῦ, εἶτα στά σεως, εἶτα καθέδρας ἐμνημόνευσεν· ἀλλ' εἰδὼς ἀκριβῶς, ὡς κίνησιν μὲν πρῶτον ὁ λογισμὸς ὑπο μένει, εἴτε φαῦλος, εἴτε σπουδαῖος εἴη· εἶτα στάσιν, εἶτά τινα ἕδραίαν βεβαίωσιν. Παραινεῖ τοίνυν, μήτε τῷ νῷ παραδέξασθαι δυσσεβῆ τινα ἔννοιαν, μήτε ἐπὶ πρᾶξιν ὁδεῦσαι παράνομον. Ἀσεβεῖς δὲ φίλον τῇ θείᾳ Γραφῇ καλεῖν τοὺς ἀθεΐαν, ἢ πολυ θεΐαν θρησκεύοντας· ἁμαρτωλοὺς δὲ, τοὺς παρα νομίᾳ συζῆν προαιρουμένους, καὶ βίον διεφθαρμένον 80.869 ἀσπαζομένους· λοιμοὺς δὲ, τοὺς μὴ μόνον σφᾶς αὐτοὺς λυμαινομένους, ἀλλὰ καὶ ἑτέροις τῆς λύμης μεταδιδόντας, κατὰ τὴν ἐπισκήπτουσαν καὶ ἀνθρώ ποις καὶ κτήνεσι νόσον, ἧς μεταλαγχάνουσιν οἱ τοῖς νοσοῦσι πελάζοντες. Διὸ φεύγειν ὁ λόγος παρα κελεύεται καὶ τὰ τούτων συνέδρια. Ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἀπόχρη εἰς ἀρετῆς τελείωσιν τῆς κακίας φυγή· „Ἔκκλινον γὰρ, φησὶν, ἀπὸ κακοῦ, καὶ ποίησον ἀγαθόν·" καὶ ὁ μακάριος Ἡσαΐας· „Παύσασθε, φησὶν, ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν, μάθετε ποιεῖν καλόν·" μάλα εἰκότως ἐπήγαγεν ὁ μακάριος Δαβίδ·

β'. *Ἀλλ' ἐν τῷ νόμῳ Κυρίου τὸ θέλημα αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ μελετήσει ἡμέρας καὶ νυκτός*. Προσήκει δὲ οὐ μόνον τὰ προειρημένα βδελύξασθαι· ἀλλὰ

указујемо на целину, спомињући један део. Надаље, није узалуд што /Давид/ спомиње најпре пут, затим стајање и на крају седење; напротив, он управо зна да /људска/ помисао – повремено или интензивно – најпре доживљава кретање, онда заустављање, а на послетку неку врсту крајње непокретљивости. Зато и саветује одбацивање сваке светске помисли или чињења незаконитих дела. *Свето Писмо*, наиме, има обичај да безбожницима назове оне који не славе Бога или славе многе богове, док грешницима назива оне који живе у безакоњу или уживају у пропадљивом животу. Погубницима назива не само оне који погубљују своје сопствене главе већ деле своје погубништво са другима, попут неке болести која истовремено инфицира људе и животиње што долазе у контакт с већ зараженима. Зато нам *Писмо* саветује да избегавамо дружење с таквим људима. Будући да удаљавање од зла није довољно /по себи/ за усавршавање врлине, /Давид/ каже: „Удаљи се од зла и чини добро" (Пс. 32, 27), а блажени Исаија говори: „Престаните зло чинити и научите се добру" (Ис. 1, 16–17). Сасвим прикладно и блажени Давид додаје:

2. *Неко је у закону Његовом воља његова, и у закону Његовом поучава се дан и ноћ*. Није, дакле, довољно само гнушати се горепоменутог, већ дан и ноћ пазити на

καὶ τῷ θείῳ νόμῳ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν προσέχειν, κἀκεῖνα θέλειν ἃ ὁ θεῖος νόμος ὑπαγορεύει, καὶ κατὰ τὸν ἐκείνου σκοπὸν τὸν οἰκεῖον βίον εὐθύνειν. Οὕτω γὰρ καὶ ὁ τῶν ὅλων Θεὸς διὰ Μωσέως ἐνομοθέτησε λέγων· „Ἔσται τὰ ῥήματα τοῦ νόμου τούτου διὰ παντὸς ἐν τῷ στόματί σου, καὶ μελετήσεις ἐν αὐτοῖς καθήμενος, καὶ δι ανιστάμενος, καὶ κοιταζόμενος, καὶ πορευόμενος ἐν ὁδῷ· καὶ ἀπαρτήσεις αὐτὰ τῆς χειρός σου, καὶ ἔσται ἀσάλευτα πρὸ ὀφθαλμῶν σου." Εἶτα δείκνυσι τὸν καρπὸν τὸν ἐντεῦθεν φυόμενον.

γ', δ'. *Ἔσται γὰρ, φησὶν, ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων· ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ. Καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀποῤῥυήσεται, καὶ πάντα ὅσα ἂν ποιῇ κατευοδωθήσεται.* Μιμεῖται γὰρ ὑδάτων ἄρδειαν τὰ τοῦ θείου Πνεύματος νάματα· καὶ καθάπερ ἐκεῖνα τὰ παραφυτευόμενα δένδρα τεθηλέναι ποιεῖ, οὕτω ταῦτα παρασκευάζει τοὺς θείους φέρειν καρπούς. Οὗ δὴ χάριν καὶ ὁ Δεσπότης Χριστὸς ὕδωρ τὴν οἰκείαν διδασκαλίαν ὠνόμασεν. „Εἴ τις γὰρ, φησὶ, διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω, καὶ ἔσται τὸ ὕδωρ ὃ ἐγὼ δώσω αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ζῶντος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον." Καὶ πάλιν· „Ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, καθὼς εἶπεν ἡ Γραφὴ, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος." Καὶ μέντοι καὶ πρὸς τὴν Σαμαρῖτιν· „Ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος

закон Господњи, изабирати оно што божански закон налаже и живети према његовим смерницама. Уосталом, управо ово Бог законопоставља кроз Мојсија у речима: „И нека ове речи које ти ја заповедам данас буду у срцу твом. И често их напомињи синовима својим, и говори о њима кад седиш у кући својој и кад идеш путем, кад лежеш и кад устајеш. И вежи их себи на руку за знак, и нека ти буду као почеоник међу очима" (Пнз. 6, 6–8; 11, 18). Затим приказује плод који настаје из наведеног, говорећи:

3. *И биће као дрво засађено крај извора вода, које плод свој доноси у време своје и лист његов неће опасти.* **4.** *И све што ради успеће.* Другим речима, извори Духа Светога су попут извора вода: као што они чине да биљке засађене крај њих цветају, тако су и /духовни извори/ узрок сазревања божанског плода. Управо због овога Христос Господ назива своје учење водом: „Ако је неко жедан", каже он, „нека дође мени и пије, и вода коју ћу му дати постаће у њему извор воде која тече у живот вечни" (Јн. 7, 34; 4, 14). И опет: „Ко верује у мене, као што *Писмо* каже, реке живе воде ће потећи из њега" (Јн. 7, 38). Слично овоме, /рече/ и жени Самарјанки: „Свако ко пије од ове воде опет ће ожеднети; а који пије од воде коју ћу му ја дати неће ожеднети довека" (Јн. 4,

τούτου διψήσει πάλιν· ὃς δ' ἂν πίῃ ἐκ τοῦ ὕδατος, οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα." Οὕτω καὶ διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου φησίν· „Ὅτι ἐγὼ δώσω ἐν δίψει τοῖς πορευομένοις ἐν ἀνύδρῳ· καὶ ἀνοίξω ἐπὶ τῶν ὀρέων πηγὰς, καὶ ἐπὶ τῶν βουνῶν ποταμοὺς, ποτίσαι τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτὸν, τὸν λαόν μου ὃν περιεποιησάμην." Εἰκό 80.872 τως τοίνυν καὶ ὁ μακάριος Δαβὶδ τὸν τοῖς θείοις λο γίοις ἐσχολακότα δένδροις ἀπείκασε παρὰ τὰς τῶν ὑδάτων ὄχθας πεφυτευμένοις, καὶ ἀειθαλῆ μὲν ἔχουσι τὰ φύλλα, τὸν δὲ καρπὸν φέρουσιν εἰς καιρόν. Καὶ γὰρ οἱ τῆς ἀρετῆς ἀθληταὶ τῶν μὲν πόνων κατὰ τὸν μέλλοντα βίον κομίσονται τοὺς καρπούς· οἷον δέ τινα φύλλα, τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα διηνεκῶς ἐν ἑαυτοῖς φέροντες τεθήλασι καὶ ἀγάλλονται, καὶ συλῶσι τῇ ψυχαγωγίᾳ τὴν τῶν πόνων βαρύτητα. Ἔχουσι δὲ καὶ τὸν μεγαλόδωρον Δεσπότην τῇ προθυμίᾳ συνεργοῦντα διηνεκῶς· „Τοῖς γὰρ ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν," φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος, „πάντα συνεργεῖ εἰς τὸ ἀγαθόν." Διά τοι τοῦτο καὶ ὁ μακάριος ἔφη Δαβίδ· „Καὶ πάντα ὅσα ἂν ποιῇ κατευοδωθήσεται· παρὰ Κυρίου γὰρ, φησὶ, τὰ διαβήματα ἀνθρώπου κατευθύνεται, καὶ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ θελήσει σφόδρα." Τὸ δὲ πάντα οὐχ ἁπλῶς τέθεικεν, ἀλλὰ σὺν ἀκριβείᾳ πολλῇ. Πρότερον γὰρ ἅπαντα τῆς κακίας ἀπαγορεύσας τὰ εἴδη, καὶ τῶν θείων νόμων ὑποδείξας τὴν τελειότητα, οὕτως ἐπήγαγε, *Πάντα ὅσα ἂν ποιῇ κατευοδωθήσεται·* εἰδὼς ὡς οὐδὲν ἐναντίον τοῖς νόμοις ὅ γε τοιοῦτος δρᾶσαι βουλήσεται, 13–14). И опет говори /Господ/ кроз пророка Исаију: „Још ћу начинити у пустињи пут, реке у сувој земљи. Славиће ме звери пољске, змајеви и сове, што сам извео у пустињу воде, реке у земљи сувој, да напојим народ свој, изабраника својега" (Ис. 43, 19–20). Сходно овоме, дакле, блажени Давид човека посвећеног /изучавању/ божанских закона пореди са дрветом које расте на обали реке, које је увек младо и доноси плод у време своје. Врлински борци ће пожњети плод својих подвига у будућем животу, али попут каквог лишћа, они већ сада непрестано носе у себи чврсту наду – цветајући и ликујући – и веселошћу превазилазе суровости својих подвига. Они имају /уз себе/ многодарежљивог Господа, који неуморно подстиче њихову ревност: „Онима који љубе Бога", каже божанствени Апостол, „све ствари помажу на добро" (Рим. 8, 28). Управо је ово разлог Давидових речи*: Све што ради успеће*. „Од Господа се", каже он, „управљају кораци човека и пут Његов он жели веома" (Пс. 37, 23). Дакле, не додаје узалуд /наведене речи/, већ то чини са великом прецизношћу; најпре осудивши свако очитовање зла и показујући савршенство божанских закона, затим каже да *све што ради успеће*, у познању да такав /човек/ макар неће нагињати кршењу ових закона и да

τῷ θείῳ νόμῳ τὸ οἰκεῖον θέλημα συναρμόττων. *Ἐν γὰρ τῷ νόμῳ, φησὶ, Κυρίου τὸ θέλημα αὐτοῦ*. Οὕτω διὰ τοῦτο προτρέψας εἰς ἀρετὴν, καὶ τὴν τελείαν ἐκπαιδεύσας φιλοσοφίαν, καὶ διὰ τῶν ἐναντίων ἀλείφει τοὺς ἀθλητὰς, καί φησιν·

ε′. *Οὐχ οὕτως οἱ ἀσεβεῖς, οὐχ οὕτως*. Τῷ δι πλασιασμῷ τῆς ἀπαγορεύσεως σαφέστερον τὴν ἐν αντιότητα δείκνυσιν. *Ἀλλ᾽ ἢ ὡσεὶ χνοῦς, ὃν ἐκρίπτει ὁ ἄνεμος ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς*. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ, φησὶν, ὑπὸ τῶν θείων λογίων ἀρδόμενοι, ἀειθαλεῖς τέ εἰσι, καὶ ὥριμον φέρουσι τὸν καρπόν· οὗτοι δὲ ὑπὸ τῶν ἐναντίων πνευμάτων πατούμενοι μιμοῦνται τὸν χνοῦν τὸν τῇδε κἀκεῖσε ῥᾳδίως ὑπὸ τῶν ἀνέμων τῶν ἐναντίων φερόμενον.

ϛ′. *Διὰ τοῦτο οὐκ ἀναστήσονται οἱ ἀσεβεῖς ἐν κρίσει, οὐδ᾽ ἁμαρτωλοὶ ἐν βουλῇ δικαίων*. Μετὰ πολλῆς ἀκριβείας διέξεισιν ἅπαντα τὸ πανάγιον Πνεῦμα. Οὐ γὰρ εἶπεν, *οὐκ ἀναστήσονται ἀσεβεῖς, ἀλλ᾽*, „εἰς κρίσιν οὐκ ἀναστήσονται“ ἀντὶ τοῦ, οὐκ εἰς κρίσιν, *ἀλλ᾽* εἰς κατάκρισιν. Οὔτε γὰρ ἐλέγχων δέονται, προφανῆ τὴν ἀσέβειαν ἔχοντες, *ἀλλὰ* τὴν τιμωρίαν μόνην προσδέχονται. Καθάπερ γὰρ τοὺς ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ ἁλόντας ἀνδροφόνους οὐκ ἐπὶ τὸ διελέγξαι εἰς τὸ δικαστήριον εἰσάγουσιν οἱ 80.873 δικάζοντες, *ἀλλ᾽* ὥστε τὴν τοῖς νόμοις δοκοῦσαν ψῆφον ἐξενεγκεῖν κατ᾽ αὐτῶν· οὕτω καὶ οἱ ἀσεβείᾳ συνεζηκότες εὐθὺς

ће његова воља бити у сагласности са божанским законом: *У закону Господњем је воља његова*, каже он. Стога, усмеривши их према врлини и давши им савршено поучавање у мудрости, он припрема ове атлете /врлине/, говорећи:

5. *Нису такви безбожници, нису такви*. Двоструким порицањем, наиме, он показује контраст много јасније. *Него су као прах који ветар размеће са лица земље*. Док су претходни /блажени/ наводњавани божанским изрекама и бивају непрестано освежавани, те доносе плод у време своје, ови други /безбожници/ се препуштају духовима који се противе /наведеном/ и личе на морску пену што је ветрови бацају час на једну, час на другу страну.

6. *Зато неће устати безбожници на суду, нити грешници у сабору праведних*. Свесвети Дух се до танчина бави овим великом прецизношћу; он не каже просто да безбожници неће устати, већ *неће устати на суду*; као да говори: неће устати на суду, већ у /изрицању/ пресуде. Њима суђење није ни потребно, будући да је њихово безбожништво сасвим очигледно; зато, њима остаје само да чекају на казну. Они су попут убица ухваћених у чину: на суд их доводе не ради суђења већ ради изрицања пресуде у складу са законима. Исто тако, људи затечени

μετὰ τὴν ἀνάστασιν τὴν κόλασιν ὑπομένουσιν, οὐκ εἰς κρίσιν ἀγόμενοι, ἀλλὰ τῆς τιμωρίας τὴν ψῆφον δεχόμενοι. Καὶ μέντοι καὶ οἱ τῶν δυσσεβῶν δογμάτων ἀπηλλαγμένοι, βίον δὲ βε βιωκότες παράνομον, πόῤῥω που τοῦ τῶν δικαίων συλλόγου γενήσονται. Τὴν γάῤ τοι βουλὴν ὁ μὲν Ἀκύλας καὶ ὁ Θεοδοτίων συναγωγὴν ἡρμηνεύκασι, συνέλευσιν δὲ ὁ Σύμμαχος.

ζ'. *Ὅτι γινώσκει Κυρίος ὁδὸν δικαίων, καὶ ὁδὸς ἀσεβῶν ἀπολεῖται.* Οἶδε, φησὶν, ἅπαντα καὶ πρὸ κρίσεως ὁ δίκαιος κριτὴς, καὶ οὔτε ἀποδείξεων, οὔτε ἐλέγχων προσδεῖται. Διόπερ τὰ πρὸς ἀξίαν ἀπονέμων ἑκάστῳ, τοὺς μὲν ἀναῤῥήσεων καὶ στεφάνων ἀξιῶ σει, τοὺς δὲ διηνεκεῖ παραπέμψει κολάσει. Τὸ δὲ, *Ὁδὸς ἀσεβῶν ἀπολεῖται*, ἔοικε τοῖς ἀποστολικοῖς ἐκείνοις ῥητοῖς· „Εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται.“ Τῶν μὲν γὰρ δικαίων ἀνδρῶν καὶ τὸ ἔργον μένει διαλάμπον· τοῖς δὲ ἀσεβέσι καὶ ἀνοσίοις ἀνθρώποις καὶ ἡ πονηρία συγκατα λύεται.

у својој безбожности бивају моментално подвргавани казни; зато не долазе на суд, већ их одмах кажњавају. Чак и ако одбаце непобожна учења – но живећи потпуно у супротности са /божанским/ законом – наћи ће се изван сабора праведних.

7. *Јер зна Господ пут праведних и пут безбожника пропашће.* Праведни Судија, каже /Давид/, зна све и пре самог суда, те му нису потребни, ни докази, ни оповргавања. Зато сваком /човеку/ додељује према његовој заслузи: једне награђује похвалама и венцима, а друге шаље у вечну казну. Због тога /изрека/ *пут безбожника пропашће* наличи оним речима Апостола: „Ако чије дело изгори, биће оштећен“ (1 Кор. 3, 15). Дело, пак, праведног човека ће непрестано блистати, а зло безбожних и несветих људи биће окончано.

Превод са старогрчког:
Лазар Нешић

Примљено: 7. 11. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

УДК: 27-285.4:27-874.7

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 715–790.

Против манихејаца*

Κατὰ Μανιχαίων

Contra Manichaeos

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ κατὰ Μανιχαίων

Против манихејаца

Међу светима оца нашега Јована монаха и презвитера Дамаскина – Против манихејаца

1. Ὀρθόδοξος· Ἐπειδὴ συνεληλύθαμεν ἀλλήλοις λογικὴν συζήτησιν ποιήσασθαι, ἐρωτῶ σε· Τί τὸ ζητούμενον;

Ὁ Μανιχαῖος· Τὸν περὶ πίστεως γυμνάσαι λόγον, ὅπως ἂν εὕρωμεν τὴν ἀλήθειαν.

Ὀρθόδοξος· Τί γάρ ἐστιν ἡ ἀλήθεια;

Μανιχαῖος· Ἡ τοῦ ὄντος διάγνωσις καὶ ὁμολογία.

Ὀρθόδοξος· Τὸ ψεῦδος τῇ ἀληθείᾳ ἐναντίον;

Μανιχαῖος· Παντὶ τρόπῳ.

Ὀρθόδοξος· Πῶς τοῦτο φῄς;

Μανιχαῖος· Ἐπειδὴ ἡ μὲν

1. Православац: Пошто смо се састали да расправљамо на логичкој основи, питам те: Шта је оно што истражујемо?

Манихејац: Вежбамо мисао на теми вере, да бисмо нашли истину.

Православац: А шта је истина?

Манихејац: Распознавање бића и артикулација тог знања.

Православац: Да ли је лаж оно што је супротстављено истини?

Манихејац: Свакако.

Православац: Како то кажеш?

Манихејац: Будући да је исти-

* Изворник: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ κατὰ Μανιχαίων, *Patrologiae Cursus Completus*, *Series Graeca* (*Patrologia Graeca*), том 94, колумне 1505A–1584D.

ἀλήθεια τῶν ὄντων ἐστὶ γνῶσις, τὸ δὲ ψεῦδος τοῦ μὴ ὄντος.

Ὀρθόδοξος· Οὐ καλῶς ἀπεκρίθης· ἡ μὲν ἀλήθεια τῶν ὄντων ἐστὶ γνῶσις, τὸ δὲ ψεῦδος μὴ ὄντος γνῶσις· τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐ γινώσκεται.

Μανιχαῖος· Τί οὖν ἐστι τὸ ψεῦδος;

Ὀρθόδοξος· Τῶν ὄντων ἀγνωσία.

Μανιχαῖος· Ὀρθῶς εἴρηκας.

Ὀρθόδοξος· Εἰ οὖν ἡ μὲν ἀλήθεια τῶν ὄντων ἐστὶ γνῶσις, τὸ δὲ ψεῦδος ἄγνοια τοῦ ὄντος, εἰπέ μοι· Ἡ γνῶσις ἕξις;

Μανιχαῖος· Ναί.

Ὀρθόδοξος· Εἰ ἡ γνῶσις ἕξις, ἡ ἄγνοια πάντως στέρησις.

Μανιχαῖος· Καὶ ἡ ἄγνοια ἕξις.

Ὀρθόδοξος· Τί ἐστιν ἄγνοια;

Μανιχαῖος· Τὸ μὴ ἔχειν γνῶσιν.

Ὀρθόδοξος· Τὸ μὴ στερητικόν ἐστιν ἢ ἀποφαντικὸν καὶ ἑκτικόν;

Μανιχαῖος· Τὸ μὴ στερητικόν ἐστιν.

Ὀρθόδοξος· Μὴ ὂν λέγομεν τὸ ἐστερημένον τοῦ εἶναι;

Μανιχαῖος· Δηλονότι.

Ὀρθόδοξος· Οὐκοῦν εἰ ἡ ἄγνοια τὸ μὴ ἔχειν γνῶσίν ἐστι, τὸ δὲ μὴ στερητικόν, ἡ ἄγνοια ἄρα στέρησις καὶ οὐχ ἕξις.

Μανιχαῖος· Ὀρθῶς εἴρηκας.

Ὀρθόδοξος· Εἰ οὖν ἡ ἀλήθεια γνῶσις, ἕξις δηλονότι· καὶ εἰ τὸ ψεῦδος ἄγνοια, στέρησις κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον. Ἔσται οὖν ἡ μὲν ἀλήθεια ἕξις, τὸ δὲ ψεῦδος στέρησις, καὶ ἔσται ἡ

на знање о бићима, лаж је знање о непостојећим бићима.

Православац: Не одговараш добро: да је истина знање о бићима, а да је лаж знање о непостојећим бићима: зато што се непостојеће не може спознати.

Манихејац: Дакле, шта је лаж?

Православац: Непознавање бића.

Манихејац: Добро си рекао.

Православац: Дакле, ако је истина знање о бићима, а лаж незнање бића, реци ми: Да ли је знање стање?

Манихејац: Да.

Православац: Ако је знање стање, да ли је незнање потпуно лишавање.

Манихејац: И незнање је стање.

Православац: Шта је незнање?

Манихејац: Непоседовање знања.

Православац: Да ли је непоседовање знања лишеност или је нешто позитивно и партиципативно?

Манихејац: Непоседовање знања је лишеност.

Православац: Небивајућим називамо оно што је било лишавано бића?

Манихејац: Очигледно.

Православац: Стога, ако је незнање немање знања, а непоседовање знања лишеност, онда је незнање лишавање и није стање.

Манихејац: Добро си рекао.

Православац: Дакле, ако је истина знање, очигледно је и стање: и ако је лаж незнање, лишавање (је) – по истинитој речи. Дакле, биће да је истина стање, а лаж лишавање, и биће да је

μὲν ἀλήθεια ὄν, τὸ δὲ ψεῦδος μὴ ὄν.

Μανιχαῖος· Ἐκ παντός.

Ὀρθόδοξος· Ψεῦδος ἡ κακία ἢ ἀλήθεια;

Μανιχαῖος· Ψεῦδος.

Ὀρθόδοξος· Οὐκ ὂν ἄρα ἡ κακία, ἀλλ' ὄντος στέρησις καὶ μὴ ὂν καὶ ὡς στέρησις ἕξει ἀντίκειται τῷ ἀγαθῷ. Ἀλλ' ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν.

Μανιχαῖος· Ἐλθωμεν.

истина оно постојеће, а лаж оно непостојеће.

Манихејац: Да, на основу свега.

Православац: Да ли је зло лаж или је истина?

Манихејац: Лаж.

Православац: Стога зло је оно које не постоји (Οὐκ ὂν), али и лишавање постојећег и непостојеће (μὴ ὂν) и као лишавање ће бити супротстављено добру. Али вратили смо се на оно што предстоји.

Манихејац: Стигли смо.

2. Ὀρθόδοξος· Μίαν ἀρχὴν λέγεις τῶν ὄντων ἢ δύο;

Μανιχαῖος· Δύο, μίαν ἀγαθὴν καὶ μίαν πονηράν· καὶ τὴν μὲν ἀγαθὴν ὀνομάζω δένδρον ἀγαθόν, παντὸς ἀγαθοῦ περιεκτικὸν καὶ ποιητικόν, μὴ δυνάμενον καρπὸν κακὸν ποιεῖν· τὴν δὲ πονηρὰν σκότος, φθοράν, δένδρον πονηρόν, παντὸς πονηροῦ καὶ πάσης κακίας περιεκτικόν, μὴ δυνάμενον καρπὸν ἀγαθὸν ποιεῖν.

Ὀρθόδοξος· Κοινωνοῦσιν ἀλλήλαις αὗται αἱ δύο ἀρχαὶ ἢ οὔ;

Μανιχαῖος· Παντελῶς ἀκοινώνητοι καὶ ἐναντίαι ἀλλήλαις ὑπάρχουσιν.

Ὀρθόδοξος· Ἐν ἀλλήλαις καὶ σὺν ἀλλήλαις εἰσὶν ἢ κεχωρισμέναι;

Μανιχαῖος· Κεχωρισμέναι ἦσαν ἐξ ἀρχῆς, ἑκάστη ἐν τοῖς ἰδίοις ὅροις.

Ὀρθόδοξος· Πῶς οὖν νῦν εἰσι συμμεμιγμέναι;

Μανιχαῖος· Ἦν ὁ ἀγαθὸς ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ, ἐν πάσῃ ἀγαθοσύνῃ καὶ μακαριότητι, ἡ δὲ ὕλη ἤγουν ἡ κακία ἄζως, ἀκίνητος, αἰσχρά, σκότος

2. Православац: Да ли говориш да је једно начело постојећих или два?

Манихејац: Два, једно добро и једно лукаво; и добро називам добрим дрветом, оним које сва добра обухвата и ствара, које не може стварати зле плодове, док је лукаво мрачно, пропадљиво, дрво лукавства, оно које обухвата сва зла и сва лукавства, које не може стварати добре плодове.

Православац: Да ли међусобно заједничаре та два начела или не?

Манихејац: Они постоје као сасвим лишени заједничарења и међусобно супротстављени.

Православац: Да ли су једни у другима или једни са другима, или су били раздељени?

Манихејац: Раздељени беху од почетка, сваки у својим границама.

Православац: Дакле, како то да су сада помешани?

Манихејац: Беше добро у своме месту, у свакој доброти и блаженству, а заиста материјално зло би лишено живота, непо-

δυσειδές, ἀναίσθητος ἐπὶ πολλοὺς αἰῶνας· ὕστερον δὲ ἐστασίασεν ἡ ὕλη πρὸς ἑαυτήν, καὶ οἱ καρποὶ αὐτῆς ἐπολέμησαν πρὸς ἀλλήλους, καὶ τῶν μὲν διωκόντων, τῶν δὲ φευγόντων ἔφθασαν εἰς τὰ ὅρια τοῦ φωτὸς καὶ ἰδόντες τὸ φῶς ἐπεθύμησαν τοῦ κάλλους αὐτοῦ καὶ ἐπαύσαντο τοῦ πρὸς ἀλλήλους πολέμου καὶ συμφωνήσαντες πρὸς ἀλλήλους ἐπέθεντο τῷ φωτί· καὶ ἀπέστειλεν ὁ ἀγαθὸς δύναμιν παρ' αὐτοῦ, καὶ συμπλοκῆς γενομένης ἔφαγον μέρος τοῦ φωτὸς οἱ ἄρχοντες τοῦ σκότους. Παρεχώρησε γὰρ ὁ ἀγαθὸς ἁρπαγῆναι δύναμιν ἐξ αὐτοῦ φοβηθείς, ἵνα μὴ κατακυριεύσωσι τοῦ τόπου αὐτοῦ. Τοῦτο δὲ ἐποίησεν, ἵνα διὰ τῆς μοίρας, ἧς παρέδωκε, κατακυριεύσῃ τῆς κακίας. Καὶ οὕτως ἐγένετο σύγκρασις τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ πονηροῦ·ἐκ γὰρ τῆς μοίρας τοῦ ἀγαθοῦ ἐγένοντο αἱ ψυχαί, ἐκ δὲ τῆς οὐσίας τῆς κακίας τὰ σώματα.

Ὀρθόδοξος· Τέως περὶ τούτων διασκεψώμεθα.

Μανιχαῖος·Διασκεψώμεθα.

3. Ὀρθόδοξος· Ἡ ἀρχὴ ποσαχῶς λαμβάνεται;

Μανιχαῖος· Φράσον σύ.

Ὀρθόδοξος· Ἄναρχον μέν ἐστι τὸ μὴ ἐσχηκὸς ἀρχήν, τὸ δὲ τῆς ἀρχῆς ὄνομα ὁμώνυμόν ἐστι· καὶ γὰρ πολλὰ σημαίνει. Λέγεται γὰρ ἀρχὴ κατὰ χρόνον, ὡς λέγομεν ἀρχὴν ἡμέρας τὴν τοῦ ἡλίου ἀνατολήν, καὶ ἀρχὴν ἐνιαυτοῦ. Λέγεται ἀρχὴ καὶ κατὰ τόπους, ὡς λέγομεν· Ἀρχὴ ὁδοῦ, καὶ ἀρχὴν τοῦ Φυσὼν τὸν παράδεισον. Λέγεται ἀρχὴ καὶ κατὰ ἀξίωμα καὶ

кретљиво, ружно, тамно, грдно и безосећајно у све векове; потом устаде материја против себе саме, и њени плодови међусобно заратише, и док су неки јурили, други су, бежећи, први стигли у крајеве светлости и видевши светлост они су зажудели за њеним лепотама и престаше од међусобног рата и, сагласивши се међусобно, бацише се ка светлости; и отпосла добро силу од себе и, поставши помешани, архонти мрака поједоше део светлости. Уступило је добро да ограбе силу из њега, јер се уплашило да не загосподаре њеним местом. А то је учинило да, кроз делове које је предало, загосподари над злом. И тако је настала мешавина од доброг и лукавог: па су из делова доброг настале душе, а из сустине зла тела.

Православац: До сада овако мислимо у вези са тим.

Манихејац: Мислимо.

3. Православац: На колико начина се схвата начело?

Манихејац: Реци ти.

Православац: Безначелно је оно што нема начело, а име начела је хомонимно: јер многе ствари означава. Говори се о начелу по времену, као што кажемо да је излазак сунца начело дана, и начело круга године. Говори се о начелу по местима, као што кажемо: начело пута, и начело Фисона рајскога. Говори се и о начелу по достојанству и власти, као што кажемо да

ἐξουσίαν, ὡς λέγομεν ἀρχὴν εἶναι καὶ τὸν βασιλέα τῶν ὑπηκόων. Λέγεται ἀρχὴ καὶ τὸ φύσει πρότερον ὡς ἐπὶ τοῦ ἀριθμοῦ. Δύο μὲν γὰρ ὄντων ἐξ ἀνάγκης ἔσται τὸ ἕν, ἑνὸς δὲ ὄντος οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ δύο· ἔσται γὰρ δύο ἓν καὶ ἕν, τὸ δὲ ἓν οὐ δύο. Ἀρχὴ οὖν τῶν δύο τὸ ἕν. Λέγεται ἀρχὴ καὶ κατὰ τάξιν ὡς πρῶτον τὸ τοῦ ἀναγνώστου ἀξίωμα, εἶτα ὑποδιακόνου, εἶτα διακόνου, καὶ οὕτως πρεσβυτέρου, καὶ οὕτως ἐπισκόπου. Λέγεται ἀρχὴ καὶ κατὰ τὸ αἴτιον καὶ τοῦτο τριχῶς; ἢ γὰρ φυσικὸν ὡς ἀρχὴ υἱοῦ πατήρ, ἢ ποιητικὸν ὡς ἀρχὴ κτίσεως ὁ κτίστης, ἢ μιμητικὸν ὡς ἀρχὴ εἰκόνος τὸ εἰκονιζόμενον. Κατὰ τοσούτους οὖν τρόπους λεγομένης τῆς ἀρχῆς ἐκεῖνό ἐστι τὸ ὄντως ἄναρχον λεγόμενον· τὸ κατὰ πάντας τοὺς τρόπους ἄναρχον λεγόμενον. Πῶς οὖν δύο ἀρχὰς σὺ φὴς ἀνάρχους;

Μανιχαῖος· Κατὰ πάντας τοὺς τρόπους· οὕτως γὰρ ἔσονται ἄναρχοι.

Ὀρθόδοξος· Ἀλλ' ἐψεύσω κατὰ τῆς σεαυτοῦ κορυφῆς· ἀπὸ δὲ ψεύδους ἀρξάμενος ἀδόκιμον ἕξεις τὸ τέλος.

Μανιχαῖος· Πῶς τοῦτο λέγεις;

Ὀρθόδοξος· Δύο εἰπὼν ἀπὸ ἀριθμοῦ ἤρξω, τὰ δὲ δύο οὐκ ἀρχή· ἄλλη γὰρ ἀρχὴ τῶν δύο, ἡ μονάς. Περὶ ἀρχῆς οὖν διαλεγόμενος μίαν ἀρχὴν εἰπέ, ἵνα ᾖ τελεία ἡ ἀρχή· φύσει γὰρ μονὰς ἀρχὴ δυάδος. Εἰ οὖν δύο ἀρχαί, ποῦ ἡ φύσει προτέρα ἀρχή, τουτέστιν ἡ μονάς;

је начело бића (и да је) цар начело поданика. Говори се и о начелу претходећем природи, као код броја. Јер, док ће два постојећа, по нужности, бити једно, а једно од бића није нужно два: зато што ће два бити један и један, а један неће бити два. Дакле, начело двојке је јединица. Говори се и о начелу по поретку, као што је прво достојанство читача, па ипођакона, па ђакона, и затим презвитера, па епископа. Говори се и о начелу по узроку, и то тројако? Или је природно, као што је отац начело сина, или стваралачко, као што је стваралац начело створеног, или подражавајуће, као што је начело иконе оно што је иконизовано. Дакле, на толико начина говоримо о начелу, (а) оно је оно које заиста безначелним зовемо: по свим начинима безначелним називамо. Дакле, како ти кажеш да су два начела безначелна?

Манихејац: По свим начинима ће бити безначелни.

Православац: Али слагао си против твог корифеја (главног аргумента), започињући од лажи имаћеш нечастан крај.

Манихејац: Како то говориш?

Православац: Говори се да је двојка начелствована од броја (јединице), а двојка није начело: јер је друго начело двојке – јединица. Дакле, разговарајући о начелу ти кажеш да је једно начело, да је савршено начело: јер у природи је јединица начело двојке. А ако су, пак, два начела, где је у природи претходеће начело, то јест јединица?

4. Μανιχαῖος· Σὺ οὖν τρεῖς ὑποστάσεις λέγεις, καὶ πῶς λέγεις, ὅτι ἀπὸ μονάδος δεῖ ἄρχεσθαι;

Ὀρθόδοξος· Εἰ καὶ τρεῖς ὑποστάσεις λέγω, ἀλλὰ μίαν ἀρχὴν φημι· ἀρχὴ γὰρ ὁ πατὴρ υἱοῦ καὶ πνεύματος οὐ κατὰ χρόνον, ἀλλὰ κατ' αἰτίαν. Ἐκ πατρὸς γὰρ λόγος καὶ πνεῦμα, εἰ καὶ μὴ μετὰ πατέρα. Ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ πυρὸς φῶς καὶ οὐ προτερεύει κατὰχρόνον τὸ πῦρ τοῦ φωτός–ἀδύνατον γὰρ εἶναι πῦρ ἀφώτιστον, ἀρχὴ δέ ἐστι καὶ αἰτία τὸ πῦρ τοῦ ἐξ αὐτοῦ φωτός–, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος–ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ λόγος καὶ πνεῦμα–, οὐ προτερεύει δὲ χρόνῳ· ἀδύνατον γὰρ εἶναι πατέρα ἐκ τοῦ υἱοῦ ἢ λόγον ἐκ τοῦ πνεύματος. Μίαν οὖν ἀρχὴν ὁμολογῶ ὡς καὶ αἴτιον φυσικὸν τὸν πατέρα λόγου καὶ πνεύματος. Σὺ δὲ οὐ λέγεις ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ τὸν πονηρὸν οὐ δὲ τὸν ἀγαθὸν ἐκ τοῦ πονηροῦ.

4. Манихејац: Дакле, ти говориш да су три ипостаси, и како (то) говориш, јер од јединице треба начелствовати?

Православац: Ако и говорим да су три ипостаси, али кажем да је једно начело: јер је Отац начело Сина и Духа не по времену, већ по узроку. Јер су из Оца Логос и Дух, иако нису после Оца. Као што је светлост из ватре и ватра по времену не претходи светлости – зато што је немогуће да ватра не светли, а ватра је начело и узрок светлости која је из ње, тако је и Отац начело и узрок Логоса и Духа – јер су из Оца Логос и Дух, дакле, не претходи у времену: зато што је немогуће да буде Отац из Сина или Логос из Духа. Дакле, једно начело исповедам – Оца као природни узрок Логоса и Духа. А ти не говориш да је лукаво из доброга нити да је добро из лукавога.

5. Ὅτι δὲ οὐ κατὰ χρόνον ἀνάρχους εἶναι δυνατὸν τὰς καθ' ὑμᾶς δύο ἀρχάς, οὕτω γνωσόμεθα. Τὸ μὴ ἀρξάμενον τοῦ εἶναι ἄτρεπτόν ἐστιν· εἰ γὰρ ἐτράπη, οὐ παντελῶς ἐστιν ἄναρχον. Τρεπόμενον γὰρ ἐξ ἀσωμάτου εἰς σῶμα ἢ ἐξ ἀνειδέου εἰς εἶδος ἢ ἐξ ἀκινήτου εἰς κίνησινἢ ἐξ ἡσυχίας καὶ ἠρεμίας εἰς στάσιν ἄρχεται τοῦ γίνεσθαι, ὅπερ οὐκ ἦν πρότερον. Καὶ οὐκ ἔστιν ἄναρχον τρεπόμενον ἐξ ἀνάρχου εἰς ἀρχόμενον· τὸ γὰρ ἀρχὴν λαμβάνον καὶ ἠργμένον οὐκ ἄναρχον.

5. Јер није могуће да буду по времену безначелна та, по вама, два начела – тако схватамо. Оно које није начелствовано од бића, непроменљиво је: јер, ако се промени, није сасвим безначелно. Јер оно које се мења из бестелесног у тело, или из безобличног у облик, или из непокретљивог у кретање, или из ћутања и мировања у стајање – почиње да постоји, иако претходно не беше. И није безначелно оно које бива мењано из безначелног у начелствовано: јер оно које узима начело, и које је бивало начелствовано – није безначелно.

Μανιχαῖος· Τί οὖν; Ὁ κατὰ σὲ θεὸς οὐκ ἐτράπη γεννήσας υἱὸν καὶ προαγαγὼν πνεῦμα;

Ὀρθόδοξος· Οὐδαμῶς· οὐ γὰρ λέγω· Μὴ ὢν πρότερον πατὴρ ὕστερον γέγονε πατήρ, ἀλλὰ ἀεὶ ἦν ἔχων ἐξ αὑτοῦ τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ ἐξ αὑτοῦ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον.

Манихејац: Шта дакле? По теби се Бог није променио рађајући Сина и исходећи Духа?

Православац: Никако: јер не говорим да је он, који претходно није био Отац, потом постао Отац, већ увек беше имајући из себе свога Логоса, и кроз свог Логоса, из себе, Духа свога исходећега.

6. Μανιχαῖος·Εἶτα οὐ δὲ κτίσας ὕστερον τὴν κτίσιν ἐτράπη δημιουργὸς γενόμενος;

Ὀρθόδοξος· Οὐδαμῶς.

Μανιχαῖος· Πῶς τοῦτο λέγεις;

Ὀρθόδοξος· Ὅτι οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὴν κτίσιν προήγαγεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θελήματι.

Μανιχαῖος· Εἶτα ὅτε ἠθέλησε γενέσθαι τὴν κτίσιν, οὐκ ἐτράπη θελήσας, ὅπερ οὐκ ἤθελε πρότερον;

Ὀρθόδοξος·Οὐδαμῶς· οὐ γὰρ πρότερον μὴ θέλων ὕστερον ἠθέλησεν, ἀλλ' ἀεὶ ἤθελενἐν τῷ ὑπ' αὐτοῦ ὡρισμένῳ καιρῷ γενέσθαι τὴν κτίσιν.

6. Манихејац: Затим, зар се онај који ствара није, после творевине, променио, будући да је постао творац?

Православац: Никако.

Манихејац: Како то говориш?

Православац: Зато што није творевина произишла из његове суштине, већ је вољом (створена) из небића у биће.

Манихејац: Затим, зар се не промени намеравајући, онда кад је зажелео да започне творевина, јер претходно то није желео?

Православац: Никако: јер није, претходно не желећи, потом зажелео, већ је увек желео да, у од њега одређеном времену, начини творевину.

7. Ὅτι δὲ οὐδὲ κατὰ τόπον δυνατὸν δύο εἶναι ἀνάρχους, οὕτω γνωσόμεθα·Τὰ δύο ἢ ἐν ἀλλήλοις εἰσίν–ἀδύνατον δὲ φῶς καὶ σκότος ἐν ἀλλήλοις εἶναι· φωτὸς γὰρ παρουσία σκότος διαλύει–ἢ ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ ἰδιάζοντι τόπῳ ἐστί. Περιορίζονται οὖν ἕκαστον ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ, καὶ τὸ τέλος τοῦ τόπου τοῦ ἑνὸς ἀρχὴ τοῦ τόπου τοῦ ἑτέρου γίνεται. Ἀλλὰ καὶ

7. Јер нити је могуће да по простору буду два безначелна, тако схватамо. Или су та двојица један у другом – немогуће је да светлост и тама буду једно у другом: зато што долазак светлости одгони таму – или је сваки од њих у сопственом месту. Дакле, сваки од њих је ограничен у свом месту, и крај места једнога постаје начело места од другога. Али је

ἀδύνατον ἄμικτον εἶναι τῷ σκότει τὸ φῶς μὴ ὄντος τινὸς διαφράγματος τοῦ κωλύοντος συγκραθῆναι ἀλλήλοις. Χρὴ οὖν εἶναι τὸ φῶς καὶ τὸν τόπον αὐτοῦ καὶ τὸ σκότος καὶ τὸν τόπον αὐτοῦ καὶ τὸ διάφραγμα τὸ διατειχίζον καὶ διορίζον ἑκάστου αὐτῶν τὸν τόπον·καὶ ἔσονται οὐ δύο ἀρχαί, ἀλλὰ πέντε.

8. Μανιχαῖος· Τί οὖν; Ὁ κατὰ σὲ θεὸς καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ οὐ τοῖς αὐτοῖς περιπεσοῦνται;

Ὀρθόδοξος· Οὐδαμῶς. Ἐγὼ γὰρ οὐκ ἐν τόπῳ φημὶ εἶναι τὸ θεῖον– ἄποσον γὰρ καὶ ἀπερίληπτόν ἐστιν– οὐδὲ κεχωρισμένας ἀλλήλων φημὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις, ἀλλ' ὥσπερ ὁ λόγος ἐκ τοῦ νοῦ γεννώμενος οὐκ ἐκφοιτᾷ ἐξ αὐτοῦ οὐδὲ χωρίζεται, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ γεννᾶται καὶ ἐν αὐτῷ ἐστιν, οὕτως ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πατρός εἰσι καὶ ἐν αὐτῷ. Μία γὰρ οὐσία καὶ ὑποστάσεις ἀδιάστατοι, ἐπειδὴ αἱ δυνάμεις τοῦ νοῦ ἀδιάστατοι αὐτοῦ εἰσιν. Ὑπερφυῶς γὰρ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα καὶ δυνάμεις εἰσὶ τοῦ πατρὸς ἀνεκφοίτητοι καὶ ὑποστάσεις τελεῖαι, ἐπειδὴ πρέπει τὰς τοῦ ὑπερφυοῦς θεοῦ δυνάμεις ὑπερφυῶς εἶναι ὑποστάσεις. Διὸ εἰ καὶ τρεῖς ὑποστάσεις, ἀλλ' εἷς θεὸς καὶ οὐ τρεῖς. Ὁ γὰρ νοῦς καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ εἷς νοῦς καὶ οὐ τρεῖς νόες, ὡς τὸ φυτὸν τοῦ ῥόδου καὶ τὸ ἄνθος καὶ ἡ εὐωδία ἑκάστου αὐτῶν ῥόδον λέγεται καὶ ἔστι καὶ οὐ τρία ῥόδα λέγονται ἐν τῇ συναριθμήσει, ἀλλ' ἓν ῥόδον ἡ ῥίζα καὶ ὁ κλάδος καὶ τὸ ἄνθος.

и немогуће да непомешана буде светлост са тамом без неке преграде, која би спречавала њихово међусобно мешање. Дакле, треба да буде светлост и њено место, и тама и њено место, и преграда која би оделила и ограничила место сваког од њих: и неће бити два начела, него пет.

8. Манихејац: Шта, дакле? Зар се, по теби, Бог и његов Син и Дух његов неће разливати у себи самима?

Православац: Никако. Јер ја не кажем да је божанско биће у простору – јер је без количине и несхватљиво је – нити кажем да су међусобно раздељене те три ипостаси, већ као што је логос, који из ума бива рађан, не излази из њега, нити се одељује, већ се из њега рађа и у њему јесте, тако и Син и Дух јесу из њега и у њему. Једна је сушшина и ипостаси нераздељиве, пошто су и силе ума нераздељене од њега. Натприродно су Логос и Дух и силе од Оца нераздељиви и (јесу) ипостаси савршене, с обзиром на то да и приличи да, од натприродног Бога, силе натприродно буду ипостаси. Те и кад су три ипостаси, један је Бог, а не три. Јер су ум и логос и дух његов један ум, а не три ума, као што се свако од ових – и стабљика руже и цвет и мирис ружом називају и јесу, и не каже се да су три руже, сабирајући (их), већ је једна ружа – и корен и гранчица и цвет.

9. Ὅτι δὲ οὐδὲ κατὰ ἀξίωμα καὶ κράτος ἔσονται δύο ἀρχαί, οὕτω γινώσκομεν. Δύο μόνων ὄντων, θεοῦ καὶ ὕλης, ἢ ὁ ἕτερος τοῦ ἑτέρου ἐκράτει καὶ ἦρχεν ἢ οὐδεὶς οὐδενὸς ἦρχεν ἢ καὶ ἄλλα ἦσαν τὰ ὑποτασσόμενα καὶ κυριευόμενα ὑπὸ τῶν δύο ἀρχῶν συναΐδια αὐταῖς καὶ οὐ δύο μόνον ἔσονται, ἀλλὰ πλείονα–δύο μὲν τὰ ἄρχοντα, ἕτερα δὲ τὰ ἀρχόμενα–ἢ, εἰ μὴ ἦσαν τὰ ἀρχόμενα συναΐδια ταῖς ἀρχαῖς, ἦν ποτε χρόνος, ὅτε οὐκ ἦσαν ἀρχαί.

Μανιχαῖος· Εἶτα καὶ τῷ σῷ θεῷ οὐ τὰ αὐτὰ συμβήσεται; Ἢ γὰρ συναΐδιος αὐτῷ ἦν ἡ ὑποχείριος αὐτοῦ κτίσις ἢ ἦν καιρός, ὅτε οὐκ ἦρχεν.

Ὀρθόδοξος· Οὐχ οὕτως· ἡμὲν γὰρ κτίσις οὐ συναΐδιος αὐτῷ, ἀεὶ δὲ καὶ κύριος ἦν καὶ ἔσται τοῦ εἶναι ἐξουσιάζων ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγων οὐσίας τῷ λόγῳ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ. Οὔτε δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ προφορικός, ἀλλ' οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος, οὔτε τὸ στόμα αὐτοῦ μέλος σωματικὸν οὔτε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ πνοὴ λυομένη, ἀλλ' ὑπερούσια πάντα τὰ τοῦ ὑπερουσίου, εἰ καὶ ἡμεῖς ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς κατανοοῦμεν τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς.

10. Ἀλλ' οὐδὲ κατὰ φυσικὴν καὶ οὐσιώδη αἰτίαν ἔσονται αἱ καθ' ὑμᾶς δύο ἀρχαί· ὁ γὰρ πατὴρ ὁμοουσίου υἱοῦ γεννήτωρ, ἀΐδιος ἀϊδίου, ἀσώματος ἀσωμάτου. Εἰ οὖν αἱ καθ' ὑμᾶς δύο ἀρχαὶ κατὰ τὸ φυσικὸν αἴτιον ἀρχαί εἰσι

9. Јер неће бити два начела ни по достојанству ни по власти, тако разумемо. Од двоје једних – Бога и материје, или је једно над другим владало и начелствовало, или ниједно неће начелствовати, или беху и нека друга – подређена и господарена од њих двоје, савечних њима, и неће бити само двоје начелствујућих, већ ће бити још више начелствованих – или, ако не беху начелствована савечна начелима, беше некад времена кад начела не бејаху.

Манихејац: Онда, зар нису твоме Богу, та иста, сапутна? Јер, или (му) беше савечна твар која му је приручна, или беше време кад он није начелствовао.

Православац: Не тако: јер иако му твар није савечна, Господ увек беше и биће у могућности да из небића у биће преведе суштине својим Логосом и Духом уста својих. Нити је његов Логос вербалан, већ је суштински и ипостазиран, нити су његова уста телесни уд, нити је његов Дух развејани дах, већ је изнад суштине све што је од онога који је изнад суштине, иако ми, на основу онога што је наше, размишљамо о ономе што је изнад нас.

10. Али, неће ни по природном ни по суштинском узроку постојати та ваша два начела: јер је Отац родитељ једносуштног Сина, вечни од вечнога, бестелесни од бестелеснога. Дакле, ако су та ваша два начела, по природном

πάντων τῶν ὄντων, ἔσονται τὰ πάντα ὁμοούσια καὶ συναΐδια ταῖς καθ' ὑμᾶς ἀρχαῖς. Εἰ δὲ ἀΐδια, καὶ ἄτρεπτα καὶ ἐναντία καὶ ἀκοινώνητα καὶ ἄρχοντα καὶ οὐκ ἀρχόμενα καὶ κύρια καὶ οὐ δοῦλα. Εἰ δὲ κατὰ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ἀρχαί εἰσι τῶν ὄντων αἱ καθ' ὑμᾶς δύο ἀρχαί, οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ αἱ ψυχαὶ οὐδὲ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς ὕλης τὰ σώματα, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθησαν, καὶ οὔτε ἐπολέμησεν ἡ ὕλη μετὰ τοῦ φωτὸς οὔτε ἥρπασεν ἐξ αὐτοῦ μέρος καὶ ἐποίησε τὰς ψυχάς. Πῶς δὲ καὶ τὰ ἐναντία καὶ ἀκοινώνητα συνεβιβάσθησαν εἰς ἑνὸς κόσμου ποίησιν; Ἢ πῶς ὁ μὲν πονηρὸς κατεσκεύασε τὸ σῶμα, ὁ δὲ ἀγαθὸς τὴν ψυχήν, καὶ ἓν ζῷον, τὸν ἄνθρωπον, ἀπετέλεσαν; Εἰ δὲ κατὰ μίμησιν ὡς πρωτότυπον εἰκόνος αἴτιον τὸ εἰκονιζόμενον, ἄλλοι κόσμοι εἰσὶν αἱ καθ' ὑμᾶς ἀρχαί, ὧν καθ' ὁμοίωσιν γέγονεν ὁ κόσμος. Οὐ γὰρ ἓν εἶδος οὐδὲ μία ἢ δύο μορφαὶ ἐν τοῖς οὖσιν, ἀλλὰ ἀναρίθμητοι. Καὶ πῶς τὰ ἀναρίθμητα εἴδη τῶν δύο παρ' ὑμῖν ἀρχῶν εἰκόνες εἰσίν; Οὕτως ἀδύνατον καὶ ἀσύστατον τὸ παρ' ὑμῖν περὶ τῶν δύο ἀρχῶν φρόνημα. Ἐρωτήσατε γὰρ τὴν ἀπειρόκακον τῶν παίδων πληθύν· Ἡ δυὰς ἀρχὴ ἢ ἡ μονάς; Καὶ ἐροῦσιν, ὡς ἡ μονὰς ἀρχὴ παντὸς ἀριθμοῦ. Ὦ νηπίων νηπιωδέστεροί τε καὶ ἀφρονέστεροι.

узроку, начела свих бића, биће све једносушно и савечно тим вашим начелима. А ако су вечна, и непроменљива и супротстављена и незајединчарећа и начелствујућа и неначелствована и господствена и неропска. А ако су та ваша два начела, по стваралачком узроку, начела бића, неће бити душе из сушине Божије, нити тела из материјалне сушине, већ из небића у биће беху преведена, и нити зарати материја са светлошћу, нити ограби из ње делове и створи душе. А како да супротстављена и незајединчарећа беху удружена у стварању једног космоса? Како да, док лукави ствараше тела, а добри душе, једно живо биће – човека, довршише? А, ако по подражавању, као што је прототип иконе узрок онога што је иконизовано, други светови јесу, по вама, начела, од којих по сличности настаде космос. Јер није једна форма, нити један или два облика у постојећим бићима, већ су неизбројни. И како да неизбројне форме јесу иконе двају ваших начела? Тако да је немогуће и неодрживо ваше мишљење о два начела. Јер питајте невино мноштво деце: да ли је двојка начело или је јединица? И они питају, како (то) да је јединица начело свега небројеног. О децо, детињаста и безумна.

11. Καὶ τοῦτο δὲ ἡμῖν ἐρωτῶσιν εἴπατε· Ἡ πολυαρχία ἐστὶ καλὸν καὶ στάσιμον καὶ τακτικὸν ἢ ἡ

11. И после тог питања нам реци: Да ли је полиархија нешто лепо, стабилно и уређено, или

μοναρχία;Πᾶσιδῆλον,ὡςἡπολυαρχία ἀναρχία ἐστὶ καὶ στασιώδης καὶ πολέμου καὶ μάχης καὶ κακῶν αἰτία καὶ λύσεως, ἡ δὲ μοναρχία βεβαία καὶ ἔννομος καὶ εἰρήνης αἰτία καὶ τάξεως καὶ γαλήνης καὶ δικαιοσύνης καὶ τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον αὐξήσεως. Εἰ οὖν δύο ἀρχαὶ ἄναρχοι καθ' ὑμᾶς, πολυαρχία ἀρχὴ τῶν ὄντων, καὶ ἀρχὴ τῶν πάντων κακία, καὶ οὕτω μία ἀρχὴ ἡ κακία. Πῶς δὲ καὶ ἀκοινωνήτους παντελῶς λέγετε τὰς δύο ἀρχάς, ἃς αὐτοὶ ἀνεπλάσατε. Εἰ γὰρ καὶ αὐτή ἐστι κἀκείνη καὶ ἡ αὐτὴ οὐσία ἐστὶν ἄναρχος ἀρχὴ καὶ ἀίδιος κἀκείνη ὁμοίως, οὔκ εἰσι παντελῶς ἀκοινώνητοι. Κοινωνοῦσι γὰρ κατά τε τὸ εἶναι καὶ κατὰ τὸ οὐσία καὶ ἄναρχος ἀρχὴ καὶ ἀίδιος εἶναι, καὶ κατὰ πάντα ψευδὴς ὁ λόγος ὑμῶν ἀποδέδεικται.

je (то) монархија? Потпуно је очигледно да, док је полиархија анархија и сукобљеност и узрок рата и борбе и зала и губитка, да је монархија сигурна и законита и узрок мира и поретка и смирености и праведности и сваког бољег развоја. Дакле, ако су два начела, по вама, безначелна, полиархија је начело биħа, и начело свега је зло, и тако је једно начело зло. А како кажете да су та два начела, која измислисте, сасвим незаједничареħа. Јер, ако и ови јесу они и суштина ових је безначелно начело и вечно – онима слично, нису сасвим незаједничареħи. Јер заједничаре по биħу и по суштини, и безначелно начело и вечно биħе. И доказано вам је да је ваш разлог по свему погрешан.

12. Καὶ πάλιν· Εἰ δύο ἀρχαὶ ἄναρχοι, ἕκαστον ἐπὶ τῷ οἰκείῳ χαίρει καὶ τέρπεται καὶ τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν ἀγαθὸν λογίζεται· ἑκάστῳ γὰρ ἀγαθόν ἐστι, τὸ συστατικὸν τῆς οἰκείας φύσεως. Καὶ ὁ παρ' ὑμῖν οὖν ἀγαθὸς καὶ ὁ παρ' ὑμῖν πονηρός, ἕκαστος ἐφ' ἑαυτῷ χαίρει καὶ τοῖς οἰκείοις ἐπιτέρπεται καὶ τὰ οἰκεῖα ἀγαθὰ λογίζεται. Τίς οὖν ὁ κρίνας τὸν ἕνα ἀγαθὸν καὶ τὸν ἕτερον πονηρόν;Κἀκεῖνος μᾶλλόν ἐστι θεός, μείζων ἀμφοτέρων· τὸ γὰρ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος καὶ τὸ ἀρχόμενον ὑπὸ τοῦ ἄρχοντος κρίνεται.

12. И опет: ако су два начела безначелна, сваки се над домом својим весели и радује и свој састав добрим сматра: јер је у сваком добро елемент његове природе. Дакле, по вама, и добро и лукаво, свако се на своме веселu и у домовима својим радује и убраја се у домове доброте. Ко је, дакле, онај који суди да је једно добро, а друго лукаво? А оно више јесте Бог, већи од обоје: јер суди да је мање испод бољег и начелствовано испод начелствујућег.

13. Εἰπὲ δὲ καὶ τοῦτο· Κοινωνοῦσιν ἀλλήλαις αἱ παρ' ὑμῖν δύο ἀρχαὶ ἢ παντελῶς εἰσιν ἀκοινώνητοι;

13. Реци и то: Да ли међусобно заједничаре та ваша два начела, или су савим незаједничареħа?

Μανιχαῖος· Ἀκοινώνητοι ἦσαν παντελῶς· ἡ μὲν γὰρ μία ἐν πληρώματι τῶν ἀγαθῶν ἦν, ἡ δὲ ἑτέρα ἐν πληρώματι τῶν κακῶν, ἀλλ' ἐγένετο μετὰ ταῦτα σύγκρασις.

Ὀρθόδοξος· Ἀναβαλοῦ τέως τὸν τῆς συγκράσεως λόγον. Φράσον δὲ ἡμῖν πρότερον· Τὸ ὂν τῷ ὄντι κατὰ τὸ εἶναι ἐναντίον ἢ τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι;

Μανιχαῖος· Τὸ ὂν κακὸν τῷ ὄντι ἀγαθῷ ἐναντίον.

Ὀρθόδοξος· Οὐκ ἠρώτησα, εἰ κατὰ τὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν εἰσιν ἐναντία, ἀλλὰ τὸ εἶναι. Τὰ γὰρ ὄντα οὐ παντελῶς ἐναντία· κατὰ γὰρ αὐτὸ τὸ εἶναι κοινωνοῦσιν ἀλλήλοις, τῷ δὲ ὄντι τὸ μὴ εἶναι ἐναντίον. Ὥστε, εἰ παντελῶς ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, οὐκ ἔστι τὸ κακόν. Ὥστε τὸ κακὸν στέρησίς ἐστι τοῦ εἶναι καὶ κακὸν λέγεται· καὶ εἰ οὐσία τὸ ἀγαθόν, ἀνούσιον τὸ κακὸν ἢ οὐ πάντη ἐναντία.

Манихејац: Беху сасвим незаједничареħи, и док једно беше у пуноħи добара, друго би у пуноħи зала, али настаде међу њима мешање.

Православац: До сада си већ говорио о мешању. Претходно нам реци: да ли је постојеће, по биħу, супротстављено постојеħем, или је небиħе (супротстављено) биħу?

Манихејац: Зло биħе је супротстављено добром биħу.

Православац: Нисам те питао да ли су по злу и добру супротстављени, већ по биħу. Јер биħа нису сасвим супротстављена: зато што по истом биħу међусобно заједничаре, а биħу је супротстављено небиħе. Као што, ако је добру зло сасвим супротстављено, јесте добро, (а) није зло. Као што је зло лишавање биħа и назива се злом, и ако је добро суштина, безсуштинско је зло, или нису сасвим супротстављени.

14. Μανιχαῖος· Εἶτα· Οὐχ ὁρᾶται κακία ἐν τοῖς οὖσιν;

Ὀρθόδοξος· Ἡ παντελὴς κακία οὐχ ὁρᾶται ἐν τοῖς οὖσιν· οὔτε γὰρ ὁ θεὸς ὁ ὄντως ὢν καὶ τοῦ εἶναι αἴτιος κακία οὔτε τι τῶν γεγονότων, καθὸ γέγονε, κακόν, ἀλλὰ τό τε τῶν πάντων αἴτιον ἀγαθὸν καὶ πάντα τὰ γενόμενα ὑπ' αὐτοῦ ἀγαθά. Πάντα δὲ τὰ ὄντα ὑπ' αὐτοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη καὶ πάντα καλὰ καὶ λίαν καλά. Τὸ δὲ κακὸν οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ ἀποβολὴ καὶ στέρησις ἑκούσιος τῶν ὑπὸ θεοῦ τῇ λογικῇ

14. Манихејац: Затим: зар се не виде зла у биħима?

Православац: Потпуно зло се не види у биħима: јер, нити је, заиста постојеħи Бог и узрок биħа, – зло, нити је било шта од постојеħих, као што су постали, зло, већ је узрок од свих њих добар, и све што је од њега настало је добро. Сва биħа су од њега била преведена из небиħа у биħе и сва су добра, веома добра. А зло није ништа друго него одбацивање и лишавање слободе, даровање од Бога разумној природи, као

φύσει δεδωρημένων, ὥσπερ πενία πλούτου ἀποβολή· πλοῦτος μὲν γάρ ἐστιν ὄντων κτῆσις χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθων διαυγῶν καὶ ἐσθῆτος διαφόρου, παίδων καὶ παιδισκῶν, ἀλόγων καὶ ἀρουρῶν καὶ τῶν τοιούτων, ὧν ἕκαστον οὐσία ἐστί. Διὸ καὶ πλούσιος λέγεται ὁ ταῦτα κτησάμενος· οἷόν τις πολυούσιος πολλὴν ἔχων περὶ ἑαυτὸν οὐσίαν. Ἡ δὲ πενία μερικὴ μὲν μερικὴ τούτων ἀποβολή, παντελὴς δὲ παντελὴς τούτων στέρησις, καὶ ὥσπερ ἡ ὁλοκληρία τοῦ σώματος καλόν, ἡ δὲ ἑνὸς μέλους ἀποβολὴ μερικὸν κακὸν οὐχ ὑπάρχον, ἀλλ' ὑπάρχοντος στέρησις. Ὁρᾶται δὲ ἤτοι νοεῖται ἐν τῷ ὄντι οὐχ ὡς ὄν, ἀλλ' ὡς ἀπογενόμενον, οἷον ὁ ὀφθαλμὸς καὶ ἡ ὅρασις ὑπάρχει καὶ ἔστιν, ἡ δὲ τύφλωσις οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλὰ τοῦ ὑπάρξαντος ὀφθαλμοῦ ἀπώλεια. Θεωρεῖται δὲ ἐν τῷ συνισταμένῳ καὶ ὄντι σώματι οὐχ ὡς ὄν, ἀλλ' ὡς ὑπάρξαντος ὀφθαλμοῦ στέρησις. Καὶ οὕτως κατὰ μέρος ἡ προσθήκη τῆς τῶν μελῶν στερήσεως προσθήκη κακοῦ λέγεται· οὐ γὰρ ἔστι τὸ κακόν, ἀλλὰ λέγεται καὶ θεωρεῖται ἐν τῷ ὑπολελειμμένῳ σώματι ἡ τῶν ἀποβληθέντων ἀνυπαρξία οὐχ ὡς ὄν, ἀλλ' ὡς μὴ ὄν, οὐχ ὡς ἕξις, ἀλλ' ὡς στέρησις. Οὕτω καὶ ἡ κακία ἤτοι ἁμαρτία ἑκούσιός ἐστι τῶν ἐκ θεοῦ δεδωρημένων τῇ λογικῇ φύσει ἀγαθῶν· ἐπὶ γὰρ τῶν ἀλόγων καὶ ἀψύχων οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ἑκούσιον, ἀλλ' ἐπὶ τῶν λογικῶν. Ἔστιν οὖν κακία ἡ τῶν φυσικῶν δυνάμεων παράχρησις. Εἰ γὰρ χρησόμεθα

што је сиромаштво одбацивање богатства: а богатство је стицање злата, сребра, сјајног камења и разнолике одеће, слуга и слушкиња, домаћих животиња, обрадиве земље и слично, и свако од њих је богатство. Стога се богатим назива онај ко стиче те (ствари): као што је веома богати онај који је сабрао пуно богатства. А делимично сиромаштво је делимично одбацивање тих, а потпуно (сиромаштво) је потпуно лишавање тих, и као што је целовитост тела добро, а лишавање једног уда није постојање делимичног зла, већ је лишавање постојећег. Види се, и заиста се разумева, у бићу не као биће, већ као одсутност, као што око и гледање постоји и јесте, а слепило није нешто, већ је губитак постојећег ока. Сагледава се у сапостојећем и постојећем телу не као нешто постојеће, већ као лишавање од постојећег ока. И тако да, делимично повећање лишености удова се назива увећањем зла: а није зло, већ се у подложеном телу одбацивајуће непостојање назива и сагледава не као нешто постојеће, већ као небиће, не као стање, већ као лишеност. Стога и зло заиста јесте добровољни грех (према) добрима, од Бога дарованим разумној природи: јер се о неразумним и бездушним не говори да су слободне, већ се то говори о разумним. Дакле, зло је злоупотреба природних сила. Јер ако се користимо силама које су од Бога

ταῖς παρὰ θεοῦ δεδωρημέναις τῇ ψυχῇ δυνάμεσιν, ἐφ' ᾧ ἐλάβομεν, τουτέστι κατὰ τὸν νόμον τοῦ δεδωκότος, καλόν. Εἰ δὲ οὔκ, ἐφ' ᾧ ἐλάβομεν, ἀλλὰ παρὰ τὸν νόμον τοῦ δεδωκότος χρησόμεθα, κακόν· καὶ οὐκ αὐταὶ αἱ δυνάμεις οὐδὲ ἡ χρῆσις αὐτῶν ἐστιν ἡ κακή, ἀλλ' ὁ κακὸς τρόπος τῆς χρήσεως ὁ παρὰ τὸν νόμον τοῦ δεδωκότος θεοῦ. Εἰ γὰρ ἀγαθὸς ὁ θεός, ἀγαθὸς καὶ ὁ νόμος αὐτοῦ φυσικὸς καὶ ὢν ἐξ ὄντος. Ἡ δὲ τούτου παρακοὴ στέρησις τοῦ ὑπάρξαντος ἡμῖν νόμου, οἷον ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ πρᾶξις καὶ ἐνέργεια καὶ πρὸ τούτων ὁ λογισμὸς οὐ κακά, ἀλλὰ καλά, ἐάν, ἐφ' ᾧ ἐλάβομεν, χρησώμεθα κατὰ τὸν νόμον τοῦ δεδωκότος· κακὰ δὲ οὐκ αὐτά, ἀλλὰ τὸ μὴ κατὰ τὸν νόμον τοῦ δεδωκότος χρήσασθαι. Εἰ γὰρ πρὸς σύστασιν τῆς ζωῆς χρησόμεθα βρώσει, πόσει, ὕπνῳ καὶ τοῖς τοιούτοις, καλὸν τούτων ἕκαστον. Καὶ εἰ τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ τῇ ἀγάπῃ χρησόμεθα πρὸς τὸν θεὸν τὸν μόνον φύσει ἐπιθυμητὸν καὶ πρὸς τὸν πλησίον κατὰ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ καλόν. Καὶ εἰ τῇ μίξει χρησόμεθα ταῖς ἑαυτῶν γυναιξὶ πρὸς τεκνογονίαν κατὰ τὸν νόμον τὸν δοθέντα τῇ φύσει παρὰ θεοῦ, καλόν· εἰ δὲ χρησόμεθα τῇ ἐπιθυμίᾳ πρὸς τὰ ἀλλότρια παρὰ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ, κακόν. Εἶπε γὰρ ὁ θεός· «Οὐκ ἐπιθυμήσεις τὸν ἀγρὸν τοῦ πλησίον σου οὐδὲ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ οὐδὲ ὅσα αὐτῷ ἐστιν.» Ἡ πορνεία οὐ διὰ τὴν συνάφειάν ἐστι κακή, ἀλλὰ διὰ τὸ τῇ ἀλλοτρίᾳ συναφθῆναι. Ἡ κενοδοξία, οὐ

предате души, зашта их примисмо, то јест по предатом закону, добро (је). А, ако не онако како их примисмо, већ их користимо независно од предатог нам закона, биће лоше: и нити су те силе, нити је коришћење њих зло, већ је зло начин коришћења независан од закона предатог од Бога. Јер, ако је добар Бог, добар је и његов природни закон – постојећи из постојећег. А непослушност тога је лишавање за нас постојећег закона, тако да жеља и страст и делање и енергија и пре свега мисао, није зло, већ добро, ако је користимо по предатом закону: те појаве нису зло, већ је зло коришћење које није по закону који нам је предат. Јер, ако за одржавање живота користимо храну, пиће, сан и слично, добро је свако од тих. И ако се жељом и љубављу користимо природом пред једино жељеним Богом и пред ближњим, по Божијем закону, добро (је). И ако се у полном односу користимо својим женама за рађање деце, по закону предатом природи од Бога, добро (је): а ако са страшћу користимо туђе жене, што је против закона Божијег, зло (је). Јер рече Бог: „Немој жудети за њивом ближњега свога, нити за женом његовом, нити за било чим што је његово." Блуд није зло због везе, већ због везивања за туђу жену. Таштина није зло због љубави према слави, већ због љубави према слави која није од Бога. Мржња и

διὰ τὸ ἀγαπᾶν τὴν δόξαν κακή, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ τὴν ἐκ θεοῦ δόξαν ἀγαπᾶν. Τὸ μῖσος καὶ ὁ θυμός, εἰ μὲν κατὰ τῶν κωλυόντων τὴν σωτηρίαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν πρὸς θεὸν δι' ὑπακοῆς αὐτοῦ συνάφειαν καὶ ἀφιστώντων ἐκ θεοῦ, τουτέστι κατὰ τοῦ διαβόλου καὶ τῶν θεραπόντων αὐτοῦ, καλόν. Φησὶ γάρ· «Οὐχὶ τοὺς μισοῦντάς σε, κύριε, ἐμίσησα καὶ ἐπὶ τοῖς ἐχθροῖς σου ἐξετηκόμην; Τέλειον μῖσος ἐμίσουν αὐτούς, εἰς ἐχθροὺς ἐγένοντό μοι.» Καὶ οἱ ἅγιοι μάρτυρες ἐθυμοῦντο κατὰ τῶν τυράννων δικαίως θυμούμενοι. Καὶ ἐὰν κατὰ τοῦ οἰκείου λογισμοῦ θυμωθῶ χωρίζοντός με ἐκ τοῦ θεοῦ, καλόν. Ἐάν τις ἀποστερῇ μετ ῆς σωτηρίας, καλὸν θυμωθῆναι καὶ μισῆσαι· ἐὰν δὲ λυπῇ κατὰ κόσμον καὶ ὠφελείας γίνηται πρόξενος ἀποστερῶν τῶν ὑλικῶν, ἀγαπήσω μᾶλλον ἤπερ μισήσω. Ὁ φόνος κακόν· μόνου γὰρ θεοῦ τὸ χωρίζειν τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ σώματος, τοῦ καὶ συνδήσαντος· εἰ δὲ φονεύσω ὑπὸ θεοῦ κελευόμενος, καλόν· πᾶν γὰρ τὸ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθόν. Κακὸν οὖν τὸ ἐπιθυμεῖν ἁρπάζειν, ὃ οὐκ ἔστιν ἡμέτερον, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ. Ἡ κατάκρισις κακή· θεοῦ γὰρ μόνου τὸ κρίνειν, καὶ κακὸν ἁρπάζειν τὸ τοῦ θεοῦ ἀξίωμα, οἷς μὴ δέδοται παρὰ θεοῦ τὸ κρίνειν. Ἡ κενοδοξία καὶ ἡ ὑπερηφανεία κακή· θεῷ γὰρ μόνῳ πρέπει τὸ ἔπαρμα καὶ ἡ δόξα. Ὥστε οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἡ κακία εἰ μὴ τὸ παρὰ φύσιν καὶ τὸν νόμον κεχρῆσθαι ταῖς φυσικαῖς δυνάμεσιν, ὃ οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλ' ἡμέτερον ἐπιτήδευμα.

страст, ако су према онима који спречавају спасење душе и везе која је пред Богом, зарад послушања њему, и оних који од Бога одустају, то јест према ђаволу и слугама његовим, добро (је). Јер рече: „Зар оне који те мрзе, Господе, не замрзех и због непријатеља твојих зар нисам сагоревао? Савршеном мржњом сам их мрзео, у непријатеље сам их прибројао.“ И свети мученици се разбеснеше против тирана, праведно их мрзећи. И ако, по сопственој помисли, замрзех оно које ме дели од Бога, добро (је). Или ако ме неко лишава спасења, добро је беснети и мрзети: или ако се ко растужи због света и зарад користи постане странац лишен материјалних добара, волећу (га) више него што ћу мрзети. Убиство је зло, јер је само Божије да дели душу од тела, јер их је он заједничким дао : ако ћу убити зато што ми је од Бога наређено, добро (је): зато што је добро све што је од доброга. Дакле, зло је желети грабити оно што није наше, већ Божије. И осуђивање је зло, јер је суђење само од Бога, и зло је грабити Божије достојанство, онима којима не би дато од Бога да суде. И таштина и гордост су зло: јер једино Богу приличи узвишеност и слава. Стога ништа друго није зло ако није против природе и закона датог природним силама, који није материјална вредност, већ наше владање.

15. Χρὴ γὰρ εἰδέναι, ὡς διττῶς λέγεται τό τε ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν· ἀγαθὸν γὰρ κυρίως λέγεται τὸ ἐκ τοῦ φύσει ἀγαθοῦ θεοῦ δεδωρημένον. Ὥσπερ πᾶν φῶς ἐξ ἡλίου ἤτοι πυρὸς φωτίζεται, οὕτω πᾶν ἀγαθὸν ἐκ τοῦ ἀορίστου καὶ ἀκαταλήπτου πελάγους τῆς ἀγαθότητος τὴν ὕπαρξιν ἔχει καί, ὅσα παρὰ θεοῦ, ἀγαθὰ κυρίως καὶ ἀληθῶς. Λέγεται δὲ ἀγαθὸν οὐ κυρίως, ἀλλὰ καταχρηστικῶς καὶ καθ' ἡμετέραν συνήθειαν τὸ τῇ αἰσθήσει ἡμῶν καὶ τῇ ἐφέσει φαινόμενον ἡδύ, ὃ πρὸς καιρὸν μὲν τέρπει, ὕστερον δὲ πικρὸν καρπὸν ἀποδίδωσι, παρὰ τὸν νόμον τοῦ κτίσαντος γινόμενον καὶ δοκοῦν ἀγαθὸν εἶναι, ὅπερ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, ἀλλὰ κυρίως κακόν. Καὶ τὸ κακὸν ὁμοίως· κυρίως μὲν κακὸν ἔστι καὶ λέγεται τὸ παρὰ τὸν νόμον τοῦ κτίσαντος γινόμενον. Λέγεται κακὸν οὐ κυρίως, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἡμετέραν συνήθειαν τὸ καθ' ἡμετέραν αἴσθησιν ἐπίπονον καὶ ἀλγεινόν, ὅπερ πρὸς μὲν τὸ παρὸν ὀδύνας, ὕστερον δὲ καρπὸν σωτηρίας καὶ ἀεννάου εὐφροσύνης ἀναδίδωσιν.

16. Εἰπὲ δέ· Ἀρχὴ παντὸς πράγματος μία ἢ δύο, οἷον ἡ ἀρχὴ καὶ αἰτία τῆς ψυχῆς μία ἢ δύο;

Μανιχαῖος· Μία. Εἰ γὰρ δύο, πῶς ἐκ δύο ἐναντίων ἓν καὶ τὸ αὐτὸ προέρχεται; Τὰ γὰρ παντελῶς ἐναντία ἀκοινώνητον ἔχουσι τὴν ἐνέργειαν· πῶς γὰρ ἡ ἄυλος ψυχὴ ἐξ ἀύλου

15. Јер треба знати да се као двоструко назива и добро и зло: добро се назива господственим, јер је било дато из природе доброг Бога. Баш као што се свако сунчево светло заиста од ватре светли: на тај начин свако добро има постојање из неограниченог и несхватљивог мора доброте, у мери којој је поред Бога – добара господствених и истинитих. Каже се да добро није господствено, већ да је злоупотребљено и по нашем обичају у нашем осећању и у тежњи ка појавном уживању, (а) оно које се пре времена весели ће после давати горке плодове, поставши противно закону онога који га је створио и мислећи да је добро, иако баш и није добро, већ је заиста зло. И то зло је слично господственом, иако јесте зло и назива се тако, будући да је постало противно закону онога који га је створио. Зло се не назива господственим, већ (је) по нашем обичају и нашем осећању мучно и болно, нарочито пред садашњим напорима, а потом ће они да дају плодове спасења и постојану доброту мисли.

16. Реци: Да ли је начело свих дела једно или два, какво је начело и узрок душе – једно или два?

Манихејац: Једно. Јер ако су два, како из два супротстављена једно исто произлази? Јер потпуно супротстављени имају незаједничарећу енергију: па како ће нематеријална душа бити од нематери-

καὶ ὕλης ἔσται; Ἢ πῶς τὸ αὐτὸ τὰ ἐναντία παρήγαγον μὴ ὁμονοήσαντα; Παντελῶς γὰρ ἀκοινώνητα τὰ κατὰ φύσιν ἐναντία.

Ὀρθόδοξος· Καλῶς ἔφης· ἑκάστου τῶν ὄντων πάντων μία ἀρχή;

Μανιχαῖος· Παντὶ τρόπῳ.

Ὀρθόδοξος· Τὸ εἶναι ἀρχὴ τῶν δύο ἀρχῶν τῶν κατὰ σέ ἐστιν ἢ αἱ δύο ἀρχαὶ ἀρχαὶ τοῦ εἶναι;

Μανιχαῖος· Πρὸς τί γὰρ συντείνει τοῦτο;

Ὀρθόδοξος·Εἰ μὲν τὸ εἶναι ἀρχὴ τῶν κατὰ σὲ δύο ἀρχῶν, ἰδοὺ μία ἀρχὴ καὶ οὐ δύο. Εἰ γὰρ τὸ εἶναι ἀρχὴ τοῦ εἶναι, ἐν μιᾷ οὖν ἀρχῇ· οὐ γὰρ τὸ τοιῶσδε εἶναί φημι, τουτέστι κακὸν εἶναι ἢ καλόν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἁπλῶς εἶναι. Εἰ οὖν τὸ εἶναι ἀρχὴ τῶν κατὰ σὲ δύο ἀρχῶν, μία ἀρχὴ καὶ οὐ δύο. Εἰ δὲ αἱ κατὰ σὲ ἀρχαὶ ἀρχαὶ τοῦ εἶναι, ἔσονται δύο ἐναντία τοῦ αὐτοῦ πράγματος. Ὥσπερ γὰρ ἡ ἁπλῶς οὐσία μία οὖσα δεκτική ἐστι διαφόρων ποιοτήτων καὶ κατὰ τοῦτο λέγονται πολλαὶ οὐσίαι, οὕτω καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἕν ἐστι, εἰ καὶ ἐν διαφόροις θεωρούμενον πολλὰ τὰ ὄντα παρωνύμως ἐξ ἑαυτοῦ ποιεῖ κατονομάζεσθαι. Ὁρίσω οὖν ἀκοινώνητον παντελῶς εἶναι τὴν τῶν ἐναντίων ἐνέργειαν, οὐκ ἐκ δύο ἀρχῶν τὸ εἶναι μάλιστα καὶ ἐναντίων, ἀλλ' ἐκ μιᾶς. Οὐ γὰρ τὸ εἶναι αἴτιον τοῦ ὄντος· οὐ γὰρ προῆν τὸ εἶναι τοῦ ὄντος. Ἐν τίνι γὰρ ἐθεωρεῖτο; Ἀλλ' ἐν τῷ ἀνάρχῳ ὄντι τὸ εἶναι

јалног и од материје? И како ће то исто произвести супротстављени, не сложивши се? Сасвим су незаједничарећи они који су супротстављени по природи.

Православац: Добро кажеш: једно је начело од сваког од свих бића?

Манихејац: Свакако.

Православац: Да ли је биће начело двају начела, која по теби постоје, или су два начела – начела бића?

Манихејац: На шта смераш?

Православац: Ако је биће начело твојих двају начела, гле једно је начело, а не два. А ако је биће начело бића, у једном начелу: јер не кажем да то квалификује биће, то јест да је биће зло или добро, већ је оно исто просто биће. Дакле, ако је биће начело твојих двају начела, једно је начело, а не два. А ако су та твоја начела биће, биће два супротстављена на истом делу. Пошто проста суштина бива као једна, способна је за примање различитих квалитета и по томе се називају многе суштине, тако и просто биће јесте једно, иако у различитости бива сагледавано мноштво бића, (и) чини именовање њих изведено од свог имена. Дакле, одредићу сасвим незаједничареће биће супротстављеним енергијама, није из два начела највише и супротстављено биће, већ из једног. Јер биће није узрок постојећих, зато што биће не претходи постојећима. У чему се то може сагледати? У безначелном бивствујућем биће бива

θεωρούμενον, ἐν αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ ὡς αἰτίου ὑφέστηκε. Μία οὖν ἀρχὴ τοῦ εἶναι, καὶ τὸ ἐναντίον ταύτης οὐκ ἔστι.

17. Καὶ πάλιν· Ἡ ἀρχὴ τῆς ἑκάστου τῶν ὄντων κινήσεως μία ἢ δύο, ὑπαρκτική τε καὶ χρονικὴ καὶ τοπικὴ καὶ ἐνεργητική–ὑπαρκτικὴ μὲν τῆς ἑκάστου γενέσεως, –χρονικὴ δέ, ἀφ' οὗ χρόνου ἤρξατο, –τοπικὴ δέ, ἀφ' οὗ τόπου ἤρξατο τὰ ἀπὸ τόπου ἀρχόμενα, – ἐνεργητικὴ δέ, ἐξ ἧς ἐνεργείας ἐνεργεῖ τὸ ἐνεργούμενον, οἷον ἡ πρώτη ὕπαρξις τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἀφ' οὗ χρόνου ἐγένετο καὶ ἀφ' οὗ τόπου ἤρξατο κινεῖσθαι, βαδίζειν τυχόν, καὶ τῆς βαδιστικῆς ἐνεργείας;

Μανιχαῖος· Μία.

Ὀρθόδοξος· Ἀληθῶς ἔφης· ἀδύνατον γὰρ δύο ἀρχὰς εἶναι τῆς τοῦ ἑνὸς ὑπάρξεως.

Μανιχαῖος· Οὕτως ἔχει.

Ὀρθόδοξος·Τοῦτο ἐφ' ἑκάστου τῶν ὄντων θεωρεῖται ἢ οὔ;

Μανιχαῖος·Ἐφ' ἑκάστου τῶν ὄντων ἁπάντων.

Ὀρθόδοξος· Ὅπερ οὖν ἐφ' ἑκάστου τῶν ἁπάντων θεωρεῖται, καὶ ἐπὶ πάντων κοινῶς θεωρηθήσεται, οἷον, ὅπερ ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων ἔχει, καὶ πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης ἔχει, ὡς τὸ ζῆν καὶ τὸ λογίζεσθαι, καὶ ὅπερ ἑκάστη οὐσία ἔχει, καὶ ἡ κοινὴ οὐσία ἔχει, ὡς τὸ αὐθύπαρκτον καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχειν τὸ εἶναι. Οὕτω τοίνυν καὶ εἰ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐκ μιᾶς ἀρχῆς συνέστηκε, καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐκ

сагледавано, у њему и из њега, као од узрока, бива постављено. Дакле, једно је начело бића, и није њима супротстављено.

17. И опет: Да ли је начело кретања сваког од постојећих једно или два, суштинско и временско и просторно и енергетско – суштинско се односи на рађење свакога од њих, а временско је од ког времена почиње, а просторно је оно које из простора започиње и од простора је наслеђивано, а енергетско је оно из којег енергија снабдева енергијом оно што је енергизовано, као и прво постојање човека, и од ког времена настаје и из простора почиње да се креће, насумице ступајући, и енергије кретања?

Манихејац: Једно.

Православац: Истину си рекао: јер је немогуће да буду два начела од једног постојања.

Манихејац: Тако је (ἔχει).

Православац: Да ли се то на сваком од бића сагледава или не?

Манихејац: На сваком од свих бића.

Православац: Дакле, баш оно које се у сваком од свих сагледава, и у свима заједно ће бити посматрано, које свако од људи има, и цело човечанство има, као што је живљење и размишљање, и оно које свака суштина има, и заједничка суштина има, као што је самостално постојање и немање (свога) бића у другоме. Тако дакле, ако и свако од бића из једног начела бива створено, и сва бића

μιᾶς ἀρχῆς συνέστηκε καὶ οὐκ ἐκ δύο, καὶ οὐκ ἔσονται δύο ἀρχαί, ἀλλὰ μία.

18. Μανιχαῖος· Διὰ τί ἄναρχος ὁ θεός;

Ὀρθόδοξος· Ὅτι τὸ μὴ ὂν οὐκ ἔχει ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι. Τὸ οὖν ἀφ' ἑαυτοῦ μὴ ἔχον τὸ εἶναι, πῶς ἀφ' ἑαυτοῦ ἔσται; Καὶ χρὴ οὖν ἔκ τινος ὄντος τὸ μὴ ὂν τὸ εἶναι λαβεῖν· τὸ δὲ πρῶτον μεταδοτικὸν τοῦ εἶναι ἐξ ἑαυτοῦ ἔχοντὸ εἶναι, ἄναρχον ἀεὶ ἔσται.

19. Μανιχαῖος· Διὰ τί μία ἀρχὴ καὶ οὐ δύο;

Ὀρθόδοξος· Ὅτι δυὰς ἐκ μονάδος προέρχεται ὡς μονάδος γέννημα καὶ ἀρχὴ δυάδος μονὰς καὶ πρὸ τῆς δυάδος πάντως μονὰς καὶ ὅτι παντὸς πράγματος ἀρχὴ μία καί, εἰ ἑκάστου τῶν ὄντων μία ἀρχή, καὶ πάντων ἔσται ἀρχὴ μία· ὁ γὰρ ἐφ' ἑκάστου τῶν ὄντων ἀποδεδομένος λόγος καὶ ἐπὶ πάντων ἀποδοθήσεται.

20. Καὶ πάλιν·Εἰ δύο ἀρχαί, πολυαρχία· εἰδὲ πολυαρχία, στάσις· εἰδὲ στάσις ἀρχὴ τῶν ὄντων, κακία τῶν ὄντων ἀρχή· στάσις γὰρ κακία ἐστί. Πρέπει οὖν τῷ θεῷ ἁπάντων τῶν λεγομένων καὶ νοουμένων μείζονι εἶναι καὶ ἔχειν. Ποῖον οὖν μεῖζον, τὸ ἐξ οὐκ ὄντων θεοπρεπῶς ποιεῖν οὐσίας ἢ ἀνθρωπίνως τῇ δημιουργικῇ, μᾶλλον δὲ τεκτονικῇ τέχνῃ περὶ τὴν ὕλην καταγίνεσθαι;

су из једног начела створена и не из два, и неће бити два начела, него једно.

18. Манихејац: Зашто је Бог безначелан?

Православац: Зато што небиће нема биће од себе самог. Дакле, то које нема од себе биће, како ће само од себе бити? И треба из неког постојећег да небиће узима биће: а оно које прво предаје биће из себе, оно га и има, оно ће увек бити безначелно.

19. Манихејац: Зашто је једно начело, а не два?

Православац: Јер дијада из монаде иде испред као пород монаде, и начело дијаде је монада, и пре свих дијада је монада, и од свих дела је једно начело, и ако је једно начело од сваког бића, од свих ће бити једно начело: јер је над сваким од бића био предат логос и над свима ће бити предат.

20. И опет: Ако су два начела, (онда је) полиархија: а ако је полиархија, (онда је) побуна: а ако је побуна начело бића, онда је начело бића зло: јер је побуна зло. Дакле, Богу приличи да од свих називаних и умом схватаних већи буде и да више има. Дакле, на који начин је већи, јер из небића богоприлично ствара сустине или је у стварању човечанства, а више бива у градитељској вештини око материје?

Μανιχαῖος·Πάντως, ὅτι τὸ ἐκ μὴ ὄντων.

Ὀρθόδοξος· Οὐκ οὖν πρέπει θεῷ ἐκ μὴ ὄντων ποιεῖν οὐσίας, καὶ οὐκ ἦν ὕλη, ἀλλ' ὑπὸ θεοῦ ἐγένετο.

Манихејац: Сасвим, јер су из небића.

Православац: Стога, Богу приличи да из небића ствара суштине, и не беше (раније) материја, пре него што је од Бога постала.

21. Μανιχαῖος· Ὁ θεὸς κατὰ πάντα ἐστὶν ἄναρχος ἢ κατὰ τὶ μέν, κατὰ τὶ δὲ οὔ;

Ὀρθόδοξος· Εἰ οὐ κατὰ πάντα ἄναρχος, καὶ ἄναρχος καὶ οὐκ ἄναρχος. Εἰ δὲ κατὰ πάντα ἄναρχος, ὄντως ἄναρχος καὶ φύσει ἄναρχος. Τὸ δὲ ἄναρχον καὶ ἀπέραντον· ἓν γὰρ ἀρχῆς εἶδος καὶ τὸ τέλος. Πᾶν οὖν ἔχον ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, καὶ πᾶν τέλος ἔχον καὶ ἀρχὴν ἔχει. Καὶ οἱ ἄγγελοι γοῦν ἀρχὴν ἔχοντες καὶ τέλος ἔχουσι κατὰ τὴν ἑαυτῶν φύσιν, εἰ καὶ τῇ θείᾳ χάριτι πάλιν ἄρχονται τοῦ εἶναι καὶ ἀνακαινίζονται. Ὥσπερ γὰρ τὸ ἀκίνητον σῶμα ἀρξάμενον τοῦ κινεῖσθαι ἐκ τόπου ἤρξατο, τουτέστι τὸ κυκλικόν, φθάνον δὲ τὸν τόπον, ὅθεν ἤρξατο, ἐπλήρωσε τὴν περιφέρειαν καὶ τὸν κύκλον, πάλιν δὲ ἄρχεται τῆς κινήσεως καὶ νέαν ἀρχὴν κινήσεως ποιεῖται καὶ οὕτω διαμένει κινούμενον, ἕως ἂν ὁ κελεύων αὐτὸ κινεῖσθαι θέλῃ, οὕτω καὶ οἱ ἄγγελοι κινούμενοι ζωτικῶς καὶ φθάνοντες τὸ φυσικὸν τέλος τῆς ἑαυτῶν ὑπάρξεως ἄρχονται τῆς ζωτικῆς κινήσεως, ἕως πάλιν προστάξει τοῦ ποιήσαντος αὐτοὺς παύσονται τῆς κινήσεως. Ἀεὶ γὰρ παρὰ θεοῦ τὸ εἶναι καὶ ζωτικῶς καὶ νοερῶς κινεῖσθαι λαμβάνουσιν οὐκ

21. Манихејац: Бог је по свему безначелан или по нечему јесте, а по нечему није?

Православац: Ако није по свему безначелан, безначелан (је) и није безначелан. А ако је по свему безначелан, сасвим (је) безначелан и природом је безначелан. А безначелно је и бескрајно: јер (је) један облик и крај начела. Дакле, све што има начело има и крај, по својој природи, и све што има крај има и начело. И анђели заиста имају начело, а и крај имају по својој природи, иако божанском благодаћу изнова започињу постојати и обнављају се. Јер као што се непокретно тело, бивајући начелствовано, почиње кретати из места, то јест кружно, антиципирајући место одакле је започело, испуни периферију и круг, а опет почиње кретање, и ново начело кретања ствара и тако наставља да бива покретано, док онај који му наређује жели кретање, тако и ангели бивају крепко покретани, и, очекујући крај свог постојања, владају животним кретањем, док им, онај који их је створио, опет не нареди да престану са кретањем. Јер, они који су од Бога, увек узимају биће и животно и умно кретање,

ἐξ ἑαυτῶν ἔχοντες τοῦτο. Ὥσπερ δὲ τροχὸς κινηθεὶς κινεῖται καὶ παύεται–ἐὰν δὲ ἔχῃ τὸ ἀεικίνητον, ἀεὶ κινεῖται οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ ἔχων τὴν κίνησιν–, οὕτω καὶ οἱ ἄγγελοι οὐκ ἐξ ἑαυτῶν ἔχοντες τὸ εἶναι, ὅσον κινεῖ αὐτοὺς ὁ ποιήσας, κινοῦνται· ἂν μέντοι ἐκεῖνος μὴ κινήσῃ, παύονται τῆς κινήσεως. Ὥστε τὸ ἀρχὴν ἔχον πάντως καὶ τέλος, καὶ τὸ τέλος ἔχον πάντως καὶ ἀρχήν. Καὶ τὸ φύσει ἄναρχον κατὰ πάντα ἄναρχόν ἐστι, κατά τε αἰτίαν καὶ χρόνον καὶ τόπον καὶ ἐξουσίαν.

22. Τὰ οὖν δύο ἢ ἐν ἀλλήλοις ἔσονται ἢ τόπῳ περιγραφήσονται καὶ οὐκ ἄναρχοί εἰσι. Πῶς οὖν ἐν ἀλλήλοις τὸ φῶς καὶ τὸ σκότος; Τὸ γὰρ φῶς τοῦ σκότους ἀναιρετικόν. Εἰ οὐ μεθόριά εἰσι τοῦ φωτὸς καὶ μεθόρια τοῦ σκότους, οὐ δὲ τὸ φῶς ἀπερίγραπτον ὡς μὴ πανταχοῦ ὂν οὐδὲ τὸ σκότος. Καὶ οὐ παντελῶς ἄναρχα ἔχοντα τοπικὴν ἀρχήν. Ἀμήχανον γὰρ μὴ ὄντος τινὸς διατειχίσματος καὶ μεσοτοίχου ἀνεπίμικτον παντελῶς εἶναι τὸ φῶς καὶ τὸ σκότος. Εἰ γὰρ ἐν νυκτὶ λύχνον ἀνάψωμεν, ὁ μὲν περὶ τὸν λύχνον τόπος φωτεινότερος ἔσται, κατὰ μικρὸν δὲ διάστημα ἔσται σκοτεινότερον, μέχρις ἂν τελείως ἐκλίπῃ τὸ φῶς καὶ καθαρὸν σκότος γένηται φωτὸς ἀνεπίμικτον. Ἦ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐμίγνυτο τῷ φωτὶ τὸ σκότος, καὶ οὐκ ἐναντία ταῦτα παντελῶς καὶ ἀκοινώνητα, ἢ ἕτερόν τι μεσότοιχον ἦν ἀπ’ ἀρχῆς τὸ

јер то немају из себе. А као што се точак, крећући се, креће и стаје – а ако има вечно кретање, увек се креће немајући кретање из себе – тако и ангели немају биће из себе, и крећу се онолико колико их покреће онај који их је створио: а ако их он заиста не покреће, престају са кретањем. Онда, онај који има начело свакако има и крај, и који крај има свакако има и начело. И природно безначелно је по свему безначелно, по узроку и времену и месту и слободи.

22. Дакле, или ће (та) два бити једно у другом или ће у месту бити ограничени и нису безначелни. Како, дакле, да (буду) једно у другом светлост и тама? Зато што светлост уништава таму. Ако нису (ту) ограничења светлости и ограничења таме, нити је светлост неописива, као биће које није свуда, нити је тама. И нису сасвим безначелна јер имају просторно начело. Јер је немогуће да без постојања некаквог зида и прегради сасвим непомешани буду светлост и тама. Јер, ако у ноћи будемо упалили светиљку, док ће простор око светиљке бити светлији, на малој раздаљини ће бити већа тама, све док се светлост сасвим не угаси, и настане чиста тама, која није помешана са светлошћу. Зато што је од почетка тама била помешана са светлошћу, и оне нису сасвим супротстављене и незаједничареће, или неки друга међа беше од почетка, раздељу-

ταῦτα χωρίζον, καὶ οὐκέτι δύο ἀρχαί, ἀλλὰ τρεῖς. Τὸ φύσει πεφυκὸς οὐ μεθίσταται, τὸ δὲ μεταβαλλόμενον οὐ φύσει. Εἰ οὖν φύσει ἀκοινώνητα τὸ φῶς καὶ τὸ σκότος, πῶς ἐκοινώνησαν μετὰ ταῦτα; Πῶς ἐξ ἀγαθοῦ καὶ πονηροῦ ἓν ζῷον ἀπετελέσθη, ὁ ἄνθρωπος; Εἰ γὰρ συνεβιβάσθησαν, ἐκοινώνησαν ἀλλήλοις· ὁ γὰρ συμβιβασμὸς κοινωνία γνώμης ἐστί. Καὶ οὔτε ὁ ἀγαθὸς καθαρῶς καὶ τελείως ἔμεινεν ἀγαθὸς οὔτε ὁ πονηρός, ἀλλ' ἀμφότεροι ἐτράπησαν. Τὸ δὲ τρεπόμενον οὐκ ἄναρχον οὐδὲ θεός· ὁ γὰρ θεὸς πάντα προειδὼς τὰ ἐφ' ἡμῖν πάντα τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὁρίζει. Καὶ πάλιν·Τὸ εἶναι τῷ εἶναι ἐναντίον ἢ τὸ εἶναι τῷ μὴ εἶναι;

Μανιχαῖος· Τὸ εἶναι τῷ μὴ εἶναι.

Ὀρθόδοξος· Οὐκ οὖν τῶν κατὰ σὲ δύο παντελῶς ἐναντίων ἀρχῶν ἡ μία ἔσται, ἡ δὲ ἑτέρα οὐκ ἔσται.

23. Καὶ πάλιν· Τὸ εἶναι τῷ εἶναι ἐναντίον;

Μανιχαῖος· Τὸ εἶναι κακὸν τῷ εἶναι ἀγαθὸν ἐναντίον.

Ὀρθόδοξος· Οὐκοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ συνυπάρχουσι καὶ συνουσίωνται τὰ ἐναντία. Καὶ πῶς ἐναντία;

Μανιχαῖος· Τὸ μὴ ὂν ἀκατωνόμαστον· δεῖ γὰρ εἶναι καὶ οὕτως ὀνομάζεσθαι. Πῶς οὖν τὸ μὴ ὂν ἐναντίον τῷ ὄντι; Τὰ γὰρ ἐναντία ἀλλήλοις δεῖ

јући те две, и нису више два начела, већ три. Оно што је у природи било зачето се не мења, а оно које бива мењано није у природи. Дакле, ако у природи не заједничаре светлост и тама, како почеше да заједничаре после тога? Како из доброга и лукавога једно живо биће би завршено, човек? Јер ако беху помирени, почеше међусобно да заједничаре: јер је помирење заједница воље. И нити је добро чисто и не остаје савршено добро, нити је и лукаво (такво), већ се оба променише. А оно које бива мењано није безначелно нити је Бог: јер је Бог онај који предвиђа све што је наше, али нам то не предодређује. И опет: Биће је бићу супротстављено или је биће супротстављено небићу?

Манихејац: Биће небићу.

Православац: Свакако да неће бити да, од та два, по теби сасвим супротстављена начела, једно постоји, а да друго не постоји.

23. И опет: Биће је супротстављено бићу?

Манихејац: Зло биће је супротстављено добром бићу.

Православац: Свакако да, у једном и истом, не постоје истовремено, и немају исту суштину, она која су супротстављена. И како су супротстављена?

Манихејац: Непостојеће је неименовано? Зато што треба (прво) бити па онда именовати. Како је, дакле, небиће супротстављено бићу? Јер прво је требало да буду

πρῶτον εἶναι καὶ τότε ἐναντία εἶναι καὶ τότε ὀνομάζεσθαι ἐναντία·ὅπερ γὰρ οὐκ ἔστι τι, οὐκ ὀνομάζεται.

Ὀρθόδοξος· Μὴ ὂν εἰπὼν ὠνόμασας ἢ οὔ;

Μανιχαῖος· Ὠνόμασα κατὰ ἀπόφασιν, οὐ κατὰ κατάφασιν.

Ὀρθόδοξος· Ἡ κατάφασις ἕξιν δηλοῖ καὶ ἡ ἀπόφασις στέρησιν;

Μανιχαῖος· Ναί.

Ὀρθόδοξος· Ἐναντία ἡ ἕξις τῇ στερήσει;

Μανιχαῖος· Ναί.

Ὀρθόδοξος· Ἐναντίον ἄρα τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι ὡς ἕξις στερήσει;

Μανιχαῖος· Ναί.

Ὀρθόδοξος· Τὸ κακὸν καθ' ἕξιν λέγεται ἢ κατὰ στέρησιν;

Μανιχαῖος· Καθ' ἕξιν.

Ὀρθόδοξος· Τὸ καλὸν καθ' ἕξιν λέγεται ἢ κατὰ στέρησιν;

Μανιχαῖος· Καθ' ἕξιν.

Ὀρθόδοξος· Οὐκοῦν οὐ πάντη ἐναντίον τὸ κακὸν τῷ ἀγαθῷ· ἕξις γὰρ ἕξει οὐκ ἐναντίον.

Μανιχαῖος· στέρησις καὶ ἔλλειψις ὁλοκληρία.

Μανιχαῖος· Καὶ τί φῄς;

Ὀρθόδοξος· Οὕτω καὶ τὸ κακὸν στέρησις μᾶλλον ἔσται καὶ οὕτως ἐναντίον τῷ ἀγαθῷ ὡς ἕξει στέρησις· τὸ γὰρ κακὸν οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις καὶ τὸ παντελὲς κακὸν παντελὴς τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις. Διὸ τὸ κακόν φαμεν μὴ ὂν μᾶλλον ὡς στέρησιν τῆς φυσικῆς ἕξεως ἤπερ ὄν.

међусобно супротстављени, и онда, кад су супротстављени, да буду именовани као супротстављени: јер ништа није, ако није именовано.

Православац: Да ли си именовао небиће говорећи (о њему) или ниси?

Манихејац: Именовао сам по одрицању, а не пририцању.

Православац: Пририцање (κατάφασις) је, очигледно, стање, а одрицање је лишавање?

Манихејац: Да.

Православац: Да ли је стање супротстављено лишавању?

Манихејац: Да.

Православац: Да ли је небиће супротстављено бићу као што је стање (супротстављено) лишавању?

Манихејац: Да.

Православац: Зло се назива по стању или по лишавању?

Манихејац: По стању.

Православац: Да ли се добро назива по стању или по лишавању?

Манихејац: По стању.

Православац: Свакако да није зло сасвим супротстављено добру: зато што стање није супротстављено стању.

Манихејац: Лишавање и дефектност у целини.

Манихејац: И шта кажеш?

Православац: Тако ће и лишавање зла бити више и тако ће бити супротстављено добру, као лишавање стању: јер зло није ништа друго него лишавање добра и потпуно зло је потпуно лишавање добара. Зато кад кажемо да је зло небиће, више (мислимо) на лишавање природног стања него бића.

24. Τί οὖν φὴς τὴν ὕλην, ζωὴν ἢ φθορὰν καὶ θάνατον, κίνησιν καὶ κινουμένην ἢ ἀκινησίαν καὶ κινητόν, φῶς ἢ σκότος;

Μανιχαῖος· Φθορὰν καὶ θάνατον, ἀκινησίαν καὶ ἀκίνητον, σκότος καὶ οὐ φῶς.

Ὀρθόδοξος· Εἰ οὖν φθορά, πῶς καρποὺς προήγαγε; Πῶς ἔζησεν; Ἡ γὰρ φθορὰ οὐ ζῇ οὐδὲ ζωὴν ἔχει οὐδὲ ζωῆς μεταδίδωσιν· ὃ γάρ τις οὐκ ἔχει, πῶς μεταδίδωσι; Πῶς δὲ καὶ ἀκίνητος οὖσα ἐκινήθη καὶ μέχρι τῶν ὁρίων τοῦ φωτὸς ἔφθασε; Τίς ὁ ταύτῃ δοὺς τὴν ζωὴν καὶ τὸ κινητόν; Εἰ μὲν ὁ ἀγαθός, οὐκ ἀγαθὸς οὐδὲ σοφός· –οὐκ ἀγαθὸς μὲν τὴν κακίαν ζωώσας καὶ κινήσας, οὐ σοφὸς δὲ οὐδὲ γνωστικὸς ἑαυτῷ παρεσχηκὼς πολέμους καὶ πράγματα καὶ καθ' ἑαυτοῦ κινήσας τὴν κακίαν ἠρεμοῦσαν καὶ ἡσυχάζουσαν· στάσεως γὰρ καὶ κακῶν ἐγένετο πρόξενος–, εἰ δὲ οὐχ ὁ θεός, ἕτερος, καὶ οὐκέτι δύο, ἀλλ' ἢ τρεῖς· ὃ γάρ τις οὐκ ἔχει, οὐ δύναται ἀφ' ἑαυτοῦ κτήσασθαι.

Μανιχαῖος· Ἀλλὰ δυνάμει εἶχε τὸ ζῆν καὶ τὴν κίνησιν.

Ὀρθόδοξος· Εἰ δυνάμει εἶχε ζωὴν καὶ κίνησιν, δυνάμει ἦν ἀγαθή, εἴπερ ζωὴ καὶ κίνησις ἀγαθή.

Μανιχαῖος· Ἡ τῆς κακίας ζωὴ καὶ κίνησις οὐκ ἀγαθόν, ἀλλὰ κακόν.

Ὀρθόδοξος· Τὸ ἐκ δυνάμεως ἐρχόμενον εἰς ἐνέργειαν τρεπτὸν καὶ ἀρχόμενον καὶ οὐκ ἄναρχον καί,

24. Шта кажеш да је материја: живот или пропадљивост и смрт, кретање и оно је покретано или непокретљивост и непокретно, светлост или тама?

Манихејац: Пропадљивост и смрт, некретање и непокретљивост, тама, а не светлост.

Православац: Дакле, ако је пропадљивост, како је произвела плодове? Како их је оживела? Јер пропадљивост не живи, нити има живот, нити живот предаје: јер како ће предавати неко ко нема? А како би покренуто, будући да је било непокретно, и превлада до граница светлости? Ко је онај који томе даје живот и кретање? Ако је (тај) добар, (онда) није ни добар ни мудар: – јер добар не оживљава и покреће зло, и није мудар, нити је гностик онај који је у себи изазивао ратове и (не)дела и по себи је покретао зло мирујући и ћутећи: и од стајања и од зала постаде странац – а ако није Бог, (или неко) други, и нису више два, или три: јер онај ко нема не може од себе стварати.

Манихејац: Али је у сили он имао живот и кретање.

Православац: Ако је у сили имао живот и кретање, беше у сили добар, ако су заиста живот и кретање добри.

Манихејац: И живот зла и кретање нису добро, већ зло.

Православац: Оно које из сила бива довођено у променљиву и начелствовану енергију и није

εἰ δυνάμει εἶχε ζωὴν καὶ κίνησιν, ἐνέργειαν ἔσχεν ὕστερον· εἰ μὲν κακὴ ἡ ταύτης ζωή τε καὶ κίνησις, δυνάμει ἦν κακὴ καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ, καὶ ἔσται ἡ κακία οὐκ ἄναρχος. Εἰ δὲ ἀγαθὸν ἡ ταύτης ζωή τε καὶ κίνησις, ἐκ κακίας ἦλθεν εἰς ἀγαθόν.

безначелно и, ако је у сили имало живот и кретање, енергију је потом имао: ако је зло такав живот и кретање, у сили беше зло, а не у енергији, и зло неће бити безначелно. А ако је тај живот и кретање добро, из зла дође у добро.

Μανιχαῖος· Τί δαί;Οὐχ ἡ ἑτέρου φθορὰ ἑτέρου γένεσις;

Манихејац: Због чега, зашто то? Зар није пропадљивост једнога постање другога?

Ὀρθόδοξος· Οὐχ ἡ φθορὰ γίνεται γένεσις, ἀλλ' ἡ ὑπὸ θεοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι προστάξει θεοῦ δημιουργηθεῖσα, τρεπτὴ οὖσα ὡς ἀπὸ τροπῆς ἀρξαμένη. Τροπὴ γάρ ἐστι τὸ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἐλθεῖν· ὧν δὲ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, τρεπτὰ πάντως καὶ ἀλλοιωτά. Τρεπτὴ οὖν οὖσα ἡ ὕλη τῷ θείῳ προστάγματι ζωοῦται καὶ φθείρεται καὶ πάλιν ζωοῦται· ὥστε οὐχ ἡ φθορὰ δημιουργεῖ γένεσιν, ἀλλὰ τὸ θεῖον πρόσταγμα ζωοῖ καὶ γενεσιουργεῖ.

Православац: Пропадљивост не постаје стварање, већ од Бога, из небића у биће, у поретку бивају од Бога створена, бивајући промењена као да од обрта бивају започета. А обрт је долазак из небића у биће: а биће које од обрта бива започето, је сасвим променљиво и другачије. Дакле, постојећа материја је променљива, будући да је божанском заповешћу оживљавана и уништавана и опет оживљавана: тако да пропадљивост не ствара постање, него божанска заповест оживљава и ствара постање.

25. Εἰπὲ δὲ καὶ τοῦτο· Τὰ ἐκ τοῦ φωτὸς ὅρια φωτὸς πεπλήρωται ἢ οὔ;

25. Реци и то: Да ли су границе светлости испуњене светлошћу или нису?

Μανιχαῖος· Παντί που δῆλον, ὡς φωτὸς πεπλήρωται.

Манихејац: Сасвим је јасно да су светлошћу испуњене.

Ὀρθόδοξος· Τὸ φῶς καὶ τὸ σκότος δεκτικὰ ἀλλήλων εἰσὶν ἢ ἀνεπίδεκτα;

Православац: Да ли су светлост и тама способни за међусобно примање или нису?

Μανιχαῖος· Δεκτικά.

Манихејац: Способни су.

Ὀρθόδοξος· Οὐκοῦν οὐκ εἰσὶ φύσει, ὅ εἰσι· τὸ γὰρ φύσει πεφυκὸς οὐ μεθίσταται, καὶ ἡ φύσει ζωὴ ἀνεπίδεκτος θανάτου. Πῶς οὖν ὡμίλησε φωτὶ

Православац: Свакако да нису у природи, ти који тако јесу: јер се, оно што је у природи било зачето, не мења, и у природи је смрт неприхватљива за живот. И како

τὸ σκότος καὶ οὐ διελύθη; Εἶτα ὁ τόπος τοῦ φωτὸς ἐπεπλήρωτο τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ φωτὸς ἢ οὔ;

Μανιχαῖος· Ἐπεπλήρωτο.

Ὀρθόδοξος· Πῶς οὖν ἐχωρήθη τὸ σκότος; Οὐ γὰρ μεδιμναῖον ἀγγεῖον χωρήσει διμέδιμνον, τουτέστιν ἀγγεῖον ἑνὸς μοδίου χωρητικὸν οὐ κἂν δύο χωρήσει μοδίους.

26. Εἶτα εἰσελθόντες οἱ τοῦ σκότους καρποὶ εἰς τὰ τοῦ φωτὸς ὅρια τί πεποιήκασιν ἢ τί πεπόνθασιν;

Μανιχαῖος· Εἶδον τὸ φῶς καὶ ἠγάσθησαν καὶ προσεκίσσησαν αὐτῷ καὶ εἰς ἔρωτα αὐτοῦ ἦλθον.

Ὀρθόδοξος· Ὦ σκοτεινοὶ καὶ ἀνόητοι. Τυφλὸν τὸ σκότος ἢ φωτεινόν;

Μανιχαῖος· Τυφλόν.

Ὀρθόδοξος· Καὶ πῶς ὁρᾶν δύναται τὸ τυφλὸν ἢ πῶς τὸ παντελῶς κακὸν θαυμάσει ἢ ἐρασθήσεται τοῦ ἀγαθοῦ;

27. Ὅμως αὗται αἱ δύο ἀρχαὶ φθαρτικαὶ ἀλλήλων εἰσί;

Μανιχαῖος· Ναί.

Ὀρθόδοξος· Οὐκοῦν οὐ μόνη ἡ κακία ἐστὶ φθορά, ἀλλὰ καὶ ὁ ἀγαθός.

Μανιχαῖος· Ἡ μὲν κακία φθορά, ὁ δὲ ἀγαθὸς ζωή.

Ὀρθόδοξος· Οὐκοῦν ἡ μὲν κακία φθείρει τὸν ἀγαθὸν καὶ οὐχ ὑφίσταται, ὁ δὲ ἀγαθὸς ζωοῖ τὴν κακίαν, καὶ ὑποστήσεται μὲν ἡ κακία, ἀπωλεῖται δὲ ὁ ἀγαθός.

се придружи тама светлости, и не би њоме укинута? Онда, да ли је место светлости било испуњено добротом и светлошћу, или није?

Манихејац: Било је испуњено.

Православац: А како је била одељена тама? Јер не може посуда за меру земље сместити две мере земље, то јест посуда за једну меру неће моћи у себи да садржи две мере.

26. Затим, пошто су плодови мрака били ушли у крајеве светлости, шта су чинили или шта су поднели?

Манихејац: Видели су светлост и задивили су се, и зажудели су за њом и заљубили се у њу.

Православац: О мрачни и неразумни. Да ли је тама слепа или светла?

Манихејац: Слепа.

Православац: И како може видети оно што је слепо или како ће се дивити оно што је сасвим зло или како ће заволети добро?

27. Опет, да ли су та иста два начела међусобно пропадљива?

Манихејац: Да.

Православац: Сигурно није само зло пропадљиво, већ и добро.

Манихејац: Док је зло пропадљивост, добро је живот.

Православац: Није ли да, док зло чини да добро пропада и не престаје од тога, дотле добро снабдева животом зло, и зло ће бити одгајено, и пропаде до-

Ὡς οὖν ἔφης, ἡ ὕλη κακὸν καὶ φθορὰ καὶ θάνατος. Τὸ οὖν κακόν, εἰ μὲν ἄλλοις κακόν, ἑαυτῷ δὲ ἀγαθόν, συνίσταται μὲν ἑαυτῷ, οὐ παντελῶς κακόν, οὐ παντελῶς φθορά· συνιστῶν γὰρ ἑαυτῷ, κατὰ τοῦτο οὐκ ἔσται κακόν. Εἰ δὲ παντελῶς κακὸν καὶ παντελῶς φθορά, καὶ ἑαυτοῦ ἔσται ἀναιρετικὸν καὶ ἀνύπαρκτον. –Ἔκθου δὲ ἡμῖν καί, ὃν ἔφης, συγκράσεως λόγον.

28. Μανιχαῖος· Ἦν, ὡς ἔφην, θεὸς καὶ ὕλη, ἕκαστον ἐν τοῖς οἰκείοις ὅροις, ὁ μὲν ἀγαθὸς θεός, ζωή, φῶς, κίνησις, γνῶσις, νόησις καὶ πᾶν ἀγαθόν, ἡ δὲ ὕλη κακία, φθορά, σκότος, θάνατος, ἐν ἠρεμίᾳ καὶ ἡσυχίᾳ καὶ ἀκινησίᾳ παντελεῖ. Εἶτα μετὰ πολλοὺς αἰῶνας ἐστασίασεν ἡ ὕλη πρὸς ἑαυτὴν καὶ οἱ ταύτης καρποὶ πρὸς ἀλλήλους, καὶ οὕτω τῶν μὲν διωκόντων, τῶν δὲ διωκομένων, καὶ ἦν, ὡς ἔφην, θεὸς καὶ ὕλη, τουτέστι δύο ἀρχαί·καὶ τοῦ μὲν φωτὸς μέρος ἐστὶν ἡ ψυχή, τοῦ δὲ σκότους καὶ τῆς ὕλης δημιούργημα τὸ σῶμα. Ἡ δὲ μίξις οὕτως ἐγένετο. Καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἀνὰ μέρος ἦν, καὶ ὁ μὲν ἀγαθὸς ἐν ἑνὶ μέρει ἦν, ὁ δὲ πονηρὸς ἐν τρισίν. Εἶτα ἐκινήθη ὁ πονηρὸς ἀτάκτῳ ὁρμῇ ἐκ τῶν ὁρίων αὐτοῦ καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ γνοὺς ὁ ἀγαθὸς προέβαλεν ἐξ ἑαυτοῦ δύναμιν λεγομένην μητέρα ζωῆς, καὶ ἡ μήτηρ τῆς ζωῆς προεβάλετο τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, τοῦτον δὲ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον λέγω τὰ πέντε στοιχεῖα, ἅτινά ἐστιν ἀήρ, ἄνεμος, φῶς, ὕδωρ καὶ πῦρ. Ταῦτα οὖν ἐνδυσάμενος

бро. Дакле, кажеш да је материја и зло и пропадљивост и смрт. А зло, ако је и другима зло, себи је добро, док постоји у себи није потпуно зло, није потпуна пропадљивост: јер постоји у себи, и по томе неће бити зло. А потпуно зло и потпуно добро ће и за себе бити деструктивно и непостојеће. – Стави далеко од нас, ту мисао о помешаности, о којој си ти говорио.

28. Беше, као што сам говорио, Бог и материја, свако у својим границама, и док је добри Бог: живот, светлост, кретање, знање, размишљање и свако добро, зла материја је: пропадљивост, тама, смрт, у потпуном мировању и ћутању и непокретности. Затим, после многих векова је устала материја против себе и њени плодови једни против других, и тако да су неки гонили, а други су били гоњени, и беше, као што сам говорио, Бог и материја, то јест два начела: и док је душа од дела светлости, тело је дело таме и материје. А мешавина би овако. И уз сваког од њих беше део, и док добри беше у једном делу, лукави беше у три. Затим би покренуто зло на неуређен испад из својих граница и дође у крајеве добра, и знајући, добро избаци из себе силу која је била названа мајка живота, и мајка живота је избацила првог човека, а тог првог човека називам као пет стихија,

ἀπῆλθε καὶ ἐπολέμησε τῷ σκότει. Οἱ δὲ τοῦ σκότους ἄρχοντες ἔφαγον ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ μέρος, ὅ ἐστι ψυχή· κατ ἔσχον δὲ καὶ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, καὶ ἐβασανίζετο ὑπ' αὐτῶν ὢν ἐν τῷ σκότει καὶ ἐβόησε πρὸς τὸν ἀγαθόν, καὶ προεβάλετο ἄλλην δύναμιν λεγομένην ζῶν πνεῦμα. Καὶ κατῆλθε καὶ ἔδωκε δεξιὰν τῷ πρώτῳ ἀνθρώπῳ καὶ ἀνήγαγεν αὐτόν. Ἀφῆκε δὲ κάτω τὸ μέρος, ὃ ἔφαγον οἱ ἄρχοντες, τουτέστι τὴν ψυχήν· ἐκ γὰρ τῆς μοίρας τοῦ ἀγαθοῦ ἐγένοντο αἱ ψυχαί, ἐκ δὲ τῆς οὐσίας τῆς κακίας τὰ σώματα.

29. Ὀρθόδοξος· Εἰ κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον οὐκ ἔστι κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος, πῶς ἐγένετο σύγκρασις ψυχῆς καὶ σώματος; Καὶ αὐτὴ δὲ ἡ πεῖρα, ἥτις ἐστὶ ματαίων λόγων ἰσχυροτέρα, διδάσκει. Εἰσῆλθε τὸ σκότος εἰς τὰ ὅρια τοῦ φωτός, καὶ οὐκ ἐλύθη; Καὶ πάλιν· Πῶς ἐχωρήθη τὸ σκότος ἐν τοῖς τοῦ φωτὸς ὁρίοις; Καὶ πάλιν· Εἰ μὲν σοφὸς ἦν ὁ ἀγαθός, πῶς οὐ προέγνω τὴν ἐπιδρομὴν τοῦ πονηροῦ καὶ προωχύρωσεν ἑαυτὸν καὶ τὸν τόπον αὐτοῦ; Εἰ γὰρ μὴ ἦν σοφὸς μηδὲ προγνώστης, μωρός· τὸν δὲ μωρὸν πῶς λέγεις ἀγαθόν;Καὶ πάλιν·Εἰ ὅλον τὸ σκότος εἰσῆλθεν εἰς τὰ ὅρια τοῦ φωτός, κενὸς ἔμεινεν ὁ τόπος αὐτοῦ· εἰ δὲ μέρος αὐτοῦ, πῶς μέρος αὐτοῦ ἐνίκησε τὸν ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἀποσταλέντα πολεμῆσαι αὐτῷ; Ἄσοφος γὰρ ὁ ἀποστέλλων ἀσθενέστερον πρὸς ἰσχυρότερον. Ἢ ἀσθενὴς ὁ ἀγαθός, ὁ δὲ πονηρὸς ἰσχυρότερος. Καὶ πάλιν· Εἰ μὲν

које су: ваздух, ветар, светлост, вода и ватра. И, обукавши те стихије, отиде и зарати са тамом. А архонти мрака су појели део од целине његовог оружја, које јесте душа: а чврсто су држали и првог човека, и он би мучен од њих, бивајући у тами, и завапио је пред добрим, и оно је избацило другу силу – названу дух живота. И сиђе и даде десницу првом човеку и узведе га. А доле је отишао део, којег појеле архонти, то јест душа: зато што су из делова добра настале душе, а из суштине зла тела.

29. Православац: Ако, по божанском апостолу, нема заједнице светлости са тамом, како је настала мешавина душе и тела? И он нас подучава да је покушај истог тежи од залудних речи. Уђе тама у границе светлости, и не би укинута? И опет: Како се десило да је тама отишла у крајеве светлости? И опет: ако добро беше мудро, како није унапред сазнало за навалу лукавога и како себе и своје није претходно утврдило? А ако не беше мудро нити унапред знајуће, глупо (је): а како ти (можеш) да добро називаш глупим? И опет: ако је цела тама ушла у границе светлости, њено место је остало празно: а ако је остао његов део, како ће његов део победити оно што је од добра било послато да ратује са њим? Није мудар онај који шаље слабије против јачег.

ἑκουσίως προέδωκεν ὁ ἀγαθὸς μέρος ἑαυτοῦ, τουτέστι τὴν ψυχήν, οὐκ ἀγαθὸς ὁ ἀγαθὸν κακῷ ἐκδιδούς. Πῶς δὲ αὐτὸς ἔκδοτον δέδωκε τὴν ψυχὴν τῷ πονηρῷ; Κρίνειν τοὺς δουλεύοντας τῷ πονηρῷ; Ἐροῦσι γὰρ αὐτῷ· Σὺ παρέδωκας ἡμᾶς, ἀνῄρηται ἡ κρίσις. Εἰ δὲ αὐτοῦ μὴ θέλοντος ἀφῄρπασαν μέρος αὐτοῦ οἱ ἄρχοντες τῆς κακίας, ἀσθενέστερός ἐστι καὶ ἀμαθέστερος, πρῶτον μὲν ἀπολέσας μέρος αὐτοῦ, δεύτερον μὴ δυνηθεὶς ἀφαρπάσαι τὸ ἐξ αὐτοῦ ἁρπαγέν· εἰ γὰρ ἐξ ἀρχῆς οὐκ ἠδυνήθη, οὐδὲ μετὰ ταῦτα δυνηθήσεται. Πῶς δὲ παραλαβὼν τοὺς ἄρχοντας τῆς κακίας ἐσταύρωσε καὶ ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῶν ἐποίησε τοὺς οὐρανούς, ἐκ δὲ τῶν ὀστῶν αὐτῶν τὰ ὄρη, τὸ δὲ μέρος αὐτοῦ ἁρπαγὲν οὐ παρέλαβε; Καὶ οὕτως δὲ ἀναιρεῖται ἡ κρίσις. Ἀναίτιοι γὰρ οἱ ἁμαρτάνοντες· εἰ γὰρ αὐτὸς οὐκ ἠδυνήθη τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπολαβεῖν, πῶς ἡ ψυχὴ ἡ κατακυριευθεῖσα δυνήσεται μὴ ἁμαρτάνειν καὶ ἀναίτιος ἔσται; Καὶ εἰ τελευταῖον δεσμήσει ὁ ἀγαθὸς τὴν κακίαν, ἀπολήψεται τελείως τὴν ψυχήν, καὶ οὐ κολασθήσεται ἄνθρωπος. Καὶ πάλιν· Εἰ ἐκ τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ ἡ κακία, ἀναίτιος ἡ ψυχή. Καὶ πάλιν· Τὸ σῶμα νεκρὸν κείμενον οὐχ ἁμαρτάνει. Οὐκοῦν οὐκ ἐκ τοῦ σώματος ἡ κακία, ἀλλ' ἐκ τῆς ψυχῆς.

Слабо (је) добро, а лукаво је јаче. И опет: ако слободно преда-де добро свој део, то јест душу, није добро оно које добро издаје злу. А како он издајући даде душу лукавоме? (Да ли) судити онима који служе лукавоме? Јер ће му (они) рећи: Ти који си нас предао, прихвати суд. А ако су против његове воље, архонти зла ограбили његов део, слабији је и глупљи, јер прво је изгубио свој део, а потом није могао да преотме оно што је од њега ограбљено: јер ако од почетка није био у могућности, неће ни после тога моћи. А како је, примивши архонте мрака, њих и разапео и од меса њиховог створио небеса, а из костију њихових горе, а да није могло да ограби свој део? И на тај начин је одређен суд. Невини су они који чине грехе: јер ако оно није могло преотети свој део, како ће душа моћи да буде господареча, и да буде невина и да не греши? И ако на крају добро буде утамничило зло, биће потпуно одузета душа, и човек неће бити кажњен. И опет: Ако из тела души долази зло, невина је душа. И опет: тело које лежи мртво не греши. Тако да зло није из тела, него из душе.

30. Εἴπατε ἡμῖν, ὦ Μανιχαῖοι, ἡ παρ' ὑμῖν ἄναρχος κακία, ἣν ὕλην ὀνομάζετε, ἀσώματός ἐστιν ἢ σῶμα ἢ σύνθετον; Καὶ εἰ μὲν ἀσώματος, πῶς ὕλη; Ἡ γὰρ ὕλη οὐκ ἀσώματος. Ἀλλ' ἴσως ἐρεῖτε,

30. Реците нам, о манихејци, да ли је по вама безначелно зло, које именујете као материју, бестелесно, или (је) тело, или нешто сложено? И ако је бестелесно, како је материја? Јер ма-

ὅτι ἀσώματος μέν ἐστιν, ἐποίησε δὲ τὸ σῶμα. Εἴπατε οὖν ἡμῖν· Ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος; Καὶ εἰ μὲν «ἐκ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας» εἴπητε, ψεύδεσθε. Ἐκ γὰρ ἀσωμάτου οὐσίας σῶμα οὐ προέρχεται–τὸ γὰρ φύσει πεφυκὸς οὐ μεθίσταται οὔτε ἐξ ἀσωμάτου εἰς σῶμα οὐσία τραπήσεται–οὐδὲ ἐκ σώματος εἰς ἀσώματον οὐδὲ ἐκ λογικοῦ εἰς ἄλογον οὐδὲ ἐξ ἀλόγου εἰς λογικόν. Ἡ γὰρ οὐσιώδης ποιότης ἀκίνητος, τὰ δὲ μεταβάλλοντα καὶ τρεπόμενα κατὰ συμβεβηκὸς τρέπεται, ἅτινα γίνονται καὶ ἀπογίνονται δίχα τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς. Εἰ δὲ εἴπητε «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος», εἴπατε ἡμῖν, διὰ τί ἀσώματος ὢν καὶ πονηρὸς μὴ ἐποίησε καὶ τὴν σύμμιξιν ἀπὸ πονηρῶν, διὰ τί μὴ ἐποίησε καὶ ψυχὰς φύσει πονηρὰς ὡς καὶ τὸ σῶμα, ὡς λέγετε, φύσει κακόν, διὰ τί συνεκέρασε τῇ ἑαυτοῦ κακίᾳ μέρος τοῦ ἀγαθοῦ; Ὁ γὰρ ἀγαθὸς τοῦτο οὐκ ἐποίησεν· ὥστε οὐ τελέως ἐστὶ πονηρός, ἀλλ' ἔχει μέρος ἀγαθόν. Καὶ ταῦτα μέν, εἰ ἀσώματον λέγετε. Εἰ δὲ σῶμα, πῶς ἐκινήθη; Πᾶν γὰρ σῶμα καθ' ἑαυτὸ ἀπροαίρετον καὶ νεκρόν. Πῶς οὖν ἐκινήθη; Τίς αὐτῷ δέδωκε τὴν κίνησιν; Ὁ ἀγαθός; Οὐκοῦν οὐκ ἀγαθὸς ἢ οὐ σοφὸς οὐδὲ προνοητικὸς κινήσας τὴν κακίαν. Εἰ δὲ σύνθετον εἴπητε, γνῶτε, ὅτι πᾶν τὸ σύνθετον εὐδιάλυτον, καὶ ἀνάγκη, πρῶτον εἶναι τὰ ἁπλᾶ, ἐξ ὧν ἡ σύνθεσις γέγονεν, ὡς ἀνάγκη, πρῶτον

терија није бестелесна. Али ви ћете исто рећи, јер (иако) јесте бестелесна, створило је тело. Дакле, реците нам: да ли из своје суштине или из небића? Ако је „из своје суштине" лажете. Јер из бестелесне суштине не произлази тело – јер се, оно што је у природи било зачето, не мења, нити ће суштина бити промењена из бестелесног у тело – нити из телесног у бестелесно, нити из логосног у безлогосно, нити из безлогосног у логосно. Јер је непокретљивост суштински квалитет, а она која се мењају и бивају мењана се акциденталнo мењају, а та настају и нестају без подлежеће пропадљивости. А ако кажете „из небића" реците нам, зашто, будући да је бестелесно и лукаво, не створи и смешу од лукавога, и зашто не створи и душе, у природи лукаве, као и тело, (које је) као што говорите, у природи зло, зашто је свом злу помешало део добра? Јер добро то не учини: тако да лукаво није савршено, већ има део добра. И та, ако их бестелесним називате. А ако је тело, како је било покренуто? Јер је свако тело по себи инертно и мртво. Дакле, како је било покренуто? Ко му је дао кретање? Добро? А свакако да није ни добро, ни мудро, ни предзнајуће, покретало зло. А ако кажете да је сложено, знајте да је свако сложено ломљиво, и нужно је да ће прво бити проста, из којих настаде мешавина, као

εἶναι τὴν πίσσαν καθ' ἑαυτὴν καὶ τὸν κηρὸν καθ' ἑαυτὸν καὶ τότε γενέσθαι τὴν τοῦ κηροπίσσου σύνθεσιν. – Ἔσονται οὖν αἱ ἀρχαὶ τῆς κακίας δύο καὶ οὐ μία.

31. Εἴπατε οὖν, ὦ Μανιχαῖοι· Αἱ παρ' ὑμῖν δύο ἀρχαὶ παντελῶς εἰσιν ἀκοινώνητοι ἢ ἔν τισι κοινωνοῦσι καὶ ἔν τισι διαφέρουσι καί, εἰ μὲν παντελῶς εἰσιν ἀκοινώνητοι, ἡ μία ἔσται καὶ ἡ μία οὐκ ἔσται. Εἰ δὲ κοινωνοῦσι κατὰ τὸ εἶναι ὡς οὐσία καὶ συμβεβηκός, τὸ ἓν ἐν τῷ ἑτέρῳ ἔχει τὴν ὕπαρξιν· τὸ γὰρ συμβεβηκὸς καθ' αὑτὸ οὐχ ὑφίσταται, ὡς τὸ χρῶμα οὐ δύναται συστῆναι ἄνευ σώματος. Ἔστι δὲ τὸ μὲν σῶμα οὐσία, τὸ δὲ χρῶμα συμβεβηκός· τὸ δὲ συμβεβηκὸς γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς φθορᾶς τοῦ ὑποκειμένου, τοῦ χρώματος ἀλλασσομένου τὸ σῶμα τὸ αὐτὸ μένει. Οἵαν οὖν θέλετε, εἴπατε οὐσίαν καί, οἷον θέλετε, συμβεβηκός· εἰδὲ ἀμφότεραι οὐσίαι, γνῶτε, ὅτι οὐσία οὐ διαφέρει μὲν οὐσίας, οὐκ ἔστιν δὲ ἐναντία οὐσία οὐσίας εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Εἰ ἔστιν ὁ ἀγαθός, καὶ ἔστιν ὁ πονηρός, καὶ οὐσία ἐστὶν ἀίδιος καὶ ἄτρεπτος, ἐνεργητική, δημιουργητικὴ ἑκάτερον αὐτῶν· ἕν εἰσι τῇ οὐσίᾳ ἀμφότεροι, ποιότητι δὲ διαφέρουσι. Καὶ πάλιν· Ὁρῶμεν τὰ στοιχεῖα καὶ τοὺς καιρούς, οὐρανόν τε καὶ γῆν καὶ θάλασσαν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα, καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν ἡλίου τε καὶ σελήνης καὶ ἄστρων κινήσεις καὶ ὄμβρους καὶ τὰ τῆς γῆς ἐκφόρια κατὰ λόγον

што је нужно да прво засебно буду смола и восак и тек после ће постати мешавина смоле и воска. – Дакле, биће два начела зла, а не једно.

31. Дакле, реците, о манихејци: Та ваша два начела јесу сасвим незаједничарећа, или у некима заједничаре и у некима са преносе и, ако су сасвим незаједничарећа, биће једно и неће бити једно. А ако заједничаре по бићу, као сушшина и акцидент, једно у другом има постојање: јер акцидент не постоји сам по себи, као што боја не може бити без тела. А док је тело сушшина, боја је акцидент: јер акцидент постаје и нестаје без подлежеће пропадљивости, од променљиве боје тело остаје исто. Дакле, реците какву сушшину желите и, какав акцидент желите: а ако (су) обадве сушшине, знајте, да се сушшина не разликује од сушшине, а није сушшина супротстављена сушшини осим по акциденту. Ако јесте добро, и јесте лукаво, и сушшина јесте вечна и непроменљива, енергична, стваралачка за сваког од својих: обоје јесу једно у сушшини, а у квалитету се разликују. И опет: гледамо стихије и времена, небо и земљу и море, који увек јесу на исти начин, и ноћ и дан сунца и месеца и кретање звезда и кише и плодове земље, по логосу и по низању одређене и учињене ритмичним. Дакле, ако су два начела међусобно су-

καὶ καθ' εἱρμὸν τεταγμένα καὶ ῥυθμιζόμενα. Εἰ οὖν δύο ἀρχαὶ ἀλλήλαις ἐναντίαι, πῶς εὐθέτως τὰ πάντα διεξάγεται, εἰ μὴ συνεβιβάσθησαν φιλικῷ τρόπῳ; Εἰ ἑαυτὴν ἀνήλωκεν ἡ ὕλη, πῶς ἐκινεῖτο; Εἰ δὲ πρὸς τὴν ἑαυτῆς ἀνάλωσιν ἐκινεῖτο, πῶς ἦλθεν ἐπὶ τὰ τοῦ φωτὸς ὅρια; Εἰ κατωφερὴς ἡ ὕλη καὶ φυσικὸς τόπος αὐτῆς τὰ κατώτερα καὶ σκοτεινότερα, πῶς ἐλθοῦσα ἐπὶ τὰ τοῦ φωτὸς ὅρια ἐξῆλθεν ἐκτῆς ἑαυτῆς φύσεως; Τὸ σκότος τυφλόν·πῶς οὖν εἶδε τὸ φῶς; Εἰ ἄτακτος καὶ ἄνους ἡ ὕλη, πῶς ἔχει ἄρχοντας; Πῶς δὲ καὶ πολεμῆσαι δύναται τῷ λόγον καὶ τάξιν ἔχοντι; Ἢ καὶ πολεμοῦσα ἐπικρατεστέρα γενήσεται, ὥστε ἁρπάσαι τι παρὰ τοῦ σοφοῦ καὶ μὴ ἁρπαγῆναι; Εἰ δὲ ὁ ἀγαθὸς θεὸς συνεχώρησε μέρος αὐτοῦ ἁρπαγῆναι διὰ τὸ ἐπισχεῖν αὐτὴν τοῦ μὴ προβῆναι εἰς τὰ ἑαυτοῦ ὅρια οὐ δυνηθεὶς ἄλλως, ἰσχυρότερος ὁ πονηρὸς καὶ δολοπλόκος ὁ ἀγαθός. Καὶ πῶς ἀγαθὸς ἢ θεὸς δόλῳ καὶ μὴ δυνάμει χρώμενος; Τὸ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον ἀλήθειά ἐστιν, ἡ δὲ ἀλήθεια ἀγαθόν· τὸ δὲ ἄναρχον ἄτρεπτον. Εἰ οὖν ἄναρχος ἡ ὕλη, καὶ ἄτρεπτος ἔσται· εἰ δὲ ἄτρεπτος, ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα· εἰ δὲ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσα, ἀλήθειά ἐστιν· εἰ δὲ ἀλήθειά ἐστιν, ἀγαθὸν ἔσται. Εἰ δὲ τρέπεται ἡ ὕλη, ἐξ ἀγαθοῦ εἰς κακόν, καὶ πρότερον οὖσα ἀγαθὴ ὕστερον ἐγένετο κακή, ἢ εἰς ἀγαθὸν ἐκ κακοῦ, καὶ πρότερον οὖσα κακὴ ὕστερον ἐγένετο ἀγαθή· ἡ γὰρ τροπὴ εἰς

протстављена, како они уређено изводи све ствари, ако нису били здружени на пријатељски начин? Ако је материја себе уништила, како се померила? А ако се померила пред своје уништење, како је дошла у границе светлости? Ако је падајућа материја, и њено природно место, нижа и тамнија, како је дошла у границе светлости излазећи из своје природе, тама је слепа: па како је видела светлост? Ако је материја без реда и без ума, како има архонте? А како може ратовати имајући логос и поредак? И ратујући ће оно постати супериорније, па ће грабити нешто од мудрога и неће (подносити) грабљење? А ако добри Бог уступи свој део да га обузда, да не би ушао у његове границе, јер није могао друго, онда је лукави јачи, а добри је сплеткарош. И како добри, или-ти Бог, вара и не може нападати? Оно које је увек на исти начин је истина, а истина је добро: а безначелно је непроменљиво. Ако је, дакле, материја безначелна, биће и непроменљива: а ако је непроменљива, увек ће бити на исти начин: а ако ће увек бити на исти начин, истина је: а ако је истина, биће добро. А ако се материја мења, из доброга у зло, и претходно бивајући добро потом постаде зло, или из злог у добро, и претходно бивајући зло потом постаде добро: јер промена води у супротно. Вечна суштина је непроменљива: зато што није до-

τὸ ἐναντίον ἄγει. Ἡ ἀίδιος οὐσία ἄτρεπτός ἐστιν·οὐ γὰρ ἐκ μὴ ὄντος ἦλθεν εἰς τὸ εἶναι· οὗ δὲ ἡ ὕπαρξις οὐκ ἐκ προκοπῆς, ἄτρεπτος ἡ οὐσία. Ἀγαθὸς οὖν ὢν ὁ θεὸς καὶ ἀίδιος οὐχ ὑπομένει τροπήν, ἀλλ' ἀεὶ ἀγαθός ἐστι καί, ἃ δὲ ποιεῖ, ἀγαθά ἐστιν· ἐκ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ οὐκ ἐγχωρεῖ κακὰ γίνεσθαι, ὅμως δὲ τρεπτά, ἐπειδὴ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει. Τὰ οὖν λογικὰ δεκτικὰ μέν ἐστι τροπῆς διὰ τὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγήν, ἀλλ' αὐτεξούσια διὰ τὸ λογικὰ εἶναι. Αὐτεξούσια δὲ μένει, καθὼς γέγονε, τουτέστιν ἀγαθά, δοῦλα καὶ ἐπιγνώμονα καὶ ὑπ ἠκοα τοῦ πεποιηκότος, ὅπερ ἐστὶ τῇ κτιστῇ φύσει· ἀρετὴ γάρ ἐστι τὸ μένειν ἐν τοῖς ὅροις τῆς οἰκείας φύσεως. Αὐτεξουσίως οὖν ἐτράπη ὁ ἄνθρωπος μεγάλου ἐπιθυμήσας, οὐ καλῶς δέ· μέγα γὰρ τὸ εἶναι θεόν, ἀλλὰ κακὸν τῷ μὴ ὄντι θεῷ ἀγνωμονεῖν τῷ ποιήσαντι καὶ ὑπερβαίνειν τὴν οἰκείαν φύσιν καὶ θέλειν εἶναι, ὃ γενέσθαι αὐτὸν ἀδύνατον· ἀδύνατον γὰρ τὸν μὴ ἄναρχον εἶναι θεὸν ἢτὸν ἠργμένον εἶναι ἄναρχον. Ἄγει οὖν τῶν ὄντων τὴν στέρησιν ἡ τοῦ μὴ προσήκοντος ζήτησις.

32. Μανιχαῖος· Τίς ἡ κακία τοῦ διαβόλου;

Ὀρθόδοξος· Ἡ κατὰ τοῦ ποιήσαντος ἐπανάστασις. Δέδωκεν οὖν αὐτῷ ὁ θεὸς τὸ εἶναι, ἵνα τε μὴ δόξῃ φοβεῖσθαι τὴν τοῦ δούλου ἐπανάστασιν καὶ ἵνα διδάξῃ ἡμᾶς καὶ πρὸς τοὺς κακοὺς εὐεργετικῶς

шла у биће из небића: непроменљива је суштина она чије постојање није из напретка. Бивајући добар и вечан, Бог се није подвргао промени, већ је увек добар, добро је све што створи: јер из доброга не сме настати зло, али (ипак настаје) променљиво, кад га из небића преведе у биће. Она која прихватају разумност јесу кроз промену (настала) због превођења из небића у биће, али слобода је због разумних бића. А слобода остаје, као што је и постала, то јест добро, слуга и судија и слуша оног који је створио, као што је у створеној природи: врлина је оно што остаје у границама сопствене природе. Дакле, човек се слободно променио жудећи за великим, а то није добро: јер је велико биће Бога, а зло је у небићу које је незахвално Богу који га је створио и преступа сопствену природу и жели бити, као стваралац – (што је) немогуће: немогуће је да небезначелно буде Бог или да оно које је било начелствовано буде безначелно. Дакле, лишавање води од постојећих, а од оног које није стигло испитивање.

32. Манихејац: Које је зло код ђавола?

Православац: Устајање против онога који га је створио. Дао му је Бог биће, да се не уплаши подизања слугу у слави и да нас подучава (да) и пред злим стварима будемо у добродетељном

διακεῖσθαι. Οὐ μόνον γὰρ ἐποίησεν αὐτόν, ἀλλὰ καὶ ἄρχοντα τοῦ κόσμου ἐποίησεν αὐτὸν καί, εἴπερ θελήσει ἀγαθὸς γενέσθαι, δέχεται καὶ εὐεργετεῖ. Διὸ καὶ δυνάμενος ἀνελεῖν αὐτὸν οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἀνέχεται τῆς ἀφροσύνης αὐτοῦ εὐεργετικῶς καὶ ἀφθόνως τὸ εἶναι παρέχων αὐτῷ, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ. Τὸ δὲ καλὸν γενέσθαι αὐτὸν οὐ τοῦ θεοῦ μόνου, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ·τὸ γὰρ βίᾳ γινόμενονοὐ καλὸν οὐδὲ ἀρετή.

стању ума. И није га само створио, већ га је створио као архонта космоса и, ако буде заиста зажелео да буде добар, постаће и чиниће добро. Стога, он који је у могућности да га уништи то не чини, већ добродетељно подноси његову лудост и без зависти му предаје биће, као што је његово. А да он постане добар не зависи само од Бога, већ и од њега: јер оно што на силу постаје није лепо, нити је врлина.

33. Εἰ δὲ λέγεις ὅτι, διὰ τί εἴασεν αὐτὸν πολεμεῖν τοῖς ἀνθρώποις, φημί, ὅτι πρὸς τὸ συμφέρον· πολλοὶ γὰρ δι' αὐτοῦ στεφανοῦνται. Εἰ δὲ λέγεις, ὅτι καὶ πολλοὶ ἀπόλλυνται, φημί, ὅτι, ὥσπερ ἠδυνήθη αὐτὸς ὁ διάβολος ἐκτὸς προσβολῆς ἄλλου γενέσθαι κακὸς ἐξ οἰκείας γνώμης, ὅπερ καὶ χεῖρον αὐτῷ ἐστιν ἔγκλημα, οὕτως ἠδύνατο καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐξ ἑαυτοῦ καὶ μὴ ἔχων τὸν προσβάλλοντα γενέσθαι κακός, καὶ ἐγίνετο ἂν αὐτῷ ἡ ἁμαρτία χείρων· πλείονος γὰρ ἀπολογίας καὶ συγγνώμης ἀξιοῦται ὁ ἐξ ὑποβολῆς ἄλλου ἁμαρτάνων ἢπερ ὁ ἐξ ἑαυτοῦ. Ὁ γὰρ ἐξ ἑαυτοῦ ἁμαρτάνων ἀναπολόγητός ἐστιν, ὥσπερ καὶ ὁ ἐξ ἑαυτοῦ μετερχόμενος τὴν ἀρετὴν πλέον ἐπαινεῖται. Διὸ ὁ διάβολος μὲν ἐξ ἑαυτοῦ ἁμαρτήσας ἀμετανόητος ἔμεινεν, ὁ δὲ ἄνθρωπος οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ ἁμαρτήσας, ἀλλ' ἐκτῆς τοῦ διαβόλου προσβολῆς ἐν μετανοίᾳ γέγονε καὶ ἠξιώθη τῆς ἀνακαινίσεως καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν. Τὸ οὖν εἶναι ἀγαθόν ἐστι καὶ δῶρον θεοῦ.

33. А ако кажеш, зашто му је допустио да ратује са људима, кажем, због користи, јер ће многи због тога бити овенчани. А ако кажеш да ће и многи бити уништени, кажем да, као што је могао исти ђаво, без прихватања другог постати зао на основу сопствене воље, тако да му је гора оптужба, тако је могуће да и човек из себе самог, не имајући оно што му је дато са стране, постане зао, и постаће му грех гори: јер више опроштаја и апологија заслужује онај који због предлагања другога греши, него онај који (греши) од себе. Зато што, онај који греши самостално, не заслужује опроштаја, као што и онај, који сам од себе долази у врлину, бива више хваљен. Зато, пошто ђаво греши самостално, остаје непокајан, а човек, који не греши из себе, већ због ђаволског наговора долази у покајање и заслужује обновљење и опраштање грехова. Дакле, бити добар је Божији дар.

34. Μανιχαῖος· Διὰ τί προγνοὺς ὁ θεὸς πονηρὸν ἐσόμενον τὸν διάβολον ἐποίησεν αὐτόν;

Ὀρθόδοξος· Δι' ὑπερβολὴν ἀγαθότητος ἐποίησεν αὐτόν. Ἔφη γάρ· Ἐπειδὴ οὗτος πονηρὸς μέλλει ἔσεσθαι καὶ ἀπολλύειν πάντα τὰ διδόμενα αὐτῷ ἀγαθά, στερήσω αὐτὸν κἀγὼ τελείως τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀνύπαρκτον αὐτὸν ποιήσω; Οὐδαμῶς. Ἀλλ' εἰ καὶ αὐτὸς πονηρὸς ἔσται, ἐγὼ τῆς μετουσίας μου μὴ στερήσω αὐτόν, ἀλλὰ δώσω αὐτῷ ἓν ἀγαθόν, τὴν διὰ τοῦ εἶναι μετουσίαν μου, ἵνα, κἂν μὴ θέλῃ, μετέχῃ μου τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ εἶναι. Οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὁ συγκρατῶν καὶ συνέχων τὰ ὄντα ἐν τῷ εἶναι εἰ μὴ ὁ θεός· τὸ γὰρ εἶναι ἀγαθόν ἐστι καὶ δῶρον θεοῦ.

34. Манихејац: Зашто је предзнајући Бог створио ђавола који ће постати лукав?

Православац: Због савршенства доброте га је створио. Јер рече: кад је тај намеравао да постане лукав и да уништи сва добра која су му дата, лишићу га и ја од савршеног добра и непостојећим ћу га учинити? Никако. Али, иако ће он лукав бити, ја га нећу лишити заједнице самном, већ ћу му дати једно добро, да кроз биће буде у заједници са мном, да, иако то не жели, учествује у мом добру кроз биће. Јер нико не садржи и не сабира постојећа створења у бићу осим Бога, зато што је бити добар и дар Божији.

35. Μανιχαῖος· Τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν ἐκ θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ· εἰ οὖν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀγαθὸν τὸ εἶναι ὡς ἐκ θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ δεδομένον, καὶ τῷ διαβόλῳ ἀγαθὸν τὸ εἶναι.

Ὀρθόδοξος· Πάντα τὰ ὄντα ἐκ τοῦ θεοῦ ἔσχε τὸ εἶναι. Πάντα τὰ δοθέντα ἑκάστῳ ὑπὸ θεοῦ, ἃ καὶ ἀγαθά ἐστι· τὰ γὰρ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ διδόμενα ἀγαθά. Κακὸν δὲ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ ἡ τῶν ἀγαθῶν, τουτέστι τῶν ὑπὸ θεοῦ δοθέντων, ἀποβολή. Οἱ οὖν ἐκ θεοῦ κἂν τὸ εἶναι ἔχοντες ἐν μετουσίᾳ μερικῇ τοῦ ἀγαθοῦ εἰσι κατ' ἔσχατον ἀπήχημα. Καλὸν οὖν ἐστιν εἶναι τὸν διάβολον καὶ διὰ τοῦ εἶναι μετέχειν τοῦ ἀγαθοῦ. Τὸ οὖν εἶναι καλόν, τὸ δὲ εὖ εἶναι κάλλιον. Τελεία γὰρ ὕπαρξις τὸ ὑγιαίνειν, τὸ νοσεῖν καὶ

35. Манихејац: Биће у онима који постоје је из доброг Бога: ако је у свим постојећим бићима добро биће, из доброга Бога предавано, и у ђаволу је добро биће.

Православац: Сва постојећа бића имају биће из Бога. Сва, која су дата сваком од Бога, која и јесу добра: зато што су добра она која су дарована од доброга. Зло није ништа друго него одбацивање, од Бога дарованих, добара. Дакле, они из Бога, иако имају биће, јесу у делимичној заједници добара, по последњем гласу. Дакле, добро је биће ђавола и кроз биће он учествује у доброме. Биће је добро, а добро биће је боље. Зато што је здравље савршено постојање, а боловати и бити делимич-

εἶναι μερικὸν κακὸν καὶ φθορά· οὐ γὰρ τελεία ἀνυπαρξία, ἀλλὰ μερικὴ ὕπαρξισκαὶ μερικὴ ἀνυπαρξία. Τὸ μὴ εἶναι τέλειον κακόν· τελεία γὰρ φθορὰ καὶ ἀνυπαρξία τὸ τελείως μὴ ὄν. Τὸ οὖν εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι καλὰ καὶ παρὰ θεοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἐξ ἀγαθοῦ γενέσθαι τῆς τοῦ γινομένου γνώμης. Ὁ οὖν θεὸς δι' ὑπερβολὴν ἀγαθότητος καὶ τῷ πονηρῷ τὰ ἀγαθὰ δέδωκε, τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι.

но у злу и (бити) пропадљив: није савршено непостојање, већ је делимично постојање и делимично непостојање. Небиће је савршено зло: јер је савршена пропадљивост и непостојање – савршено небиће. Дакле, биће и добро биће је добро и покрај Бога, а зло ће из доброга настати, по владајућем мишљењу. Дакле, због изузетне доброте Бог и лукавом даје добра, биће и добро биће.

36. Ἐγκαλεῖτε ἡμῖν, ὦ Μανιχαῖοι, διὰτί προγινώσκων ὁ θεὸς τὸν διάβολον κακὸν ἐσόμενον ἐποίησεν αὐτόν, καὶ ἀπεδείξαμεν διὰ πλειόνων, ὅτι κατὰ τὸν φυσικὸν τοῦ δικαίου λόγον καλῶς ἐποίησεν αὐτόν· κρεῖσσον γὰρ κατὰ τὸν φυσικὸν λόγον κἂν εἶναι καὶ κατὰ τὸν τοῦ εἶναι λόγον μετέχειν τοῦ ἀγαθοῦ. Ἐκ τοῦ θεοῦ γὰρ τοῦ μόνου ἀεὶ ὄντος αὐτὸ τὸ εἶναι, ἀγαθοῦ καὶ ἀγαθῶν παρεκτικοῦ· τὸ δὲ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθὸν πάντως ἐστίν. Εἰ δὲ λέγετε, ὅτι συνέφερεν αὐτῷ μὴ γενέσθαι ἢπερ γενέσθαι καὶ κολασθῆναι ἀτελευτήτως, φαμέν, ὅτι ἡ κόλασις ἐκείνη οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ πῦρ ἐπιθυμίας τῆς κακίας καὶ ἁμαρτίας καὶ πῦρ ἀστοχίας τῆς ἐπιθυμίας. Οὐ γὰρ ἐπιθυμοῦσι θεοῦ οἱ ἐν τῇ κακίᾳ τὸ ἄτρεπτον ἐσχηκότες, ἀλλὰ τῆς κακίας, ἐκεῖ δὲ ἐνέργεια κακίας καὶ ἁμαρτίας οὐκ ἔσται. Οὐδὲ γὰρ ἐσθίομεν οὐδὲ πίνομεν οὐδὲ ἐνδυόμεθα οὐδὲ γαμοῦμεν οὐδὲ πλουτοῦμεν οὐδὲ φθόνος ἰσχύει οὐδέ τι τῶν τῆς ἁμαρτίας εἰδῶν. Ἐπιθυμοῦντες οὖν καὶ μὴ ἔχοντες

36. Оптужујете нас, о манихејци, зашто је предзнајући Бог створио ђавола, иако ће он постати зао, и доказаћемо на више начина, да је по природном и праведном разлогу добро што га је створио: јер је боље по природном разлогу и бити и по логосу бића учествовати у добром. Јер је из Бога, који је једини увек постојећи, исто биће, од доброга и добара стварајућега: јер оно што је из доброга јесте сасвим добро. А ако кажете да му је корисно не бити, него бити и (бити) бескрајно кажњаван, рецимо, да оно кажњавање није ништа друго осим ватре жућеног зла и греха и ватра (због) промашаја жућеног. Јер не жуде за Богом они који у злу имају непроменљивост, али (од?) зла, а тамо енергија зла и греха неће бити. Јер нећемо јести, нити ћемо пити, нити ћемо бити оденути, нити женити, нити богатити, нити ће завист јачати, нити ће било шта од греха бити виђено. Дакле, они који жу-

τὰ τῆς ἐπιθυμίας πυρὸς δίκην ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας καταφλέγονται. Οἱ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέστι μόνου τοῦ θεοῦ, ἐπιθυμοῦντες, τοῦ ὄντος καὶ ἀεὶ ὄντος, καὶ τυγχάνοντες εὐφραίνονται κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν, καθ' ἣν τυγχάνουσι τοῦ ἐπιθυμουμένου. Τὸ μὲν οὖν ὄντως ἀγαθὸν τὸ φύσει ἐστὶν ἀγαθόν, κἂν ποσῶς μετέχειν κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ ἀγαθοῦ. Τὸ δὲ δοκοῦν ἀγαθὸν οὐ φύσει ἀγαθόν ἐστι, ἀλλὰ κακόν. Τὸ προκρίνειν τὴν τῶν κτισμάτων ἀπόλαυσιν τῆς τοῦ κτίστου ἀπολαύσεως καὶ τὸ οἰκεῖον θέλημα τοῦ θελήματος τοῦ δημιουργοῦ οὐκ ἔστι δικαίου οὐδὲ ἀγαθοῦ, προκρίνειν τὸ ἡμῖν δοκοῦν ἀγαθόν, ὅπερ κακὸν μᾶλλον ἐδείχθη, τοῦ ὄντος φύσει ἀγαθοῦ, ἀλλὰ γενέσθαι μὲν αὐτὸν καὶ ἔχειν μοῖράν τινα καὶ σμικροτάτην τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ ἤπερ διὰ τὸ κακόν, τουτέστι τὴν ἄδικον ἔφεσιν καὶ λύπην, στερηθῆναι καὶ αὐτῆς τῆς μικρᾶς μοίρας τοῦ ἀγαθοῦ. Ὁ γὰρ θεὸς οὐ κατὰ τὴν ἡμετέραν κρίσιν τὴν ἄλογον κρίνει, ἀλλὰ κατὰ τὸ ὄντως ἀγαθὸν καὶ δίκαιον, οὐδὲ τοῖς πάθεσιν ἡμῶν ἐξακολουθεῖ οὐδὲ διὰ νομιζομένην συμπάθειαν, τὴν ὄντως ἐμπάθειαν, τὸν τοῦ δικαίου λόγον προδίδωσι.

де, а немају ватру жудње, ће због жудње бити спаљивани. А они који жуде за добрим, то јест само за Богом, постојећим и увек постојећим, и они који се дотичу, су развесељени по аналогији са њиховом жудњом, по којој се дотичу жељенога. Док истинско добро јесте добро у природи, и колико учествују по истом бићу доброта. А оно које мисли да је добро није по природи добро, већ зло. Преферирајући уживање створених ствари него уживање онога који их је створио и сопствену вољу радије него творачку вољу, није од праведног нити од доброг, преферирати оно које мисли да је добро, док је зло више било показивано, од доброта постојећег у природи, већ ће бити (због) њега и и имати део неког и најмањег од постојећих добара, него због зла, то јест неправедне тежње и туге, лишавање и истог малог дела добра. Зато што Бог, по нашем расуђивању, не суди бесмислено, већ по истинској доброти и праведности, нити нас у патњама прати, нити због уобичајене симпатије, истините емпатије, иде после праведне речи.

37. Καὶ πάλιν· Ὁ θεὸς τὰ μήπω ὄντα ὡς ὄντα καλεῖ καὶ τὰ ἐσόμενα ὡς ἤδη γεγενημένα θεωρεῖ καὶ κρίνει. Ὥσπερ οὖν τὸν ἤδη ἁμαρτήσαντα ὁ κριτὴς δικαίως κολάζει–κἂν μὴ κολάσῃ, ἄδικός ἐστι–καὶ οὐκ ἔστιν αὐτὸς αἴτιος τῆς τοῦ κολαζομένου

37. И опет: Бог, још увек непостојеће, зове као постојеће, и оне који ће тек бити као већ сада постојеће сагледава и суди. Чак и оног који сада греши судија праведно кажњава – и ако не казни, неправедан је – и није он одгово-

ἁμαρτίας ἢ τιμωρίας, ἀλλ' ἡ τοῦ ἁμαρτήσαντος προαίρεσις, οὕτως ὁ θεὸς ὡς ἤδη γεγενημένον τὸ ἐσόμενον βλέπων ἔκρινεν γενέσθαι καί, εἰ κακὸς γένοιτο, ἐξ αὐτοῦ κολασθῆναι. Διὸ καὶ ἐποίησεν αὐτὸν καὶ ἀγαθὸν ἐποίησεν αὐτόν· αὐτὸς δὲ ἐξ οἰκείας προαιρέσεως γέγονε κακὸς καὶ ἑαυτῷ γέγονε τῆς τιμωρίας αἴτιος, μᾶλλον δὲ ἑαυτὸν τιμωρεῖται τῶν μὴ ὄντων ἐφιέμενος. Ὅτι δὲ οὐχ ἡ πρόγνωσις τοῦ θεοῦ γέγονεν αἰτία αὐτῷ τῷ διαβόλῳ τοῦ κακὸν ἔσεσθαι, δῆλον· οὐδὲ γὰρ ὁ προγινώσκων ἰατρὸς τὴν ἐσομένην νόσον αἴτιός ἐστι τῆς νόσου, ἀλλ' αἴτιον μὲν τῆς νόσου ἡ ἀταξία, ἡ δὲ πρόγνωσις τῆς τοῦ ἰατροῦ ἐπιστήμης γνώρισμα καὶ αἴτιον τῆς προγνώσεως τὸ οὕτως μέλλειν ἔσεσθαι. Ὅτι δὲ οὕτως ἐστί, φησὶν ὁ ἀπόστολος· Ὁ «καλῶν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα». Καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι χρή, ὅτι, καθὼς ἐξέλθῃ ἡ ψυχὴ ἐκ τοῦ σώματος, οὕτως διαμένει ἄτρεπτος τοῦ λοιποῦ εἴτε τὸ ἀγαθὸν ποθοῦσα, εἴτε τὸ πονηρόν.

ран за грехе или за казне онога који је кажњен, већ је то избор онога који греши, тако Бог бива гледајући и суди онима који ће постати, као већ постојећим, и ако постане зао, из њега ће се казнити. Стога га и створи и начини га добрим: а он због сопственог избора постаде зао и постаде узрок своје казне, а више казни себе од наговора непостојећих. Јер нити Божије предзнање постаде узрок ђаволу да постане зао, очигледно је: нити је лекар који унапред зна будуће болести узрок болести, већ је узрок болести безпоредак, а прогноза лекара је карактеристика знања и узрок предзнања ће тако бити оно што се треба десити. А тако је, рекао је апостол: „Онај који небића зове као биђа". А и то треба знати да, јер, као што је изашла душа из тела, тако остаје непроменљива или жудећи за добрим, или за злим.

38. Ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τοῦτό φαμεν ἀγαθόν, ὅπερ θέλει ὁ θεός· ὥσπερ γὰρ τὸ φῶς ἐκ τοῦ ἡλίου ὁρίζεται, οὕτω καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐκ τοῦ θεοῦ. Πᾶν οὖν, ὃ θέλει ὁ ἀγαθός, ἀγαθόν ἐστι, καὶ τοῦτό ἐστιν ἀγαθόν, ὃ θέλει. Κριτής ἐστιν ὁ θεός, οὐχ ἡμεῖς κριταὶ τοῦ θεοῦ. Τί οὖν αὐτὸν ἀνακρίνομεν;Θεὸς ὀρρωδεῖ καὶ δειλιᾷ καὶ δέδοικε;Θεὸς φοβούμενος μὴ εἴη θεός.

38. Ми кажемо да је над свим тим то добро, које заиста жели Бог: јер као што се светлост раздваја из сунца, тако исто и добро из Бога. Дакле, све што жели добро јесте добро, и то јесте добро, које оно жели. Бог је судија, а нисмо ми судије Бога. Дакле, шта је оно што смо прецизно испитали? Бог ужасава и плаши и давао је? Бог који је уплашен није Бог.

39. Εἰ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη πλοῖα γεγόνασι διὰ τὸ ἀγαγεῖν

39. Ако су сунце и месец постали пловила за одвођење дела

τὴν μοῖραν, ἣν ἥρπασεν ἡ ὕλη ἀπὸ θεοῦ, οὐκ ἦν πρὸ τούτου ἥλιος οὐδὲ σελήνη, καὶ σκότῳ ἦν ὁ ἄνθρωπος.

40. Εἰ καθ' ὑμᾶς ἡ θλῖψις κακή, πάντως ἡ ἡδονὴ καὶ ἡ ἀπόλαυσις ἀγαθή, καί, εἰ τοῦτο, ἀγαθὸν ἡ πορνεία καὶ ἡ γαστριμαργία καὶ ὅσα τέρπει καὶ ἧ δει τὸν πράττοντα, ὅσα δὲ λυπεῖ, ἐγκράτεια, νηστεία, ἀγρυπνία καὶ τὰ τοιαῦτα, κακά.

41. Εἰ ἐγκαλεῖτε θεῷ τὴν τοῦ κατακλυσμοῦ πανολεθρίαν καὶ τῶν Σοδομιτῶν τὴν ἐκφλόγωσιν καὶ τοῦ Φαραὼ τὸν ποντισμὸν πρὸς τὸ συμφέρον παιδεύοντι, ἐγκαλέσατε μᾶλλον αἰωνίως κολάζοντι.

42. Τὸ ἐκ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας προφέρειν οὐ δημιούργημα, τὸ δὲ ἐκ μὴ ὄντων δημιούργημα. Εἰ οὖν δημιουργεῖ ἡ κακία, ἐκ μὴ ὄντων παράγει, καὶ οὐκέτι ἐκ τῆς ὕλης τὸ σῶμα· εἰ δὲ ἐκ τῆς ὕλης, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τῆς κακίας, εἰ μὲν ἄναρχος ἡ κακία, καὶ ἀθάνατος πάντως καὶ ἄτρεπτος–τὸ γὰρ μὴ ἀρξάμενον οὐ παύεται οὐδὲ τρέπεται· εἰ δὲ τρέπεται καὶ φθείρεται, οὐκ ἄναρχος–, εἰ δὲ ἡ κακία ἄτρεπτος, καὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς σῶμα ἄφθαρτον ἔσται καὶ ἄτρεπτον. Τίνος οὖν ἦν ἡ φθορὰ καὶ ἡ κακία; Ἡ γὰρ φθορὰ πάντως φθείρει τι ἢ οὐκ ἔστι φθορά. Εἰ μὲν τὸ ἀγαθὸν παθητόν, παθητὸς καὶ ὁ ἀγαθός, καὶ πῶς τελέως ἀγαθός; Φθειρόμενος δὲ ὁ ἀγαθὸς ὑπὸ αὐτῆς εἰς ἀνυπαρξίαν

којег је отела материја од Бога, пре тога не беше ни сунце ни месец, и човек беше у тами.

40. Ако је, по вама, невоља зло, а уживање и наслађивање сасвим добро, и, ако (је) то, добар је блуд и угађање стомаку, и свако ко ужива и наслађује се у тим делима, а ко тугује, и има уздржање, пост бдење и слично, то је све зло.

41. Ако оптужите Бога због катаклизмичног уништења и изгорелих Содомита и потапања Фараона пред сабраним слугама, више га оптужите због вечне казне.

42. Оно што се износи из своје суштине није стварење, јер је стварење из небића. Ако ствара зло, преводи га из небића, и није више тело из материје: а ако је из материје, то јест из суштине зла, ако је зло безначелно, и сасвим бесмртно и непроменљиво – јер неначелствовано не престаје нити се мења: а ако се мења и пропада, није безначелно – а ако је зло непроменљиво, из његове суштине ће тело бити непропадљиво и непроменљиво. (Од) кога беше пропадљивост и зло? Јер пропадљивост или сасвим уништава нешто или није пропадљивост. Ако добро подноси патњу, подноси патњу и онај који је добар, и како је савршено добар? Бивајући пропадљиво, добро ће

χωρήσει. Εἰ δὲ ἑαυτὴν ἔφθειρεν, ἐφθάρη καὶ ἀπώλετο καὶ οὐκ ἔστιν. Εἰ δὲ μέρος τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ μέρος ἑαυτῆς ἔφθειρεν. Ἧς δὲ φύσεως τὸ μέρος φθαρτόν, καὶ πᾶσα φθαρτή· ἀδύνατον γὰρ τὴν αὐτὴν φύσιν καὶ φθαρτὴν εἶναι καὶ ἄφθαρτον. Εἰ γὰρ λέγομεν τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου φθαρτὸν μέρος ὂν τοῦ ἀνθρώπου, τὴν δὲ ψυχὴν ἄφθαρτον, ἀλλ' οὔκ εἰσι μιᾶς φύσεως. Ἡ γὰρ ψυχή, εἰ καὶ ἐν σώματι πολιτεύεται, ἀλλ' οὐκ ἔστι σῶμα, ἀλλ' ἀσώματος· ὥστε ἄλλης φύσεώς ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ ἄλλης τὸ σῶμα, καὶ οὐ τὸ μὲν μέρος τῆς αὐτῆς φύσεως φθαρτόν, τὸ δὲ ἄφθαρτον, ἀλλ' ἡ μὲν μία φύσις τοῦ ἀνθρώπου φθαρτή, ἡ δὲ ἄφθαρτος. Καὶ οὔτε ἡ ψυχὴ ἐξ ἀνάρχου οὐσίας–τρεπτὴ γάρ–οὔτε τὸ σῶμα· καὶ αὐτὸ γὰρ τρεπτὸν καὶ φθαρτόν. Μιᾶς δὲ φύσεως λέγεται ὁ ἄνθρωπος, οὐχ ὅτι ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα μιᾶς ἐστι φύσεως, ἀλλ' ὅτι πάντες οἱ ἄνθρωποι ὁμοίως ἕκαστος ψυχὴν ἔχει καὶ σῶμα καὶ ἕκαστος δύο φύσεις ἔχει.

od себе напредовати у непостојање. И ако себе квари, поквари и уништи и није. А ако је део добра, и део себе је упропашћавала. Једне природе је део пропадљив и сасвим пропадљив: јер је немогуће да иста природа буде и пропадљива и непропадљива. Јер, ако кажемо да је човеково тело пропадљиви део постојећег човека, а да је душа непропадљиви, али нису од једне природе. Зато што душа, иако постоји у телу, није тело, већ је бестелесна: зато је од једне природе душа, а од друге је тело, и није део исте природе пропадљив, а да је она непропадљива, већ је једна природа човека пропадљива, а он је непропадљив. И нити је душа из безначелне суштине – јер је променљива – нити тело: јер је и оно променљиво и пропадљиво. Каже се да је човек једне природе, јер душа и тело нису иста природа, јер свако од свих људи има сличну душу и тело и свако има две природе.

43. Ἡ τροπὴ ἐκ τοῦ ἐναντίου εἰς τὸ ἐναντίον μεταβολή, ἐκ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἢ ἐξ ὄντων εἰς τὸ μὴ εἶναι ἢ ἐξ ἀρετῆς εἰς κακίαν, ὅπερ ἐστὶν ἐκ τῶν φυσικῶν ἕξεων εἰς τὴν τούτων στέρησιν. Ἡ ἀρετὴ πλήρωσίς ἐστι τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ, ὁ δὲ νόμος τοῦ θεοῦ θέλημα αὐτοῦ ἐστιν–οὐδεὶς γὰρ ἐντέλλεται, ὃ οὐ θέλει–, τὸ δὲ θέλημα τοῦ θεοῦ ἀγαθόν ἐστιν, ἄτρεπτον, ἀεὶ ὡσαύτως ἔχον. Ὥστε τὸ ἀγαθὸν ὄν

43. Окрет из супротног у супротно (је) промена, из небића у биће или из постојећих у небиће или из врлине у зло, које јесте прелазак из поседовања природних у лишавање од истих. Врлина је испуњење Божијег закона, а Божији закон је његова воља – јер он ништа не заповеда што и не жели – а воља Божија је добро, непроменљиво, увек бивајућа на исти начин. Док добро јесте по-

ἐστιν, ὁμοίως καὶ ἡ ἀρετή– ἀγαθὸν γὰρ ἡ ἀρετή–, ἡ δὲ κακία οὐκ ὄν, ἀλλὰ τοῦ ὄντος, τουτέστι τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ, ἑκούσιος παρακοὴ καὶ ἀναίρεσις κατὰ σύμβασιν ἐν τῷ πράττεσθαι παρυφισταμένη καὶ ἅμα τῷ παύσασθαι τῆς πράξεως παυομένη.

стојеће, слична (је) и врлина – јер је врлина добро – а зло није постојеће, већ је од постојећег, то јест од закона Божијег, вољно непослушање и уништење, по договору, у парапостојећем делању и, истовремено, у престајању од дела бива прекинуто.

44. Καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι δεῖ, ὅτι ὁ θεὸς οὐ κολάζει τινὰ ἐν τῷ μέλλοντι, ἀλλ' ἕκαστος ἑαυτὸν δεκτικὸν ποιεῖ τῆς μετοχῆς τοῦ θεοῦ, Ἔστι δὲ ἡ μὲν μετοχὴ τοῦ θεοῦ τρυφή, ἡ δὲ ἀμεθεξία αὐτοῦ κόλασις· ἐνταῦθα δὲ οὐ κολάζων ἐπιφέρει τοὺς πειρασμοὺς ὁ θεός, ἀλλὰ παιδεύων καὶ ἰώμενος τὴν κακίαν, ἵνα ἐπιγνῶμεν αὐτὸν καὶ ἐπιστρέφωμεν καὶ τύχωμεν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ. «Ἡ γὰρ παιδεία κυρίου ἀνοίγει μου τὰ ὦτα.»

44. И то треба знати, јер Бог никога не кажњава у будућности, већ сваки себе чини пријемчивим за учешће у Богу, а док је учествовање у Богу раскош, неучествовање у њему је казна: а овде Бог додаје искушења – не кажњавајући, већ васпитава и третира зло, да га упознамо и вратимо (се) и стекнемо његову светост: „јер поука Божија отвара моје уши".

45. Μανιχαῖος· Εἰ ἀγαθός, διὰ τί ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι κολάζει τὸν πονηρὸν καὶ οὐ μᾶλλον ἀναιρεῖ αὐτόν;

Ὀρθόδοξος· Ὁ θεὸς ἀγαθός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ δίκαιος· ὡς ἀγαθὸς οὖν ἐποίησεν, ὅσα ἐποίησεν, ἀγαθά. Ὥσπερ οὖν δίκαιον ἦν, τοὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐσομένους ἀγαθοὺς καὶ μέλλοντας οὐ μόνον φυλάττειν τὸ δοθὲν αὐτοῖς ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ ἐπεργάζεσθαι αὐτό, γενέσθαι καὶ ἀξιωθῆναι τοῦ τελείου ἀγαθοῦ καὶ τῆς αἰωνίου τρυφῆς, οὕτως καὶ δίκαιον ἦν, τοὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐσομένους ἀγαθοὺς καὶ μέλλοντας οὐ φυλάττειν τὸ δοθὲν αὐτοῖς ἀγαθόν, ἀλλ' ἑκουσίως ἐκκλίνειν διὰ τῆς ἀποβολῆς τῶν ἀγαθῶν ἐπὶ τὴν κακίαν καὶ γενέσθαι καὶ στερηθῆναι τῆς ἀιδίου τρυφῆς.

45. Манихејац: Ако је добар, зашто у будућем веку кажњава лукавог и не уништи га више?

Православац: Бог је добар, али и праведан: стога су они које је добри створио добри. Као што беше праведан, она која ће од њега настати ће бити добра, и неће само чувати дато им добро, већ ће га и обрађивати, зачињати и размишљати о савршеном добру и савршеној раскоши, тако и праведан беше, тако и она добра која ће од њега настати неће само чувати дато им добро, већ ће вољно избегавати зло да не би изгубили добра и зачињање лишавања вечне раскоши.

46. Πλέον ἀπέχει τὰ σεραφὶμ ἀπὸ θεοῦ ἤπερ ὁ πονηρὸς ἀπὸ τῶν σεραφίμ. Εἰ οὖν μὴ ἐγένετο ὁ διάβολος, ὁ πρὸ αὐτοῦ ἀνεφαίνετο χείρων πάντων καὶ κακὸν ἐν συγκρίσει τῇ πρὸς τοὺς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐλέγομεν· Διὰ τί προειδὼς ὁ θεός, ὅτι τοιοῦτος μέλλει ἔσεσθαι, ἐποίησεν αὐτόν; Ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ πρὸ ἐκείνου, ἕως ἂν ἔλθωμεν καὶ εἰς αὐτὰ τὰ σεραφίμ. Καὶ γὰρ πολλάκις θεωροῦμεν πρᾶγμα ἐλεεινότατον καὶ δοκοῦμεν μὴ εἶναι ἐλεεινότερον αὐτοῦ ἕτερον καὶ μετὰ ταῦτα ὁρῶμεν ἕτερον χεῖρον. Ὅπερ γὰρ ἂν ἔσχατον κακόν, ὧν εἴδομεν, λογισώμεθα, ὑπο νοοῦμεν μὴ εἶναι αὐτοῦ χεῖρον.

46. Више је удаљен Серафим од Бога него лукави од Серафима. Ако не постаде ђаво, (ко) се пре њега се јавио као гори од свих и зло у поређењу са оним, пред којима и кажемо: Зашто га је предзнајући Бог створио, иако ће такав постати? Слично и у вези са тим који је пре онога, ако дођемо и у истог серафима. Јер често посматрамо дело најдостојније сажаљења и мислимо да не постоји ништа жалосније од њега и после тога видимо нешто горе. Док у вези са последњим злом које видесмо, сматрамо, да ћемо мислити да од њега нема ништа горе.

47. Ἐποίησεν οὖν ὁ θεὸς τὰ πάντα καλὰ λίαν ἕκαστον κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, καθὼς ἠθέλησεν· οὐ γὰρ ὑπόκειται νόμῳ, ἀλλ', ὅπερ θέλει, τοῦτό ἐστιν ἀγαθόν, οὐχ ὅπερ ἡμεῖς κρίνομεν. Οὐ γάρ ἐσμεν ἡμεῖς κριταὶ τοῦ θεοῦ, ἀλλ', ὥσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου ἤτοι τοῦ πυρὸς πᾶν φῶς φωτίζεται, οὕτως ἐκ τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ πᾶν ἀγαθὸν ὁρίζεται. Εἰ γὰρ λέγεις, ὅτι καλῶς ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν τούτῳ καὶ κακῶς ἐν τούτῳ καί, διὰ τί ἐποίησε τοῦτο καὶ διὰ τί οὐκ ἐποίησε τοῦτο, σὺ κριτὴς εἶ τοῦ θεοῦ καὶ μείζων αὐτοῦ καὶ σοφώτερος. Ἐξουσίαν οὖν ἔχει ὡς θεὸς ποιῆσαι, ὅπερ θέλει, καὶ τοῦτό ἐστιν ἀγαθόν, καὶ ἐξουσίαν ἔχει, ὧν ποιεῖ, ἃς θέλει, αἰτίας ἀποκαλύψαι ἡμῖν καί, ἃς θέλει, ἀποκρύψαι. Ἕκαστον δὲ τῶν γενομένων λογικῶν ἀγαθῶν ἑκουσίως ἢ ἐνέμεινεν τῷ

47. Дакле, Бог је створио све веома добрим, свако по својој природи, као што је зажелео, јер он није подређен закону, већ, чини што жели, то јест добро, а не као што ми судимо. Јер ми нећемо бити судије Бога, већ, као што заиста ватра из сунца све осветљава светлошћу, тако се из суштине Божије све добро раздељује. Јер ако говориш, да створи Бог добро у томе, и лоше у томе и, зашто учини то и зашто не учини то, ти си судија Бога и већи си од њега и мудрији. Дакле, има слободу да ствара као Бог, шта год жели, и то је добро, и има слободу да, створи шта жели, открива нам узроке, а ако жели – не открива. Свако од поставших разумних добара је слободно да или остане у до-

ἀγαθῷ, ὡς ἐκτίσθη, ἢ ἑκουσίως ἐτράπη καὶ ἀπεφοίτησε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀπώλεσεν αὐτό. Ἀγαθὸν μὲν γάρ ἐστι τάξις ἀρίστη ἑκάστῳ τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον διασῴζουσα– ταυτὸν δέ ἐστι καὶ ἀρετή–, κακία δὲ ἡ τῆς τάξεως λύσις εἴ τουν ἀταξία. Τὰ ὄντα πάντα, καθόσον ἔστι, καὶ ἀγαθά ἐστι καὶ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ, καθόσον δὲ ἐστέρηται τοῦ ἀγαθοῦ, οὔτε ἀγαθὰ οὔτε ὄντα ἐστί. Τὰ μὲν γὰρ ἄζωα, καθ όσον οὐκ ἔσχεν ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ζωήν, ἄζωά ἐστιν ὡς ἐστερημένα ζωῆς, ὁμοίως καὶ τὰ ἀναίσθητα καὶ τὰ ἄλογα, καθ όσον ἔσχεν, ἀγαθά ἐστιν.

бру, као што је створено, или да се слободно промени и оде од добра и да се уништи. Добро је сачувати најбољи поредак у сваком по његовој природи – а то је и врлина, а зло је ослобађање поретка то јест безпоредак. Сва постојећа бића, у мери у којој јесу, и јесу добра и из доброга су, а у мери у којој су лишени добра, нити су добра, нити су постојећа. А нежива, у мери у којој немају живот из доброга, нежива су као лишена живота, слична су она лишена чула и ума, у мери у којој имају, јесу добра.

48. Οἶδεν ὁ θεὸς τὸ κακὸν ὡς ἀγαθόν, ὥσπερ τὴν πορνείαν οἶδεν ὡς ἔφεσιν καὶ φιλίαν καὶ ἕνωσιν. Καὶ παρ' αὐτῷ καὶ αἱ αἰτίαι τῶν κακῶν δυνάμεις ἀγαθοποιοί· πολλάκις ἐκ πορνείας γεγένηνται σκεύη ἐκλογῆς.

48. Бог је знао зло као добро, као што је блуд знао као жудњу и љубав и сједињење. И по њему су и узроци зала добротворе силе: често је из блуда настао изабрани суд.

49. Εἰ κακὸν ἡ κακία, καλὸν ἡ κόλασις τοῦτο ἐξορίζουσα. Κακὸν γὰρ ἡ πορνεία, οὐχ ὁ σωφρονισμός·οὐ γὰρ ἡ κόλασις κακή, ἀλλὰ τὸ ἄξιον ἑαυτὸν ποιῆσαι κολάσεως.

49. Ако је зло зло, добро је казна која то протерава. Јер је блуд зло, (а) не самоконтрола: јер је казна зла, али (је зло) и учинити себе достојним кажњавања.

50. Εἰ τὸ κακὸν ἀίδιον καὶ δημιουργεῖ καὶ δύναται καὶ ἔστι καὶ δρᾷ, πόθεν αὐτῷ ταῦτα; Ἢ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τῷ ἀγαθῷ ἐκ τοῦ κακοῦ ἢ ἀμφοῖν ἐξ ἄλλης αἰτίας, ὅτι καὶ τὸ κακὸν ἐν τῷ ἀγαθῷ παρυφίσταται καὶ ὅτι ἀγαθύνει καὶ τὰ κακὰ καὶ τὴν ἑαυτοῦ στέρησιν. Ἡ γὰρ φιλία ἀγαθὴ οὖσα ἀγαθὸν ποιεῖ φανῆναι τὴν πορνείαν, ὅτι ἐν τῷ ἀγαθῷ φιλονεικεῖ πως καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι.

50. Ако је зло вечно и ствара и може и јесте и чини, одакле му (све) то? Или из доброга или у доброме из злога или у обојици из другог узрока, јер и зло у добру упоредо постоји, и јер чини добрим и зла и лишавање себе. Јер љубав, бивајући добра, чини показивање блуда као добро, јер се у добру некако труди да небиће буде. Бог се назива

Μὴ εἶναι γὰρ λέγεται ὁ θεὸς κατὰ τὴν πάντων ὑπεροχικὴν ἀφαίρεσιν.

небиће по свим преузвишеним одузимањима.

51. Ὅτι δὲ ἡ φύσις αὐτὴ τὴν ἀρχὴν μίαν προβάλλεται, δηλοῖ αὐτὸς ὁ ἀριθμὸς οὐκ ἀπὸ δύο ἀρχόμενος, ἀλλ' ἀπὸ μιᾶς. Εἰ οὖν ἀρχὴ ἀριθμοῦ μονάς, καὶ ἀρχὴ τῶν ὄντων μία.

51. Јер иста природа истиче једно начело, очигледно да исти број није од двојке начелствован, већ од јединице. Дакле, ако је начело броја једно, и начело бића је јединица.

52. Εἰ μὴ πάντη ἀκοινώνητον τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν, τὸ δὲ ἀγαθὸν ὄν, τὸ κακὸν οὐκ ὄν· δύο γὰρ ὄντα κατὰ τὸ εἶναι κοινωνοῦσιν. Εἰ οὐσία τὸ ἀγαθόν, ἀνούσιον τὸ κακόν· δύο γὰρ οὐσίαι κατὰ τὸ εἶναι οὐσίας κοινωνοῦσιν.

52. Ако није сасвим незаједничареће зло у добру, добро је биће, а зло је небиће: јер два постојећа заједничаре по бићу. Ако је добро суштина, зло је лишено суштине: јер две суштине по бићу заједничаре суштинама.

53. Εἰ ἀκίνητον ἐξ ἀρχῆς τὸ κακόν, καλὸν ἡ κίνησις καὶ ἡ ἀκινησία κακόν. Πόθεν οὖν ἔσχε τὸ κακὸν τὴν κίνησιν; Ἡ ζωὴ ἀγαθὸν καὶ κίνησις καὶ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν ἐν τῷ ἀγαθῷ, καὶ ζῶν ἐστι καὶ ἦν ὁ ἀγαθός. Ὁ θάνατος, ὥς φατε, κακὸν καὶ ἀκινησία καὶ φθορὰ καὶ νέκρωσις καὶ οὐδὲν ἧττον ἀνυπαρξία. Θάνατος δὲ ἦν ἡ κακία, ὡς ὑμεῖς λέγετε. Ὥσπερ οὖν ζωὴ καὶ ζῶν ὁ ἀγαθός, θάνατος καὶ νέκρωσις καὶ νενεκρωμένον τὸ κακόν. Πόθεν οὖν ἀνέζησε καὶ ἐκινήθη; Εἰ μὲν ἐξ ἑαυτοῦ, ἐκ τοῦ κακοῦ ζωή, ὅπερ ἀμήχανον· ἡ φθορὰ γὰρ οὐ ζωοποιεῖ. Εἰ δὲ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ, οὐκ ἀγαθὸν τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ ζωῆς καὶ κινήσεως γεγονὸς αἴτιον. Καὶ διὰ τί προειδὼς τὰ ἐξ αὐτοῦ ἐσόμενα κακὰ ἐζωοποίησεν αὐτόν;

53. Ако је из почетка зло непомично, добро је кретање, а непокретљивост је зло. Одакле је, дакле, зло имало кретање? Живот је добро и кретање и увек беше и јесте у добру, и јесте живот и беше добро. Смрт, као што сте казали, је зло и непокретност и пропадљивост и умртвљеност и ниједно слабије непостојање. А смрт беше зло, као што ви говорите. Као што је живот, и оно које живи добро, а смрт и умртвљеност и оно што је било умртвљено – зло. Дакле, одакле оживе и би покренуто? Ако је из себе, из зла – живот, иако је беспомоћно: јер пропадљивост не ствара живот. А ако је из доброта, није добро да добро буде злу узрок живота и кретања. И зашто онај који унапред зна да ће из њега постати зла, уопште њих створи?

54. Τὸ κακόν, καθό ἐστι κακόν, τῷ ἀγαθῷ καὶ ἀκοινώνητον καὶ ἐναντίον καὶ ἐχθρόν, ἡ δὲ ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθόν. Πῶς οὖν τὸ ἄκρως κακὸν ἐπεθύμησε τοῦ ἀγαθοῦ;

54. Зло је зло добру, и незаједничареће и супротстављено и непријатељско, а жудња за добрима је добро. Како је, дакле, потпуно зло зажелело добро?

55. Ἡ κακία ἀκίνητος καὶ φθορὰ μᾶλλον καὶ οὐ γένεσις. Πῶς οὖν προεβάλετο τὰ ἑαυτῆς προβλήματα ἡ κακία ἄζωος καὶ ἀναίσθητος; Πῶς οὖν αἰσθάνεται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῶν τοῦ ἀγαθοῦ προβλημάτων;

55. Зло је више непокретност и пропадљивост и није постање. Дакле, како је зло, из себе, испред избацило проблеме, иако је лишено живота и чула? Дакле, како се то разуме од доброга, и од проблема доброга?

56. Τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ ἀνάρχου καὶ ἀκτίστου ἄναρχον καὶ ἄκτιστόν ἐστι. Πῶς οὖν τὰ πάντα ἐκ τῆς οὐσίας τῶν καθ' ὑμᾶς ἀρχῶν λέγετε; Εἰ μὲν γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῶν εἰσι τὰ πάντα, ἀρχαὶ ἄναρχοι εἰσι καὶ οὐδέν. Εἰ δὲ κτίσματά εἰσιν, οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῶν εἰσι.

56. Оно што је из суштине безначелног и непомичног је безначелно и непомично. Како, дакле, називате сва бића која су из суштине ваших начела. Јер ако сва јесу из њихове суштине, безначелна су начела и ништа друго. А ако су створења, јесу из њихове суштине.

57. Τὸ κακὸν φθορὰ καὶ θάνατος. Τὸ οὖν κακόν, εἰ μὲν ἄλλοις κακόν, ἑαυτῷ δὲ ἀγαθόν, συνιστᾷ μὲν ἑαυτό, οὐ παντελῶς δὲ κακόν· συνιστᾷ γὰρ ἑαυτό, καὶ κατὰ τοῦτο οὐκ ἔστι κακόν. Εἰ δὲ παντελῶς κακόν, καὶ ἑαυτῷ κακὸν καὶ ἑαυτοῦ ἀναιρετικὸν καὶ ἀνύπαρκτον. Εἰ δὲ καὶ ἐν τῇ ἑτέρου φθορᾷ ἑτέρων γένεσις γίνεται, οὐχ ἡ φθορὰ γενέσεώς ἐστιν αἴτιον, ἀλλὰ τὸ ἀγαθὸν δι' ὑπερβολὴν ἀγαθότητος καὶ ἐκ τῆς ἑτέρου φθορᾶς ἑτέρου κατεργάζεται γένεσιν. Ἡ γὰρ ὕλη ὑποχείριος τῷ ἀγαθῷ ὑπ' αὐτοῦ γενομένη, ἀγαθή·καὶ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἐν ἀρχῇ τὰ πάντα παρήγαγεν.

57. Зло је пропадљивост и смрт. Зло, док је другима зло, себи је добро, зато што сапостоји себи није сасвим зло, јер сапостоји себи и по томе није зло: а ако је сасвим зло, и себи је зло и себи је уништење и непостојање. А ако пропадљивост у једном постаје постанак другог, није пропадљивост узрок постања, већ добро, због супериорности доброте, и из пропадања другог чини постање. Јер је материја приручна добру, и она је добро које од њега бива постајуће, јер из небића у биће, у почетку, произведе сва бића.

58. Οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ κατὰ τὸ αὐτὸ ἀγαθὸν καὶ κακὸν οὐδὲ τοῦ αὐτοῦ φθορὰ καὶ γένεσις, ἡ αὐτὴ κατὰ τὸ αὐτὸ δύναμις οὔτε αὐτοδύναμις ἢ αὐτοφθορά. Τὸ μὲν οὖν αὐτο κακὸν οὔτε ὂν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε γενεσιουργὸν οὔτε ὄντων ἢ ἀγαθῶν ποιητικόν·τὸ δὲ ἀγαθόν, ἐν οἷς μὲν ἂν τελέως ἐγγένηται, τέλεια ἀγαθὰ ἀποδείκνυσιν, ἐν οἷς δὲ μερικῶς, μερικά·ἐν οἷς δὲ μη δόλως, οὔτε εἰσὶ καὶ κακὰ λέγονται παντελῶς.

58. Није исто, по истом, и добро и зло, нити је од истога и пропадљивост и постање, исти је, по својој сили, нити самосталан, нити уништитељски. Само зло нити је биће, нити је добро, нити чини рођења, нити ствара бића или добра: а добро, ако је у некима савршено урођено, савршена добра објављује, а у којима је делимично, делимична (добра): а у којима уопште није, нити јесу и називају се сасвим зла.

59. Ἡ πορνεία καθὸ μὲν ἔφεσις καὶ φιλία καὶ ἕνωσις ἀγαθόν, καθὸ δὲ τοῦ μὴ ὀφείλοντος καὶ τοῦ ἀπηγορευμένου ἔφεσις κακόν· τὸ γὰρ μὴ ἐντεταλμένον, ἀλλ' ἀπηγορευμένον οὐκ ὂν ὡς μὴ ὀφεῖλον. Διὸ καὶ ἡ τοῦ μὴ ὄντος μηδὲ ὀφείλοντος γενέσθαι ἔφεσις κακόν.

59. Блуд као наклоност и дружба и сједињење је добро, а наклоност за оним што није обавезујуће и јесте забрањено је зло: јер то није заповеђено, већ је забрањено за небиће, као нешто необавезно. Зато, од небића ниједно није обавезно да настане имајући наклоност ка злу.

60. Τὸ κακὸν διττόν. Τὸ μὲν τῇ ἀληθείᾳ κακὸν ὡς ἡ τῶν φυσικῶν ἕξεων ἀπόπτωσις. «Ὁ γὰρ θεὸς ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον εὐθῆ, αὐτοὶ δὲ ἐζήτησαν λογισμοὺς πολλούς.» Ἕτερον δὲ κακὸν λέγεται τὸ κατ' αἴσθησιν ὡς αἱ θλίψεις αἱ κατὰ τοὺς πειρασμούς· τὸ γὰρ τῆς κακίας ὄνομα ὁμώνυμόν ἐστι. Δύο γὰρ σημαίνει· ποτὲ μὲν γὰρ σημαίνει τὴν τῆς ἀρετῆς στέρησιν, ποτὲ δὲ τὴν τῆς χαρᾶς, τουτέστι τοῦ ἐπιθυμουμένου. Ἡ μὲν γὰρ πορνεία οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ σωφροσύνης στέρησις καὶ κακὴ χρῆσις· ἀντὶ γὰρ τοῦ ἀγαπῆσαι καὶ μιγῆναι τὸ ἴδιον σκεῦος, τουτέστι

60. Зло је двоструко. Зло је заиста отпадање од природног стања. „Јер Бог створи човека усправног, а они застранише многим помислима". А друго зло се назива по чулу, као невоље по искушењима: јер је име зла хомонимно. Јер две (ствари) означава: јер некада означава лишавање врлине, а некада радости, то јест онога што је жељено. Јер блуд није ништа друго него лишеност владања собом и зле употребе, уместо да воли и да се меша са сопственим „судом", то јест сопственом женом, љубави и мешања са другом. Неверје

τὴν ἰδίαν γυναῖκα, ἀγαπᾷ καὶ μίγνυται τῇ ἀλλοτρίᾳ. Ἡ ἀπιστία ἀντὶ τοῦ πιστεῦσαι καὶ ἀγαπῆσαι τὸν φύσει θεὸν πιστεύει τῷ μὴ ὄντι θεῷ. Τοῦτο οὖν ἐστι κακία τὸ τῷ μὴ ὄντι ὡς ὄντι χρήσασθαι, τὸ μὴ παρέχειν ἑκάστῳ τὰ ἴδια·ἴδια ἑκάστῳ τὰ ὑπὸ θεοῦ ὁριζόμενα. Ἴδιον μὲν θεοῦ ἡ δόξα καὶ ἡ τιμὴ ὡς δημιουργῷ πρέπουσα, ἴδιον δὲ τῶν κτισμάτων τὸ μέτρον, ὃ ἑκάστῳ ὥρισεν ὁ τὸ εἶναι δούς. Ἐφ' ἡμῖν δέ ἐστιν ἢ χρήσασθαι τοῖς δοθεῖσιν ἡμῖν ὑπὸ θεοῦ, ἐφ' ᾧ δέδωκεν ἡμῖν αὐτά, καὶ ἐφ' ἡμῖν ἐστι χρήσασθαι οὐκ ἐφ' ᾧ δέδωκεν, οἷον ἔδωκεν ἡμῖν τὸ ἐπιθυμητικόν, ἵνα ἐπιθυμῶμεν αὐτοῦ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ. Ἐὰν ἐπὶ τούτῳ χρησώμεθα τῇ ἐπιθυμίᾳ ἀρετὴ καὶ καλόν· εἰ δὲ ἕτερόν τι παρ' αὐτὸν ἀγαπήσωμεν, οὐκ ἔστι χρῆσις, ἀλλὰ παράχρησις. Εἰς αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἐποίησεν ἡμᾶς, ἵνα μετέχωμεν αὐτοῦ ἐπιθυμοῦντες.

61. Ἦν, φησίν, ἡ ὕλη ἄναρχος, ἀγένητος, ἐν ἰδίοις ὅροις, ἀεὶ ἀτάκτως κινουμένη, ἀεὶ ἑαυτῇ μαχομένη καὶ ἑαυτὴν ἀναλίσκουσα. Ἦν δέ, φησί, καὶ ὁ θεὸς ἐν ἰδίοις ὅροις, ἄναρχος, ἀγένητος, ἀίδιος, ἀσώματος, ὅλος φῶς, ἀλλ' ἡ ὕλη, φησίν, ἀτάκτως καὶ ἀλόγως κινουμένη ἐπὶ τὰ τοῦ θεοῦ ὅρια ἦλθε. Καὶ θαυμάσασα τὸ τοῦ θεοῦ φῶς τῆς μὲν πρὸς ἑαυτὴν μάχης ἐπαύσατο, τῷ δὲ φωτὶ ἐπέθετο μαχομένη ὡς καὶ μέρος αὐτοῦ ἁρπάσαι εἰς ἑαυτήν· καὶ γὰρ ἄρχοντας ὡς ἐπὶ κεκρυμμένου βασιλείου τὴν ὕλην

уместо веровања и љубави према Богу, по природи је, веровати непостојећем Богу. То заправо јесте зло, објављивати небиће као биће, (и) не предавати сваком оно што је његово: што свакоме припада је одређено од Бога. Богу је сопствена слава и част, која му припада као творцу, сопствена створењима је мера, коју је свакоме одредио онај који му је дао биће: На нама је или да се користимо оним што нам је дато од Бога, како нам их је дао, или је на нама да се користимо не онако како нам је дато, као што нам је дао жудњу, да жудимо за њим, јединим добрим: а ако за то користимо врлину и добро: а ако нешто друго осим тога користимо, није употреба, већ злоупотреба: Јер за то нас он створи, да учествујемо (у животу) жудећи њега.

61. Беше, рекао је он безначелна материја, нерођена, у својим границама, увек неуредно покретана, увек у себи завађена и себе уништавајућа. А беше, рекао је он, и Бог у својим границама, безначелан, нерођен, вечан, бестелесан, сав светлост, а рекао је да је материја неуређена и бесмислено покретана и да дође у Божије крајеве. И, задививши се светлошћу Божијом, престаше од борбе у себи, и бацише се ка светлости, борећи се да би ограбили њен део за себе: јер су нам они убедљиво потврђивали да

ἔχειν δια βεβαιοῦνται, οὓς καὶ «κοσμοκράτορας τοῦ σκότους» καὶ «πνευματικὰ τῆς πονηρίας» εἶναι φάσκουσι. Συνεχώρησε δέ, φησίν, ὁ ἀγαθὸς θεὸς μέρος ἑαυτοῦ ὑπ' αὐτῆς ἁρπασθὲν αἰχμάλωτον γενέσθαι, ὅπως αὐτὴν περιγράψῃ καὶ περιορίσῃ τοῦ μὴ περαιτέρω προβαίνειν εἰς τὰ ἑαυτοῦ ὅρια. Εἰ ἄναρχος, ἀγένητος, ἀσώματος, ἄποιος, ἀόρατος ἡ ὕλη, ὁμοίως καὶ ὁ ἀγαθὸς θεός, ἐκ δὲ τῆς οὐσίας αὐτῶν τὰ πάντα, πῶς ὁρῶνται τὰ ἐξ αὐτῶν γενόμενα; Τὸ γὰρ ἐξ ἀσωμάτου καὶ ἀοράτου οὐσίας προερχόμενον ἀσώματον πάντως ἔσται καὶ ἀόρατον. Καὶ πρὸ τούτου, εἰ καὶ αἱ δύο οὐσίαι ἄναρχοι καὶ ἀγένητοι καὶ ἀίδιοι, ἐξ αὐτῶν δέ ἐσμεν ἡμεῖς οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ὑπ' αὐτῶν παραχθέντες, ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῶν, ἄναρχοι καὶ ἀίδιοί ἐσμεν ἡμεῖς· ἑκάστης γὰρ οὐσίας γέννημα ὁμοούσιον τῇ γεννησάσῃ οὐσίᾳ· ἀιδίου ἀίδιον, ἀγεννήτου ἀγέννητον, ἀνάρχου ἄναρχον. Καὶ πάλιν· Εἰ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ πονηροῦ ἡ σύστασις ἡμῶν, οὐ κτίσματα, ἀλλὰ τέκνα ἐσμέν, καὶ οὐκ ἔστι κτίσις ἐν κόσμῳ. Καὶ πάλιν· Εἰ ἀδύνατον τραπῆναι τὴν οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ εἰς πονηρὸν καὶ ὅλως λογίσασθαι ἢ πρᾶξαι πονηρὸν καὶ ἀδύνατον τὸν πονηρὸν τραπῆναι καὶ λογίσασθαι ἢ πρᾶξαί τι ἀγαθόν· –ἡ δὲ ψυχὴ ἡμῶν τοῦ ἀγαθοῦ–, ἀδύνατόν ἐστι τὴν ψυχὴν ἡμῶν λογίσασθαι φαῦλόν τι καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν πρᾶξαι

материја има архонте као скривеног цара, још говоре да су они „космократори таме“ и „духови лукавства“. А допустио је, каже, добри Бог да његов део буде од њих ограбљен постајући заробљен, како га описати и ограничити кад више неће ићи у своје крајеве. Ако је безначелна, нерођена, бестелесна, без квалитета, невидљива материја, слично (је) и добри Бог, из његове суштине су сва (бића), како се они виде као из њега постајући? Јер ће из бестелесне и невидљиве суштине произлазити сасвим бестелесне и невидљиве. И пре тога, ако су две суштине безначелне и неурођене и вечне, из њих ћемо и ми бити не као из небића у биће, од њих, преведени, већ из њихове суштине, ми ћемо бити безначелни и вечни: јер је пород сваке суштине једносуштан суштини у којој је зачет: вечно од вечнога, нерођено од нерођенога, безначелно од безначелнога. И опет: ако је наш састав из суштине доброга и лукавога, нисмо створења, већ ћемо бити деца, и није творевина у космосу. И опет: ако (је) немогуће да се мења суштина доброга у лукаво и да засигурно размишља или дела лукаво, и немогуће је лукаво мењати и размишљати или делати нешто добро: – а душа наша од доброга – немогуће је да наша душа мисли о нечем лошем, а да наше тело дела добро. Али гледамо многе душе како размишљају о лукавству, као

ἀγαθόν. Ἀλλ' ὁρῶμεν πολλὰς ψυχὰς λογιζομένας πονηρὰ ὡς τὰς τῶν Μανιχαίων καὶ πολλὰ σώματα ποιοῦντα ἀγαθὰ ὡς τὰ τῶν ἁγίων. Καὶ πάλιν· Εἰ καὶ ὁ πονηρὸς σύνθετός ἐστιν ἐξ ἀσωμάτου καὶ σώματος καὶ ὁ ἀγαθὸς ὁμοίως καὶ ἡ μὲν ψυχὴ ἡμῶν τῆς οὐσίας τοῦ ἀγαθοῦ ἐστι, τὸ δὲ σῶμα τοῦ πονηροῦ, καὶ ἡ ψυχὴ ἡμῶν σύνθετος ἔσται ἐξ ἀσωμάτου καὶ σώματος καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν. Καὶ πάλιν· Εἰ ἄναρχος ἡ ὕλη, εἰ μὲν ἀσώματος, πῶς ἐξ ἀσωμάτου οὐσίας προῆλθε; Τὸ γὰρ ἄναρχον, πάντως ἄτρεπτον· τὰ φύσει ἁπλᾶοὺ πέφυκεν ἑνοῦσθαι. Πῶς οὖν ἐγένετο σύγκρασις; Καὶ πάλιν· Εἰ σύνθετος ἡ ὕλη ἐξ ἀσωμάτου καὶ σώματος, τὸ δὲ σῶμα ἐναντίον τῷ ἀσωμάτῳ, τίς ὁ ἑνώσας τὰ ἐναντία; Οὐκ ἂν γὰρ τὰ ἐναντία τοῖς ἐναντίοις ὡμίλει φιλικῶς συναπτόμενα εἰς ἓν ὕφος καὶ μίαν ὑπόστασιν, εἰ μὴ ἡ τοῦ δημιουργοῦ δύναμις εἰς ἓν αὐτὰ συνεβίβασεν. Ἡ ὕλη ἄρα σύνθετος οὖσα ὑπὸ θείου λόγου τὸ εἶναι εἴληφε. Καὶ πάλιν· Ἡ ὕλη φθορά ἐστιν ἢ φθαρτή; Ἡ μὲν γὰρ φθορὰ φθείρει καὶ οὐ φθείρεται, τὸ δὲ φθαρτὸν φθείρεται ὑπὸ τῆς φθορᾶς·καὶ τὸ μὲν φθαρτόν, τουτέστιν τὸ φθειρόμενον, ἡ ὕλη.

што је случај код манихејаца, и многа тела која чине добро, као што је код светих. И опет: ако је лукави сложен из бестелесног и телесног и добри је сличан, и док је наша душа од добра, тело је од лукавога, и наша душа ће бити сложена од бестелесног и телесног, и наше тело. И опет: ако је материја безначелна, ако је бестелесна, како пређе из бестелесне суштине? Јер је безначелно сасвим непроменљиво: у природи простих није зачето јединство. Дакле, како настаде мешавина? И опет: ако је материја сложена из бестелесног и телесног, а тело је супротстављено бестелесном, ко је онај ко сједињује супротстављене? Јер не прича пријатељски супротно са супротним, бивајући спојено на један начин и једну ипостас, ако их творачка сила не сабира у једно исто. Материја је, бивајући сложена, примила биће од божанског Логоса. И опет: да ли је материја пропадљивост, или је пропадљива? Јер пропадљивост чини да (нешто) пропада, а сам није томе подложна, а пропадљиво је подложно дејству пропадљивости: и пропадљиво, то јест оно које је у пропадању је материја.

62. Τί ἐστι φθεῖρον ἢ φθορὰ ἢ φθαρτή; Φθορὰ μὲν γάρ ἐστιν ἡ τῶν συντεθέντων διάλυσις. Φθείρει δὲ ὁ τὴν φθορὰν ἐπάγων, φθείρεται δὲ τὸ διαλυόμενον σύνθετον. Καὶ

62. Шта је оскрнављено или пропадљивост или пропадљиво? Јер је пропадљивост разлагање оних који су сложени. Скрнави оно које наводи пропадљивост, а скрнави се оно сложено које бива

τὸ μὲν φθεῖρον καὶ φθειρόμενον οὐσίαι εἰσίν, ἡ δὲ φθορὰ συμβεβηκὸς ἐν τῷ λύεσθαι τὰ συντεθέντα θεωρουμένη καὶ οὔτε προϋπάρχουσα οὔτε μετὰ τὸ λυθῆναι διαμένουσα.

разлагано. И док скрнављеност, и оно које бива скрнављено, јесу суштине, а пропадљивост је акцидент који се сагледава у разлагању онога што је сложено и нити препостоји, нити остаје после разлагања.

63. Τί οὖν ἐστιν ἡ ὕλη, φθείρουσα ἢ φθορὰ ἢ φθαρτή; Καὶ εἰ μὲν εἴπητε, ὅτι φθείρουσα, εἴπατε, τί φθείρει εἰ μὴ τὸν ἀγαθόν;Οὐδὲν γὰρ λέγετε ἕτερον εἰ μὴ τὴν ὕλην καὶ τὸν ἀγαθόν. Εἰ οὖν δύο ἦσαν, φθείρει ἡ ὕλη, γενεσιουργεῖ δὲ ὁ ἀγαθός, ἢ ἡ μὲν ὕλη συνίσταται, φθείρεται δὲ καὶ ἀπόλλυται ὁ ἀγαθός. Εἰ δὲ ἑαυτὴν φθείρει, γνῶτε, ὡς οὐδὲν ἑαυτοῦ ἐστιν φθαρτικόν· εἰ δὲ καὶ ἑαυτὸ ἔφθειρεν, ἀνάλωσεν ἂν ἑαυτὸ καὶ εἰς ἀνυπαρξίαν ἦλασε. Πῶς δὲ καὶ τὸ φθειρόμενον ἄναρχον; Εἰ δὲ φθαρτή, ὑπὸ τίνος φθείρεται εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἔσται ὁ ἀγαθὸς φθορεύς. Εἰ δὲ φθορά ἐστιν, ὑπὸ τίνος ἐνεργεῖται καὶ ἔστιν; Ἡ γὰρ φθορὰ διάλυσίς ἐστιν, ὡς εἴπομεν. Τίς οὖν ὁ διαλύων καὶ τί τὸ διαλυόμενον; Ὅτι δὲ οὐ δύναται ἡ ὕλη φθορὰ εἶναι καὶ φθαρτὴ οὐσία, ἐντεῦθεν γνωστόν·ἡ μὲν γὰρ φθαρτὴ οὐσία προηγεῖται καὶ προϋφίσταταιὡς συντεθεῖσα ὑπόστασις. Ἡ δὲ φθορὰ ἐπιγίνεται μετὰ τὴν σύνθεσιν λύουσα τὰ συντεθειμένα. Πῶς δὲ καὶ ἦν ἡ οὐσία τῆς ὕλης

63. Дакле, шта је материја, оно које скрнави или пропадљивост, или (нешто) пропадљиво? И ако кажете да је оно које скрнави, реците, шта скрнави осим доброг? Јер не говорите да је ишта друго осим материје и добра. А ако беху два, материја скрнави, а добри чини да се дешава рађање, или док материја сапостоји, добро се скрнави и уништава. А ако скрнави себе, знате, да ништа није за себе пропадљиво: а ако и себе оскрнави, уништило је себе и ушло у непостојање. А како је оно које је скрнављено безначелно? А ако је пропадљиво, од кога се скрнави ако не од доброга, и биће добро онај који чини да нешто пропадне. А ако је пропадљивост, од кога бива покретана и јесте? Јер је пропадљивост разлагање, као што смо казали: дакле, ко је онај који разлаже и шта је оно што је разлучено? Јер не може материја бити пропадљивост и пропадљива суштина, одавде је познато: јер се пропадљива суштина производи и ипостазира као сложена ипостас. Јер пропадљивост после долази са синтезом, разлучујући оно што је сложено. А како беше суштина материје сапутничка и сасушта-

σύνδρομον καὶ συνουσιωμένην ἔχουσα τὴν φθοράν; Ἀλλ' ἴσως ἐρεῖτε, ὅτι ἦν ποτε οὐκ ἐνεργείᾳ φθορά, ἀλλὰ δυνάμει, ὁμοίως καὶ φθαρτόν. Ἀλλὰ γνῶτε, ὅτι τὸ μὲν εἶναι φθαρτικὸν ἢ δημιουργικόν, μήπω δὲ ἐνεργεῖν τὴν φθορὰν ἢ τὴν δημιουργίαν διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τὰ φθειρόμενα ἢ δημιουργούμενα συναΐδια εἶναι τῷ φθείροντι ἢ δημιουργοῦντι ἀληθές. Ἀλλ' ὑμεῖς οὐδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραχθῆναι λέγετε, ἀλλ' αὐτὴν ἑαυτῆς εἶναι τὴν κακίαν φθαρτικὴν καὶ ἀναλωτικήν, ὥστε αὕτη δυνάμει ἔχουσα τό τε φθείρειν καὶ φθείρεσθαι, καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ ἀτελὴς ἦν. Τὸ δὲ ἐξ ἀτελοῦς προκόπτον εἰς τελειότητα οὐκ ἄναρχον· εἰ γὰρ τὸ ἄτρεπτον ἄναρχον, τὸ τρεπόμενον οὐκ ἄναρχον. Καὶ πάλιν· Τί πρῶτον τῆς ὕλης, ἡ οὐσία αὐτῆς ἢ ἡ φθορά; Καὶ εἰ μὲν ἡ φθορά, ἀδύνατον αὐτὴν ὑπάρξαι πρὸ τοῦ εἶναι ἀναλισκομένην. Εἰ δὲ ἡ οὐσία αὐτῆς προϋπῆρξετῆς φθορᾶς, οὐσία μᾶλλον καὶ ὕπαρξίς ἐστι καὶ οὐ φθορὰ καὶ ἦν ἀφθαρσία ποτὲ μὴ ἔχουσα ἐναντίαν τὴν φθορὰν καὶ οὐκ ἄναρχος ἡ φθορά. Εἰ δὲ ἀεὶ ἦν ἡ οὐσία αὐτῆς ἀναλίσκουσα ἑαυτήν, πῶς προήγαγε τοὺς καρπούς; Εἰ μερικῶς ἀνήλισκεν, οὐ παντελῶς φθαρτικὴ οὐδὲ παντελῶς φθαρτὴ καὶ οὐ τελέως κακή. Εἰ δὲ φθαρτικὴ οὖσα ἐπαύσατο τοῦ ἑαυτὴν φθείρειν, ἢ

ствена, иако је имала пропадљивост? Али једнако ћете рећи, да не беше некада у енергији пропадљивост, већ у сили, слично и пропадљиво. Али знајте, да је биће или пропадљиво или стваралачко, још увек не енергише пропадљивост или стварање због немогућности да буде подложно скрнављену, или су она која стварају савечна у оскрнављености, или стварају истините. Али ви кажете да ниједно из небића у биће није било преведно, већ оног из себе пропадљивог и ништећег зла, тако да исто може имати пропадање и бити пропадљиво, и не беше у бескрајној енергији. А (оно које) бескрајно напредује у савршенство није безначелно: јер је безначелно непроменљиво, а оно које бива мењано није безначелно. И опет: шта је прво од материје, суштина или пропадљивост? И ако је пропадљивост, немогуће је да иста постоји пре него је биће обузето. А ако иста суштина предпостоји пропадљивости, више је суштина и јесте постојање и није пропадљивост и беше непропадљивост, не бивајући супротстављена пропадљивости и није безначелна пропадљивост. А ако беше иста суштина самоуништавајућа, како је произвела плодове? Ако је делимично уништена, није сасвим пропадљива, нити сасвим пропадљивост и није савршено зло. А ако бивајући пропадљива престане од уништавања себе, или зло упропапашћава и из

κακὸν τὸ φθείρειν καὶ ἐκ κακοῦ εἰς ἀγαθὸν ἐτράπη ἢ ἀγαθὸν τὸ φθείρειν καὶ ἐξ ἀγαθοῦ γέγονε κακή. Εἰ ἡ ὕλη κακία, ἑαυτὴν δὲ ἔφθειρεν, ἀγαθή· τὸ γὰρ φθεῖρον τὸ κακὸν ἀγαθόν. Καὶ πάλιν εἴπατε· Ἡ ὕλη φῶς ἦν ἢ σκότος; Καὶ εἰ μὲν φῶς, τῆς οὐσίας τοῦ ἀγαθοῦ· καὶ ἰδοὺ μία ἀρχὴ καὶ οὐ δύο. Εἰ δὲ σκότος, πῶς τὸ σκότος θεωρεῖ;Εἰ γὰρ θεωρεῖ, φῶς ἔχει. Εἰ δὲ οὐκ ἔχει φῶς, τυφλόν ἐστι, καὶ πῶς εἶδε τὸ φῶς; Πῶς δὲ καὶ σκότος ἔσται ἐν τῷ φωτεινῷ καὶ οὐ λυθήσεται; Ἢ «ποία κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;» Καὶ πάλιν· Ἡ ὕλη ἔζη ἢ οὔ; Καὶ εἰ μὲν οὐκ ἔζη, πῶς ἐκινήθη; Πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἔχον ζωὴν ἀκίνητον. Εἰ δὲ ἔζη, ἢ ἐξ αὐτῆς ἔχει τὴν ζωὴν ἢ ἀλλαχόθεν. Καὶ εἰ μὲν ἐξ ἑαυτῆς, ζωὴ ἦν καὶ οὐ θάνατος. Εἰ δὲ ἀλλαχόθεν ἔσχε τὴν ζωήν, ἢ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ πῶς ἀγαθὸς ὁ ζωώσας τὴν κακίαν; Εἰ δὲ ἐξ ἄλλου, οὐκ ἔσονται δύο, ἀλλὰ τρεῖς. Καὶ πάλιν· Ἡ ὕλη ἀφ' ἑαυτῆς ἦν ἄναρχος ἢ ἐξ ἄλλου ἐγένετο. Καὶ εἰ μὲν ἐξ ἄλλου ἐγένετο, οὐκ ἄναρχος. Εἰ δὲ ἄναρχος ἦν, πάντοτε εἶχε τὸ εἶναι καὶ οὐδέποτε ἔσχε τὸ μὴ εἶναι. Πῶς δὲ λέγετε αὐτὴν φθορὰν καὶ θάνατον; Ἡ γὰρ φθορὰ τὸ μὴ εἶναι παρέχει, ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἔσχε ποτὲ τὸ μὴ εἶναι· ἀεὶ γὰρ ἦν, ὡς λέγετε. Πῶς οὖν, ὃ οὐκ ἔχει, δύναται δοῦναι; Καὶ πάλιν· Ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορὰ ἐναντία. Ἡ μὲν γὰρ γένεσις

зла се у добро промени, или добро упропашћавање, и из доброга је постало зло. Ако је материја зло, себе уништава, добро (је): јер је добро што је зло пропадљиво. И опет реците: материја беше светлост или тама? И ако (је) светлост, од суштине (је) доброга: и гле, једно (је) начело, а не два. А ако је тама, како тама сагледава? Јер ако сагледава, има светлост. А ако нема светлост, слепа је, и како виде светлост? А како ће тама бити у светлом и неће бити разлучена? И „каква је заједница светлости са тамом?“ И опет: да ли је материја оживела или није? И ако није оживела, како је била покренута? Јер је све што нема живот непомично. А ако је оживело, или од њега има живот или од нечег другог. И ако је из себе, беше живот, а не смрт. А ако је из другог места имало живот, или из доброга, и како је добар онај који оживљава зло? А ако је из другога, неће бити два, већ три. И опет: да ли материја од себе беше безначелна или то постаде због неког другог. И ако постаде из другог, није безначелна. А ако беше безначелна, увек је имала биће и никада није имала небиће. Како кажете да је оно пропадљивост и смрт? Јер пропадљивост снабдева небиће, док материја није имала небиће: јер увек беше, као што говорите. Дакле, како може давати онај који нема? И опет: Да ли су постање и пропадљивост супротстављени. Јер је постање превођење из не-

ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή, ἡ δὲ φθορὰ ἐκ τοῦ ὄντος εἰς τὸ μὴ εἶναι διάλυσις. Εἰ οὖν ἡ ὕλη καθ' ὑμᾶς φθορά, πῶς ποιεῖ καρποὺς καὶ γεννᾷ; Καὶ πάλιν· Ἡ φθορὰ ἡ παντελὴς καὶ ἑαυτὴν φθείρει· εἰ γὰρ ἑαυτὴν συνιστᾷ, οὐ παντελὴς φθορά. Εἰ δὲ καὶ ἑαυτὴν φθείρει, οὐκ ἔσται.

бића у биће, а пропадљивост је разлагање постојећег у небиће. Дакле, ако је материја, по вама, пропадљива, како чини плодове и настајања? И опет: ако је пропадљивост потпуна и себе уништава: јер ако у себи сапостоји, није сасвим пропадљиво. Јер ако себе квари, неће бити.

64. Ἀγαθὸν λέγεται παρὰ τὸ ἄγαν θεῖν πάντα πρὸς αὐτό, ὃ καὶ φύσει ἐστὶν ἐραστὸν καὶ ἐφετόν, οὗ φυσικῶς πάντα ἐφίεται. Κακὸν δέ ἐστιν ἡ παρὰ φύσιν ἔφεσις, τουτέστιν ὅταν ἑτέρου τινὸς παρὰ τὸ φύσει ἐφετὸν ἐφιέμεθα. «Πάντων οὖν καὶ τῶν καλῶν καὶ τῶν κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἐστὶ τὸ ἀγαθόν· τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἕνεκα πάντα, καὶ ὅσα ἀγαθὰ καὶ ὅσα ἐναντία· καὶ γὰρ καὶ ταῦτα πράττομεν τὸ ἀγαθὸν ποθοῦντες. Οὐδεὶς γὰρ εἰς τὸ κακὸν ἀποβλέπων ποιεῖ, ἅπερ ποιεῖ. Διὸ οὐδὲ ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρυπόστασιν, τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον·» πᾶν γὰρ γινόμενον ἢ δι' ἀγαθὸν γίνεται ἢ διὰ νομιζόμενον ἀγαθόν.

64. Добро се назива оно које по узвишености помера све пред собом, које јесте у природи пожељно и љубавно, кога по природи све салеће. А зло је наклоност која је против природе, то јест кад, ка неком другом, имамо противприродну наклоност. „Дакле, од свих, и од добрих и од злих, начело и крај јесте добро: јер добро је ради свега, и која су добра и супротстављена: јер и те чинимо које желе добро. Ниједан, пак, посматрајући у зло не ствара (оно) што ствара. Зато, никакву ипостас нема зло, већ параипостас, због доброга и од себе не бива започета“: јер свако од постојећег или кроз добро постаје или зарад умишљеног добра.

65. Πλανᾶται ὑπὸ θεοῦ προφήτης ἢ τοῦ θεοῦ παραχωροῦντος αὐτὸν πλανηθῆναι κατὰ τὴν ἀξίαν τῆς ἐπιθυμίας αὐτοῦ ἢ προλέγων καὶ τοῦ θεοῦ ἄλλα ποιοῦντος, παρ' ἃ προεῖπε, πεπλανῆσθαι λέγεται ὑπὸ θεοῦ, τουτέστι πλάνος ἀποδεδεῖχθαι.

65. Да ли се вара Божији пророк или од Бог, који му даје да греши, (бива варан) по значају његове жеље, или унапред говорећи, или од Бога друге ствари чинећи, поред оних о којима је унапред рекао, бивајући преварен да говор о Богу, то јест доказујући превару.

66. Εἴπατε οὖν ἡμῖν, ὦ Μανιχαῖοι· Ἡ ὕλη, ἣν λέγετε κακίαν καὶ σκότος καὶ φθορὰν καὶ θάνατον, ἄναρχον καὶ ἀίδιον, οὐσία ἦν ἢ συμβεβηκός; Καὶ εἰ μὲν οὐσία, ἢ σῶμα ἦν, οἷον γῆ, ὕδωρ, ἀήρ, πῦρ, ἢ ἀσώματον, οἷον θεός, ἄγγελος, ψυχή, ἢ ἐκ σώματος καὶ ἀσωμάτου σύνθετος. Καὶ εἰ μὲν σῶμα, ἀκίνητος ἦν· πᾶν γὰρ σῶμα ἄψυχον καὶ ἀκίνητον. Καὶ πῶς μὴ κινουμένη ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τοῦ φωτός; Ἢ πῶς ἔσχε κίνησιν; Ἢ ἀγαθὸς καὶ οὐκ ἀγαθὸς ὁ δεδωκὼς τῇ κακίᾳ κίνησιν ἢ ἄλλος ἔδωκεν αὐτῇ τὴν κίνησιν παρὰ τὸν ἀγαθόν, καὶ ἔσονται τρεῖς ἀρχαὶ καὶ οὐ δύο. Εἰ δὲ λέγετε, ὅτι ἀσώματος ἦν ἡ ὕλη, πόθεν τὸ σῶμα;Ἡ γὰρ ἀ σώματος καὶ ἄναρχος οὐσία οὐ δύναται εἰς σῶμα τραπῆναι. Πόθεν οὖν ἡ ἀναρίθμητος τῶν σωμάτων πληθύς; Εἰ δὲ σύνθετον εἴπητε τὴν ὕλην ἐξ ἀσωμάτου καὶ σώματος, γνῶτε, ὅτι ἀδύνατον σύνθετον γενέσθαι εἰ μὴ ἐξ ἁπλῶν, ὥσπερ ἀδύνατον γενέσθαι δύο εἰ μὴ ἐκ μιᾶς καὶ μιᾶς καὶ ἀδύνατον γενέσθαι ἄνθρωπον εἰ μὴ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ ἀδύνατον γενέσθαι σῶμα εἰ μὴ ἐκ τῶν ἁπλῶν στοιχείων, τῆς γῆς καὶ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ἀέρος καὶ τοῦ πυρός. Χρὴ οὖν πρῶτον εἶναι τὰ ἁπλᾶ καὶ τότε γενέσθαι ἐκ τῶν ἁπλῶν σύνθετον. Ἔσονται οὖν οὐ δύο ἀρχαί, ἀλλὰ τρεῖς. Οὕτως ἀδύνατον ἄναρχον εἶναι τὴν ὕλην. Καὶ εἰ σύνθετος ἐξ ἀσωμάτου καὶ σώματος, διὰ τί οὐκ ἐποίησε τὸν

66. Реците нам, о манихејци: да ли материја, за коју кажете да је зла и тамна и пропадљива и смртна, безначелна и вечна, беше суштина или акцидент? И ако суштина, или беше тело, (или) само земља, вода, ваздух, ватра, или бестелесна, сами Бог, анђео, душа, или је сложено из телесног и бестелесног. Ако је тело, беше непомично, јер је свако тело без душе и непомично је. И како, не бивајући покретан, дође у крајеве светлости? И како је имао кретање? И добро је и није добро оно које злу даје кретање или му друго даде кретање без добра, и биће три начела, а не два. А ако кажете, да материја беше бестелесна, одакле је тело? Јер бестелесна и безначелна суштина се не може мењати у тело. Дакле, одакле је неизбројиво мноштво тела? А ако је сложено реците да ли је материја из бестелесног и телесног, знајте, да је немогуће бити сложен, осим из простих, као што је немогуће бити двојка ако није из јединице и јединице, и немогуће је да човек буде ако није из душе и тела, и немогуће је да тело настане ако није из простих стихија, земље, воде и ваздуха и ватре. Треба, дакле, да прво буду проста, па ће тада настади сложена из простих. Дакле, биће два начела, а не три. Тако да је немогуће да материја буде безначелна. И ако је сложено из бестелесног и телесног, за-

ἄνθρωπον ἐκτῆς ἀσωμάτου αὐτοῦ φύσεως καὶ τοῦ σώματος;

67. «Ἄκουε, οὐρανέ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ.» «Πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω, καὶ ἀκουέ τω γῆ ῥήμα τα ἐκ στόματός μου.» Λαλήσω γὰρ ῥήμα τα οὐκ ἐμῆς καρδίας, ἀλλὰτῶν ἐσκοτισμένων καὶ μεμιαμμένων Μανιχαίων. Ἀκούσατε, λαοί, φυλαί, γλῶσσαι, ἀκούσατε. Ἐν θέατρον γενέσθω σήμερον ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ. Ἀκούσατε, τί λέγουσιν οἱ ἐπικατάρατοι Μανιχαῖοι, οἱ ἐσκοτισμένοι περὶ τὸ φῶς, τὸ στόμα τοῦ διαβόλου. Λέγουσιν, ὅτι ἡ ὕλη ἐπολέμησε μετὰ τοῦ θεοῦ καὶ ἀπέσπασε μέρος ἀπ' αὐτοῦ. Περιγραπτὸν λέγουσι τὸν θεόν, πολεμοῦντα καὶ πολεμούμενον καὶ λυπούμενον καὶ ἀποτεμνόμενον. Πολεμεῖται ὁ θεός; Ἀποκόπτεται ὁ θεός; Οἴμοι, οἴμοι, οὐκ ἀποκτενοῦμεν αὐτούς; Οὐ πυρὶ καταναλώσομεν; Τούτοις ὁμιλήσομεν; Τούτους εἰς κοινωνίαν δεξόμεθα; Ὁ κοινωνῶν αὐτοῖς ὅμοιος αὐτοῖς ἐστι καὶ τῆς μερίδος αὐτῶν ἔσται καὶ ἐν τῷ νῦν καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι. Ἀδελφοί, κοινωνία λέγεται· ἀποθάνωμεν καὶ μὴ δεξώμεθα εἰς κοινωνίαν τοὺς Μανιχαίους. Ἀποθάνωμεν, ἵνα ζήσωμεν· ὁ δεχόμενος αὐτοὺς εἰς κοινωνίαν Μανιχαῖός ἐστιν, ὅμοιος αὐτοῖς. Κρεῖττόν ἐστιν ἰουδαΐσαι καὶ Ἰουδαῖον ἀποθανεῖν ἤπερ κοινωνῆσαι τοῖς Μανιχαίοις. Ὦ ἀπὸ τῶν Μανιχαίων. Ἀκούσατε δὴ πρὸς θεοῦ, ὦ ἄνδρες, ἀκούσατε, τί φησιν ὁ θεώλεστος Μάνης. Οὐκ ἔστι, φησίν, ὁ κόσμος τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τοῦ διαβόλου.

што створи човека из своје бестелесне природе, и од тела?

67. „Слушај небо, и пази, земљо.“ Пази, небо, и говорићу, и чуће земља речи из мојих уста. „Јер нећу говорити речи из мог срца, већ од потамњених и загађених манихејаца. Слушајте народи, племена, језици, слушајте.“ На позорници је данас настало небо и земља. Слушајте шта говоре проклети манихеји, они који су потамњени око светлости, уста ђавоља. Говоре да је материја заратила са Богом и да је испао део од њега. Говоре да је Бог омеђен, онај који ратује и против кога се ратује и онај који се растужује и бива одсечен. Бог ратује? Бог је одсечен? Авај, авај, нећемо ли их осуђивати? Нити у ватри сажести? У томе ћемо се сложити? Те ћемо примити у заједницу? Ко заједничари са њима им је сличан и биће њихов део и у садашњем, и у будућем еону. Браћа се називају заједница: да кад умремо не будемо примљени у заједницу манихејаца. Умресмо, да бисмо живели: онај ко је од њих приман у заједницу манихејаца јесте њима сличан. Боље је јудејствујући, и као Јудејин умрети, него заједничарити са манихејцима. О, од манихејаца. Баш слушајте пред Богом, о људи, шта говори богопротивни Манес. Није, говори он, космос од Бога, него од ђавола. Он хоће

Ἀπαλλοτριῶσαι ἡμᾶς βούλονται τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Καὶ ἐλυπήθη, φησίν, ὁ θεός, ὅτι ἀπεκόπη μέρος ἀπ' αὐτοῦ, καὶ ἐπόνησεν. Ἐὰν ἀπεκόπη μέρος ἐξ αὐτοῦ, φθαρτός ἐστι· πᾶν γὰρ τὸ τεμνόμενον φθαρτόν ἐστιν. Ἐσύλησε καὶ ἥρπαξε, φησίν, ἡ κακία μέρος ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τοῦτο πέμπει ὁ θεὸς καὶ συλᾷ καὶ ἁρπάζει τὸ μέρος τὸ συληθὲν ἀπ' αὐτοῦ. Λῃστὰς θεοῦ εἰσάγεις, ὦ θεώλεστε; Ἀλλὰ καὶ μηχανάς, φησίν, ἐποίησεν ὁ θεός, δώδεκα κάδους καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, ἵνα λάβῃ τὸ ἴδιον. Εἶτα τί, ἵνα τι τελευταῖον γένηται, ἵνα πέμψῃ πῦρ ὁ ἀγαθὸς καὶ καύσῃ τὸν κόσμον καὶ ἀναλώσῃ πάντα καὶ ἀποκαταστήσῃ τὴν ὕλην κάτω εἰς τὸν τόπον αὐτῆς καὶ τὰς ψυχὰς τὰς μὴ δεξαμένας τὸν Μάνεντα; Ἀκούσατε, οἷα λέγει ὁ ἀντίδικος τοῦ θεοῦ, πόσην δύναμιν δίδωσι τῇ ὕλῃ· Καταβάλλει τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου τὴν δύναμιν. Πρῶτον μέν φησιν, ὅτι ἐσυλήθη καὶ ἐκλάπη. Ὢ ἀδυναμίας. Τὸν θεόν μου λέγεις ἀδύνατον; Ἀλλ' ἑκὼν παρεχώρησε. Πῶς οὖν ἐλυπήθη, εἰ μὴ ἐβιάσθη; Οὐδεὶς προδίδωσι τὰ ἑαυτοῦ ἑκουσίως καὶ λυπεῖται. Εἰ δέ, ἵνα μὴ κατακυριευθῇ ὁ τόπος αὐτοῦ, μὴ δυνηθεὶς ἄλλως περιγενέσθαι τῆς ὕλης, ἐλυπήθη, πῶς οὐκ ἀδύναμος; Εἶτα λυπεῖται, καὶ κολάζεται τὸ μέρος τὸ ἀπ' αὐτοῦ, καὶ τεχνάζεται καὶ μηχανὰς ποιεῖ, ἵνα λάβῃ τὸ ἴδιον, καὶ οὐδὲ ὅλον ἀπολαμβάνει τὸ ἴδιον· αἱ γὰρ ψυχαὶ αἱ μὴ ἀκολουθήσασαι τῷ Μάνεντι εἰς αἰῶνα κολάζονται· καὶ τελευταῖον ἡ ὕλη πάλιν ἐν τοῖς ἰδίοις τόποις στασιάσασα τὸν ἀγαθὸν

да нам нашег Бога учини страним. И би растужен, он рече, Бог, јер се одсече део од њега, и помучи се. Ако се откинуо део од њега, пропадљив је. Свуче и ограби, рече, зли део од Бога и зато Бог шаље и свлачи и граби део који је свучен од њега. Крађу од Бога уводиш, о хулитељу? Али и справе, рече, створи Бог, дванаест посуда и сунце и месец, да узме своје. Онда шта, да би се последње десило, да пошаље ватру добри и спали космос и уништи све и поново успостави материју ниже, у своме месту, и душе које нису прихватле Манеса. Слушајте шта говори противник Божији, колику силу је дао материји: А унижује силу вишњег Бога, Прво је рекао да је он био свучен и покраден. О слабости. Говориш да је мој Бог немоћан? Али вољно је устукнуо. Како се, дакле, растужио, ако се није помучио? Нико не предаје од себе вољно и тугује. А ако (то учини), да не буде заузето његово место, не могавши да другачије буде супериоран у односу на материју, би растужен, како није немоћан? Затим, тужан је, и кажњава свој део, и вешто смишља и ствара справе, да узме своје, и није све његово одузето: јер душе које неће пратити Манеса кроз еоне, ће бити кажњене: и на крају ће материја опет у њеним местима успоставити добро и оно које изазива невоље, а једнако их неће

καὶ θλίψασα, αὐτὴ δὲ μὴ θλιβεῖσα, ἀλλὰ τὸ ἔσχατον πρὸς τὸ ἴδιον παλιν δρομήσασα μετὰ καὶ τῶν ψυχῶν τῶν μὴ πιστευσασῶν τῷ Μάνεντι. Ἀλλὰ τυχὸν καὶ πάλιν ἀναστήσεται.

подносити, већ ће се последње према себи окренути са душама које нису веровале Манесу. Али ће случајно и опет бити обновљене.

68. Εἴπατε ἡμῖν, ὦ Μανιχαῖοι· Ἡ ὕλη ἡσυχάζουσα τὸ πρότερον καλὴ ἦν ἢ κακή; Εἰ μὲν κακή, ὕστερον στασιάσασα καλὴ ἐγένετο. Εἰ δὲ πρῶτον καλή, ὕστερον κακή. Εἶτα στασιάσασα πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀτάκτως κινηθεῖσα καὶ ἐλθοῦσα εἰς τὰ τοῦ φωτὸς ὅρια, εἰ μὲν ἐθεάσατο τὸ ἄυλον φῶς, πῶς τυφλή; Πῶς δὲ καὶ ὕλη ἄυλον φῶς θεάσεται; Εἰ δὲ ἐνόησε, πῶς ἄλογος καὶ ἄνους; Εἰ δὲ καὶ ἠράσθη καθ' ὑμᾶς, πῶς ἄψυχος; Πῶς δὲ κακή; Τὸ γὰρ ἐρῶν τοῦ ἀγαθοῦ οὐ κακόν. Πῶς δὲ ἄνους καὶ ἄσοφος ἡ ἐκβᾶσα ἐκ τῶν αὐτῆς, ὥσπερ ζῷον οὐκ ἄλογον, ἀλλ' ὥσπερ ἄριστος στρατηγὸς καὶ εὔτακτος, καὶ λαβοῦσα ἀξιόλογον λάφυρον τοῦ φωτὸς καὶ εἰς τὰ ἑαυτῆς ὑποστρέψασα; Πῶς δὲ καὶ φαύλην λέγετε τὴν τὸ ἀγαθὸν δεξαμένην καὶ χωρήσασαν; Τὰ γὰρ δεκτικὰ ἀγαθοῦ οὐκ ἐναντία οὐδὲ πολέμια. Καὶ πάλιν· Εἰ ἡ ὕλη ἀφήρπασε μέρος τοῦ θεοῦ, δραστήριος μὲν καὶ ποιητικὴ ἡ ὕλη, παθητὴ δὲ καὶ ῥευστὴ ἡ φύσις τοῦ ἀγαθοῦ. Εἰ δὲ ἐκείνη μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐπεθύμησεν, ὁ δὲ ἀγαθὸς μέρος αὑτοῦ ἔδωκε τῷ κακῷ, ἀμφότερα ἐτράπησαν· καὶ τὸ κακὸν γὰρ ἐπεθύμησε τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀγαθὸν ἐγένετο, καὶ τὸ ἀγαθὸν δεξάμενον μιγῆναι τῷ κακῷ κακὸν ἐγένετο. Καὶ πάλιν· Ἐβλάβητὸ ἀγαθὸν ὑπὸ τῆς ἁρπαγῆς καὶ τῆς

68. Реците ми, о манихејци: да ли мирујућа материја прво беше добра или зла? Ако је, пак, зла, потом уставши је постала добра. Ако (је) прво лепа, потом зла. Онда је устајући пред собом и, у нереду крећући се, дошла у крајеве светлости, а ако је сагледала бестелесну светлост, како је слепа? А како је материја сагледала бестелесну светлост? А ако је умом спознала, како је безлогосна и безумна? А ако је заволела, по вама, како је бездушна? А како зла? Јер оно које је у љубави за добрим, није зло. А како је безумно и немудро оно које излази из себе, управо као што живо биће није безлогосно, већ као најбољи и уређени заповедник, и узимајући значајну награду од светлости и у своје се враћајући? И како лоше говорите о онима који добро примају и дају му место? Јер она која примају добра нису супротстављена, нити зарађена. И опет: ако материја украде део од Бога, активна је и стваралачка, а подложна патњи и текућа је природа добра. А ако је она ожалошћена од доброга, (онда) је добро свој део дало злу, и оба се промениле: и зло је постало добро, јер је зажелело (део) доброга, и оно које прима добро, мешају-

μίξεως ἢ ἔβλαψεν, ἢ ὠφέλησεν ἢ ὠφελήθη; Εἰ μὲν ὠφελήθη, ἐνεργὸν καὶ ἀγαθὸν τὸ ὠφελῆσαν καὶ ἧττον τὸ ὠφεληθὲν καὶ παθητόν. Εἰ δὲ ἐβλάβη, καὶ οὕτω παθητὸν τὸ βλαβὲν καὶ ἐπικρατέστερον τὸ βλάψαν. Εἰ δὲ ἔβλαψε, κακόν ἐστι. Εἰ δὲ ὠφέλησε, φθονερὸς ὁ ἀγαθός, λυπηθεὶς καὶ μνησίκακος, πυρὶ παραδοὺς τὴν ὕλην καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῆς μνησικακίας καὶ ἐξ ἑαυτοῦ μέρος σὺν αὐτῇ. Εἰ δὲ οὐδὲ ἔβλαψεν οὐδὲ ἐβλάβη οὐδὲ ὠφέλησεν οὐδὲ ὠφελήθη, πρῶτον μὲν ἀνενέργητον· τὸ γὰρ ἀγαθόν, ἔνθα ἂν γένηται, ὠφελεῖ, ἐὰν ἔχῃ ἀγαθὴν ἐνέργειαν· δεύτερον δὲ ἄδικον, ὅτι μηδὲ ὠφεληθεὶς μηδὲ βλαβεὶς κολάσει τὴν μηδὲν ἀδικήσασαν ὕλην. Εἰ δὲ διὰ τὸ ἐρασθῆναι αὐτοῦ τὴν ὕλην καὶ μετασχεῖν αὐτοῦ ὀργίζεται ὁ θεὸς καὶ λυπεῖται καθ' ὑμᾶς, μηδεὶς ἐρασθῇ αὐτοῦ. Εἰ δέ, ὥς φατε, γνοὺς ὁ θεὸς τὴν ὕλην ἐπερχομένην αὐτῷ ἑκὼν συνεχώρησεν ἁρπαγῆναι μέρος αὐτοῦ ὑπ' αὐτῆς, ἵνα αὐτῆς τὴν κίνησιν περιγράψας τιμωρήσηται ὥσπερ βόλον ἐντήξας τῇ γεέννῃ, πρῶτον μέν, τίνος ἕνεκεν οὐκ εὐθέως ἔτηξε καὶ παρέδωκεν αὐτὴν τῇ γεέννῃ; Εἰ δὲ οὐκ ἐδύνατο εἰ μὴ τρόπῳ τοιούτῳ, ἡμῖν τί μέμφεται μὴ ἀνθισταμένοις τῷ πονηρῷ, αὐτὸς προδοὺς τὰς ψυχὰς ἡμῶν διὰ ἀδυναμίαν; Εἶτα γέενναν λέγοντες ἢ ὁμοούσιον τοῦ ἀγαθοῦ ταύτην ἐρεῖτε ἢ ὁμοούσιον τοῦ πονηροῦ ἢ ἄλλην οὐσίαν, καὶ οὐκέτι δύο, ἀλλὰ τρεῖς. Εἰ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ, πῶς κολάζει; Οὐκ ἀγαθὴ

ћи у злу, постаде зло. И опет: да ли се оштети добро од грабљења и мешања, или не, или стече корист, или се неко њим окористи? Ако би предмет користи, делатно и добро је користити се и слабије је бити коришћен и напаћен. А ако се оштети, и тако је напаћен онај који је оштећен, а супериорнији је онај који штети. А ако оштети, зло је. А ако се окористи, завидљиво (је) добро, тужно и огорчено, предајући ватри материју и, у претераној огорчености, и из себе део са њом. А ако нити оштети, нити би оштећено нити окористи, нити би за туђу корист, прво (би) безделатно: јер добро, онда кад је постало, се окористило, ако има добру енергију: а потом неправедно, јер нити који се користи, нити штетећи кажњава неправедну материју. А ако због љубави према материји и свог суделовања бесни Бог и тугује, по вама, нико га (не) воли. А ако, као што кажете, знајући Бог материју, која му долази, слободно уступио место грабљењу дела од њега, да се опише кретање исте, и казниће је управо као бацањем у геену (пакао), прво, због кога је није одмах бацио и предао у геену? А ако није могло, осим на такав начин, зашто нам је крив због несупротстављања лукавом, оном који због немоћи предаје наше душе? Затим, о геени ће се говорити или као о једносушном са тим добром, или једносушном са лукавим, или другој суштини,

γὰρ ἡ γέεννα. Εἰ δὲ τοῦ πονηροῦ, οὐ κολάζει τὸ πονηρόν· οὐδὲν γὰρ ἑαυτὸ κολάζει. Εἰ δὲ ἕτερόν τι παρὰ τὰ δύο, τρεῖς ἀρχαὶ καὶ οὐ δύο, ἢ ἐκ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη. Καὶ εἰ τοῦτο, διὰ τί μὴ πρὸς τὴν εὐθεῖαν ἐρχόμενοι εἴπομεν, ἐκ τοῦ μὴὄντος εἰς τὸ εἶναι παρῆχθαι τὰ πάντα;Τὸ ἄναρχον ἄτρεπτον· τροπὴ γάρ ἐστι τὸ μὴ πρότερον ὄντα ὕστερον γενέσθαι. Ὧν δὲ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς, τρεπτά εἰσι φύσει· ὧν δὲ εἶναι οὐκ ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ἀλλ' ἄναρχον, ἄτρεπτα φύσει. Πῶς οὖν ἐκ τῶν ἀνάρχων οὐσιῶν ἐγενόμεθα; Εἰ μὴ γὰρ καὶ αὐταὶ τοιαῦταί εἰσιν, οἷοι ἡμεῖς, ἄνθρωποι καὶ αὐτοί. Εἰ δὲ τοιαῦται, πῶς ἐτράπησαν; Οὐκ ἐκ τῶν ἀνάρχων τοίνυν οὐσιῶν ἡμεῖς, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Εἰ ἄναρχος ἀρχὴ καὶ ἀίδιος ἡ ὕλη καὶ ἡ κακία ἐξ ἑαυτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι καὶ ὅσα ἔχει, τουτέστι τὴν τυραννίδα καὶ τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν κακίαν, ἄτρεπτα ταῦτα ἕξει. Πῶς οὖν ὁ τοσοῦτον αὐτὴν φοβηθείς, ὥστε παραχωρῆσαι μέρος ἑαυτοῦ αἰχμάλωτον ὑπ' αὐτῆς γενέσθαι, ἐσχάτως αὐτῆς περι γενέσθαι δυνήσεται;

69. Μανιχαῖος· Διὰ τί προγινώσκων ὁ θεὸς τὸν διάβολον, ὅτι ἔμελλε τρέπεσθαι ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ εἰς τὸ κακὸν καὶ ἀποβάλλεσθαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἀνυπαρξίᾳ τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ κακόν, ἐποίησεν αὐτόν;

Ὀρθόδοξος· Εἰ προεγίνωσκεν αὐτόν, ὡς πάντως ἐσόμενον προεγίνωσκεν αὐτόν· ἡ γὰρ μὴ πάντως ἐσομένου πρόγνωσις οὐ

и нису више две, него три. Јер ако је од доброга, како кажњава? А ако је нешто друго поред та два, три су начела, а не два, или би преведно из небића у биће. И ако (је) то, зашто пред онима који долазе не кажемо право, све би преведно из небића у биће? Безначелно је непроменљиво: промена је кад оно што раније није постојало касније постаје. А она, чије је биће од промене, јесу променљива у природи: а она чије биће није од промене начелствују, али безначелно, у природи непроменљива (бића). Дакле, како смо настали од безначелних суштина? А ако нису исти такви, као ми, људи и они. А ако су такви, како су се променили? Стога, ми нисмо из безначелних суштина, већ из небића. Ако је начело безначелно и материја вечна и зло из себе има биће и шта (год да) има, то јест тиранију и снагу и зло, и та ће бити непроменљива. Дакле, како да се такво (биће) плаши да преда део себе заробљенику, од њега насталом, да би, на крају, могао да преживи?

69. Манихејац: Зашто је предзнајући Бог створио ђавола, иако се он спремао да се промени из добра у зло, и да одбаци добро и да буде у бићу без добра, које јесте зло?

Православац: Ако га је унапред упознао, познао га је као оног који ће у потпуност постати: јер предзнање онога што неће

πρόγνωσίς ἐστιν, ἀλλ' ἀγνωσία καὶ πλάνη.

Μανιχαῖος· Θέλων ἐποίησεν αὐτὸν ὁ θεός;

Ὀρθόδοξος· Ναί, θέλων.

Μανιχαῖος· Καὶ διὰ τί ἠθέλησε ποιῆσαι αὐτὸν ἀγαθὸς ὤν, τὸν κακὸν ἐσόμενον;

Ὀρθόδοξος· Ἐποίησεν αὐτὸν ὁ θεὸς καλόν· αὐτὸς δὲ ἑκουσίως ἐτράπη καὶ ἀπεβάλετο τὸ ἀγαθόν.

Μανιχαῖος· Διὰ τί ἀπεβάλετο τὸ ἀγαθόν;

Ὀρθόδοξος· Ὅτι αὐτεξούσιος ἐγένετο.

Μανιχαῖος· Καὶ διὰ τί ἐποίησεν αὐτὸν αὐτεξούσιον καὶ τρεπτόν;

Ὀρθόδοξος· Τρεπτὸν μὲν ἅπαν κτίσμα κατὰ φύσιν·ὧν γὰρ ἡ γένεσις ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα ἀνάγκη κατὰ φύσιν τρεπτὰ εἶναι. Ἦ οὐ τροπὴ ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγή; Μόνον οὖν φύσει ἄτρεπτον τὸ θεῖον ὡς ἄκτιστον καὶ ἀεὶ ὄν. Τὰ δὲ κτίσματα, ὅσα μὲν λογικά, ἐθελότρεπτα, τῷ θελήματι τρεπόμενα, τὰ δὲ λοιπὰ κατὰ σῶμα. Αὐτεξούσιον δέ, ὅτι οὐκ ἐξ ἀνάγκης·πᾶν γὰρ λογικὸν αὐτεξούσιον. Εἰς τί γὰρ τῷ λογικῷ χρήσηται μὴ ὢν αὐτεξούσιος; Ἦ πῶς ἐν ἀρετῇ γενήσεται ἢ ἀγαθὸς ἔσται μὴ ὢν αὐτεξούσιος; Τὸ γὰρ βίᾳ γινόμενον ἢ ἀνάγκῃ φύσεως οὐκ ἀρετή· ὅθεν οὐδὲ ἔχει ἀρετὴν τὰ ἄλογα. Τὸ δὲ διά τινα ῥαθυμίαν ἀνελεῖν τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀρετήν, οὐ δικαίου.

у потпуности постати није предзнање, већ незнање и заблуда.

Манихејац: Бог га је желећи створио?

Православац: Да, желећи.

Манихејац: И зашто је зажелео да га створи, будући добар, иако ће он постати зао?

Православац: Бог га је створио као доброг: а он се слободно променио и одбацио добро.

Манихејац: Зашто је одбацио добро?

Православац: Зато што је постао слободан.

Манихејац: И зашто га учини слободним и променљивим?

Православац: Променљива је свака творевина по природи: јер од њих и постање има почетак од преокрета, те су, по нужности, променљивог бића. И зар није преокрет из небића у биће превођење? Само је у божанској природи непроменљивост, јер је нестворена и увек постојећа. А створења која су разумна, су се вољно променила, бивајући вољом мењана, а остала по телу. А слободан, јер није по нужности: јер је свако разумно (биће) слободно. Јер шта ће у разуму користити, ако није слободан? Како ће се у врлини родити или бити добар онај који није слободан? Јер оно што на силу постаје, или по нужности природе, није врлина: одакле немају врлину чак ни неразумна. А зато због лакомислености некога бива уздигнута врлина доброта, а не праведнога.

Μανιχαῖος· Ὤφειλεν οὖν τοὺς μέλλοντας ἐναρέτους ἔσεσθαι μόνους ποιῆσαι, ἵνα μόνον ᾖ τὸ ἀγαθὸν καὶ μόνη ἡ ἀρετὴ πολιτεύηται.

Ὀρθόδοξος· Τέλειον ἀγαθὸν ὁ θεὸς μόνος, τῇ δὲ πρὸς αὐτὸν συγκρίσει πάντα ἀτελῆ, κατὰ τοῦτο ὄντα καὶ λεγόμενα ἀγαθά, καθ' ὅσον αὐτοῦ μετέχουσι, καὶ τῇ πρὸς ἄλληλα συγκρίσει. Ὅπερ γὰρ πλέον μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ, πλέον ἀγαθὸν ἔστι τε καὶ λέγεται·ὅ περ δὲ ἔλαττον, ἔλαττον·ὅπερ δὲ οὐ δ' ὅλως, ἀγαθὸν οὐδ' ὅλως. Τὸ δὲ οὐδ' ὅλως ἀγαθόν, παντελῶς κακόν. Καὶ αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι, ἀγαθόν·ἐκ θεοῦ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ εἶναι, ὥστε ὢν ὁ διάβολος κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι ἀγαθός ἐστι.

Манихејац: Дакле, дужан је да будућа (бића) створи само као врлинска, да само постоји добро и (да) само врлина живи.

Православац: Савршено добро је једини Бог, а сви који се са њим упоређују су несавршени, и ти се називају постојећим и добрим онолико колико у њему учествују, и једни са другима спајају. Јер које више учествује учествује у добру, јесте више добро и тако се назива: а које мање (учествује) мање (је): то које није цело, није цело добро. А које није цело добро је сасвим зло. А исто биће је добро: јер је из доброга Бога биће, зато је и постојећи ђаво по свом бићу добар.

70. Μανιχαῖος· Διὰ τί λέγει ὁ κύριος· «Καλὸν ἦν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος;»

70. Манихејац: Зашто говори Господ: „Добро беше оном човеку, да се није родио човек онај?"

Ὀρθόδοξος· Ἐπειδὴ τῷ μὲν ἀγαθῷ πρέπει τὸ διδόναι τὰ ἀγαθά, τῷ δὲ λαμβάνοντι αἰσχύνη καὶ ὄνειδος τὸ μὴ φυλάξαι, ἃ ἔλαβεν ἀγαθά, οὐ διὰ τὸν διδοῦντα, ἀλλὰ δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἑαυτοῦ ῥαθυμίαν. Καὶ ὁ θεὸς οὐ δύναται μὴ παρέχειν τὰ ἀγαθὰ ἀγαθὸς ὤν, τουτέστιν οὐ θέλει· ὁ δὲ μὴ θέλων λαβεῖν αὐτὸς ἑαυτοῦ αἴτιος, ἑαυτῷ τὸ μὴ λαβεῖν κρεῖττον ποιῶν τοῦ λαβεῖν. Οὐ δίκαιον οὖν οὐδὲ καλόν, διὰ τὸ μὴ θέλειν τοῦτον λαβεῖν κωλυθῆναι τὸν ἀγαθὸν τοῦ εὖ ποιεῖν καὶ διδόναι τὰ ἀγαθά. Οὕτω γὰρ ἂν ἡ κακία ἐνίκα τὸ ἀγαθόν, εἰ ὁ θεὸς ἀγαθότητι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει,

Православац: Док добром приличи давање добара, а оном који их прима стид и срамота зато што није сачувао добра која је узео, не због онога који му их је давао, већ због себе и због своје лакомислености. И Бог не може не давати добра, будући да је добар, то јест не жели: а онај који не жели узимати је себи крив, јер у себи сматра да је неузимање боље од узимања. Дакле, нити је праведно, нити је добро, јер се, због немања жеље да то узме, раздељује од доброг, који добро чини и дарује добра. Јер тако, ако је зло победило добро, ако

τὸ δὲ κακὸν ἔσεσθαι ἐξ ἀγαθοῦ ἑκουσίως τρεπόμενον ἐκώλυσε τὴν ἀγαθὴν τοῦ ἀγαθοῦ δημιουργίαν. Διὸ οὐκ εἶπεν ὁ κύριος· Συνέφερεν, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ἀλλά· «Συνέφερε τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ.» Καλὸν μὲν καὶ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸ δίκαιον τὸν ἀγαθὸν εὖ ποιεῖν καὶ διδόναι τὰ ἀγαθά, ὁ δὲ λαβὼν καὶ μὴ φυλάξας ἐπονείδιστον ἑαυτῷ τὸ λαβεῖν ἐποίησεν· αὐτὸς γὰρ ὁ μὴ θέλων τὸ ἀγαθὸν καί, ὃ ἔχει ἀγαθόν, οὐ θέλει οὐδὲ ἥδεται. Τὸ μὲν γὰρ εἶναι οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλ' ἐκ θεοῦ μόνου, τὸ δὲ ἀγαθὸν εἶναι ἐκ θεοῦ καὶ ἐξ ἡμῶν. Ὁ θεὸς οὖν, ὅπερ αὐτοῦ ἐστι, δίδωσι τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι, ἡμεῖς δέ, ὅπερ ἐφ' ἡμῖν ἐστι, τὸ φυλάξαι τὰ δοθέντα ἀγαθά, ἢ ποιοῦμεν ἢ οὔ. Ὅπερ δὲ μόνου θεοῦ ἐστι, καὶ θελόντων καὶ μὴ θελόντων ἡμῶν αὐτὸς δίδωσιν ὡς ἀγαθός, ἵνα κἂν ποσῶς ᾖ ἐν ἡμῖν τὸ ἀγαθόν.

71. Ὁ θεὸς καὶ τῷ διαβόλῳ ἀεὶ παρέχει τὰ ἀγαθά, ἀλλ' ἐκεῖνος οὐ θέλει λαβεῖν. Καὶ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι πᾶσι δίδωσιν ὁ θεὸς τὰ ἀγαθά· πηγὴ γάρ ἐστι τῶν ἀγαθῶν πᾶσι βρύουσα τὴν ἀγαθότητα, ἕκαστος δέ, καθὼς ἑαυτὸν κατεσκεύασε δεκτικόν, μετέχει τοῦ ἀγαθοῦ. Ἐνταῦθα μὲν οὖν περὶ ἄλλα τὴν ὄρεξιν ἔχοντες καὶ ἐπι τυγχάνοντες κἂν ποσῶς ἡδώμεθα, ἐκεῖσε δέ, ὅταν «ὁ θεὸς εἴη τὰ πάντα ἐν πᾶσι», μὴ βρώσεως οὔσης, μὴ πόσεως μηδέ τινος σαρκικῆς ἡδονῆς μηδέ τινος ἀδικίας οἱ μηδὲ τὰς συνήθεις ἡδονὰς ἔχοντες μηδὲ τῶν ἐκ θεοῦ δεκτικοὶ ὄντες ὀδυνῶνται ἀνηκέστως, οὐ

Бог доброте преводи из небића у биће, зло ће бити вољно мењано из доброга, спречивши добро од доброга творца. Јер није Господ рекао: корисно је ако се не роди онај човек, већ „корисно је оном човеку". Добро је, и по природи, и по правди, да добро добро чини и даје добра, а да оно које узима и не чува учини себи узимање срамним: исти је онај који не жели добро, и онај који има добро, а не жели га, нити ужива у њему. Јер бити није на нама, већ једино од Бога, а добро бити је од Бога и од нас. Бог, колико је до њега, даје биће и добро биће, а ми, колико је до нас, или се бавимо или се не бавимо чувањем предатих добара. Док једини Бог даје и онима који желе, и онима који не желе, као добар, да бар нешто добра у нама буде.

71. Бог и ђаволу стално предаје добра, али их он не жели узети. И у будућем веку ће Бог свима давати добра: јер је он извор добара, свима изливајући доброту, а сваки, колико је себе припремио за примање, учествује у добру. Овде, око других који жељу имају и стичу је и уживамо, а онамо, кад (буде) „Бог све у свему", нити (ће бити) постојеће хране, нити пића, нити неког телесног уживања, нити неке неправде, нити оних који имају уобичајена уживања, нити оних, који из Бога примају постојећа бића која фатално уживају, јер

τοῦ θεοῦ κόλασιν ποιήσαντος, ἀλλὰ ἡμῶν ἑαυτοῖς τὴν κόλασιν εὐτρεπισάντων, ἐπεὶ οὐδὲ θάνατον ὁ θεὸς ἐποίησε, ἀλλ' ἡμεῖς ἑαυτοῖς τοῦτον ἐπεσπασάμεθα. Φύσει μὲν γὰρ πᾶν σύνθετον διαλύεται, ἀλλ' ὅσον θεῷ διὰ θεωρίας ἥνωτο ὁ Ἀδάμ, ἐν ἑαυτῷ εἶχε τὴν ζωὴν ὑπὲρ φύσιν ζωοποιοῦσαν τὴν θνητὴν αὐτοῦ φύσιν. Ὅτε δὲ ἀπέστη τῆς πρὸς τὴν ζωὴν ἤγουν τὸν θεὸν ἑνώσεως, ἦλθεν ἐκ τῆς ὑπὲρ φύσιν ἀφθαρσίας εἰς τὴν κατὰ φύσιν τοῦ συνθέτου διάλυσιν, ὅπερ ἐστὶ θάνατος.

Бог није творац казне, већ ми сами себи спремамо казну, јер Бог ни смрт није створио, већ ми себи то изазивамо. У природи сваког сложеног је да се може разлучити, али колико се сјединио Адам Богу, кроз сагледавање, толико је у себи имао живот изнад природе, животворећи своју смртну природу. А кад беше одсутан од јединства пред животом, то јест Богом, уђе из натприродне непропадљивости у природно разлагање сложеног, а то је смрт.

72. Ἐπειδὴ δέ τινές φασιν, ὡς ἔδει τὸν θεὸν προειδότα τοὺς ἁμαρτήσοντας καὶ μὴ μετανοήσοντας καὶ κριθησομένους μὴ παραγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι– οὐ γὰρ ἀγαθοῦ ποιῆσαι καὶ κολάσαι–, φαμὲν πρὸς αὐτοὺς πρῶτον μὲν τὸ τοῦ ἀποστόλου· «Μενοῦν γε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; Τῷ γὰρ θελήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν;» Ὃ γὰρ θέλει, τοῦτό ἐστιν ἀγαθόν· «Καὶ ἐξουσίαν ἔχει ὁ κεραμεὺς ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν.» Αὐτὸς μέν γάρ ἐστιν ὁ ποιῶν τούς τε δικαίους καὶ τοὺς ἁμαρτωλούς–ἀλλ' οὐκ αὐτὸς ποιεῖ αὐτοὺς δικαίους ἢ ἁμαρτωλούς–ἢ τιμίους ἢ ἀτίμους· φησὶ γὰρ ὁ αὐτὸς ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολῇ, προαριθμήσας τὰς κακίας, ἐπάγει λέγων· «Ὅστις οὖν ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἐκ τούτων, γέγονε σκεῦος ἐκλογῆς.» Αὐτεξούσιοι γὰρ γενόμενοι ἐξουσίαν ἔχομεν καθᾶραι ἑαυτοὺς ἐκ τῶν αἰσχίστων παθῶν

72. А пошто неки говоре, како Бог, који је унапред зна оне који ће сагрешити и који се неће покајати и бити осуђени, није требало да их преведе из небића у биће – јер није од доброга стварање и кажњавање – пред њима прво говоримо оно од Апостола: „Па ипак, о човече, ко си ти да одговараш Богу? Јер ко ће се супротставити његовој вољи?“ Јер оно које жели, то је добро: „И као што керамичар има власт да начини или суд части, или безчасни суд.“ Јер је исти који чини и праведнике и грешнике – али их он исти не чини праведним и грешним – или часним или безчасним – или достојним поштовања или непоштовања: јер исти апостол каже у посланици Тимотеју, прво набрајајући зла, наводи говорећи: „Дакле, који год чисти себе из тих, постаје изабрани суд“. Јер постајући слободни имамо власт чистити се-

καὶ μολῦναι ἑαυτούς. Ὅμως πάντας ὁ θεὸς ἀγαθοὺς ἐποίησεν. Αὐτὸς μὲν οὖν καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖεῖναι πᾶσι παρέχει ὥσπερ ἥλιος ἐφαπλῶν τὰς ἀκτῖνας τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ. Καὶ τὸ μὲν εἶναι οὐκ ἔστιν ἐφ' ἡμῖν λαβεῖν, τὸ δὲ εὖ εἶναι ἐφ' ἡμῖν ἐστιν. Ἂν τοίνυν θελήσωμεν καὶ ποθήσωμεν, μετέχομεν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ ἐν φωτὶ εἰς αἰῶνας ἐσόμεθα. Ἐὰν δὲ ῥαθυμήσωμεν καὶ ἑαυτοὺς τυφλώσωμεν καὶ μὴ ποθήσωμεν αὐτόν, ἀμέτοχοι αὐτοῦ ἐσόμεθα. Οὐκ ἔδει οὖν διὰ τὴν ἡμετέραν ῥαθυμίαν αὐτὸν ἀμετάδοτον γενέσθαι τῶν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ δωρεῶν, ὧν πρώτη ἐστὶ τὸ εἶναι, οὐδὲ ἔδει τὴν ἡμετέραν κακίαν νικῆσαι καὶ ἀνενέργητον ποιῆσαι τὴν ἀγαθότητα αὐτοῦ. Εἰ γὰρ τοῦτο ἦν, οὐδὲν ἂν τῶν ὄντων ἐγένετο· οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἀξίως πολιτεύεται τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Δικαίως γὰρ πρὸς αὐτὸν συγκρινόμενα τὰ πάντα ἀνάξια τοῦ εἶναί εἰσιν.

73. Ὅμως οὐ μόνον ἀγαθός ἐστιν ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ δίκαιος καὶ ὁρῶν τὰ πάντα μήπω γενόμενα ὡς ὄντα. Ὁ καλῶν γάρ, φησί, «τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.» Εἰ μὲν ὤφειλε δι' ἀγαθότητα μὴ ποιῆσαι τοὺς κολαζομένους, μᾶλλον δι' ὑπερβάλλουσαν ἀγαθότητα ὤφειλε καὶ ποιῆσαι αὐτοὺς καὶ μὴ κολάσαι, ἀλλὰ συγχωρῆσαι αὐτοῖς ἁμαρτάνουσιν· αὐτὸς γὰρ κύριος ἀμφοτέρων ἐστί, καὶ τοῦ ποιῆσαι καὶ τοῦ συγχωρῆσαι. Εἰ δὲ δίκαιόν ἐστι τὸ κολάζεσθαι τοὺς ἁμαρτάνοντας, δίκαιον ἦν καὶ

бе из срамотних патњи и својих прљања. Ипак је Бог сва (бића) учинио као добра. Дакле, он свима даје и биће и добро биће, као што сунце распростире зраке своје доброте на сва дела своја. И док бити није на нама да стекнемо, а бити добар јесте. Потом ако зажелимо и зажудимо да учествујемо у његовој доброти, и бићемо у светлости у векове. А ако постанемо лакомислени и учинимо се слепим и не зажелимо га, нећемо бити његови судеоници. Не зна да због наше лакомислености престане са давањем од дарова своје доброте, од којих прво јесте биће, нити зна да побеђује наше зло и да безделатним чини своју доброту. Јер ако то беше, нико од постојећих не би настао: јер нико од постојећих није достојан доживети његову доброту. Праведно је пред њим објављивати да су сва бића недостојна.

73. Ипак Бог није само добар, већ и праведан и који гледа сва (бића) која још нису постала као постојећа. Јер он зове, рече, „непостојеће као постојеће". А ако је он обавезан да због доброте не створи оне који су кажњени, више ће због превазилажење доброте бити обавезан да их ствара и не кажњава, али опрашта онима који греше: јер је он двојак Господ, и ствара и опрашта. А ако је праведно казнити оне који греше, праведно беше и створити их.

γενέσθαι αὐτούς. Ὁρᾷ γὰρ «τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα» ὁ θεὸς καὶ οὐκ ἐκ τῆς ἀποβάσεως τῶν πραγμάτων κρίνει, ἀλλ' ἐκ τῆς προγνώσεως τῶν ἐσομένων. Ἐπεὶ οὐδὲ ἐκ τῆς ἀποβάσεως τῶν γινομένων γινώσκει, ἀλλὰ προγινώσκει τὰ ἐσόμενα καὶ κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ προορίζει. Πῶς δὲ καὶ προγινώσκει τὸ μὴ ἐσόμενον; Εἰ γὰρ προέγνω τὸν ἁμαρτάνοντα καὶ μὴ ἐποίησεν αὐτόν, οὐ πρόγνωσις ἦν, ἀλλὰ πλάνη· ὥσπερ γὰρ ἡ γνῶσις τῶν ὄντων ἐστίν, οὕτω καὶ ἡ πρόγνωσις τῶν πάντως ἐσομένων ἐστί.

74. Μὴ οὖν κρίνωμεν τὸν θεόν· οὐ γὰρ οἴδαμεν τὴν βουλὴν αὐτοῦ. «Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; Ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;» Οὐ γὰρ πᾶσαν τὴν βουλὴν αὐτοῦ ἀπεκάλυψεν ἡμῖν, ἀλλ' ὅπερ συνέφερεν ἡμῖν γνῶναι· ὅπερ δὲ οὐ συνέφερεν ἡμῖν γνῶναι, ἀπέκρυψε. Μὴ οὖν εὐθύνωμεν τὸν θεόν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ κριτὴς καὶ αὐτός ἐστινή πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, εἰμὴ ὃ αὐτὸς βούλεται, ὥσπερ οὐκἔστι φῶς εἰμὴ τὸ ἐκ τοῦ ἡλίου πηγαζόμενον.

75. Αὐτὸς μὲν οὖν ὁ θεὸς φύσει ἀγαθὸς καὶ συμπαθὴς ὢν οὐ θέλει τὴν ἁμαρτίαν, οὐ θέλει τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων οὐδὲ πάθει ὀργῆς κατέχεται ἢ κολάζει, ἀλλὰ πᾶσι βρύει τὰ ἀγαθά. Ὁ ποθῶν λαμβάνει καὶ ὁ ἀγαθὸς ἀγαθῶν τυγχάνει· καὶ ἐν μὲν τῷ βίῳ τούτῳ οἰκονομία τίς ἐστι καὶ κυβέρνησις καὶ πρόνοια ἄρρητος πρὸς ἐπιστροφὴν καὶ μετάνοιαν καλοῦσα

Јер Бог гледа „непостојеће као постојеће“ и не суди на основу излазећих дела, већ из предзнања о онима који ће тек постати. Пошто, нити из излазака постајућих он познаје, већ унапред познаје оне који ће постати и по свом предзнању предодређује. А како и да унапред зна оне који неће постати? Јер ако унапред позна оне који ће грешити и не створи их, не беше предзнање, већ заблуда: јер као што је знање постојећих, тако и предзнање је о онима који ће потпуно бити.

74. Дакле, не судимо Богу: јер знамо његову вољу: „Јер ко спозна ум Господњи? Ко постаде његов саветник?“ Јер није сва његова воља нама откривена, већ колико нам користи да сазнамо: а оно што нам није корисно да знамо је сакривено. Дакле, не исправљамо Бога: јер је он судија и он је извор добара, и није добро, ако није оно које он хоће, као што није светлост ако не излази од сунца.

75. Дакле, исти Бог је у природи добар и будући да гаји симпатије не жели грех, не жели смрт грешника, нити да се жива бића мењају ка уништењу, нити задржава муку беса или кажњава, већ свима излива добра. Онај који жуди узима и добри се дотиче добара: и ко је у том животу економија и управљање и неизрецива промисао, (која)

τοὺς ἁμαρτάνοντας, μετὰ δὲ θάνατον οὐκέτι τροπή, οὐκέτι μετάνοια, οὐχὶ τοῦ θεοῦ μὴ δεχομένου μετάνοιαν–αὐτὸς γὰρ ἑαυτὸν ἀρνήσασθαι οὐ δύναται οὐδὲ ἀποβάλλεται τὴν συμπάθειαν–, ἀλλ' ἡ ψυχὴ οὐκέτι τρέπεται. Διὸ κἂν τις ποιήσῃ πάσας τὰς δικαιοσύνας καὶ ἐπιστρέψας ἁμαρτήσῃ καὶ ἐξέλθῃ ποθῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ βίου, ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀποθανεῖται. Ὁμοίως καὶ ὁ ἁμαρτωλός, ἐὰν μετανοήσῃ καὶ ἐν τῇ μετανοίᾳ αὐτοῦ ἀποθάνῃ, οὐ μὴ μνησθῶσιν αἱ ἁμαρτίαι αὐτοῦ. Ὡς γὰρ οἱ δαίμονες μετὰ τὴν ἔκπτωσιν οὐ μετανοοῦσιν οὐδὲ οἱ ἄγγελοι νῦν οὐχ ἁμαρτάνουσι, ἀλλ' ἀμφότεροι ἔσχον τὸ ἄτρεπτον, οὕτω καὶ οἱ ἄνθρωποι μετὰ θάνατον τὸ ἄτρεπτον ἔχουσι, καὶ οἱ μὲν δίκαιοι ποθοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες αὐτὸν ἀεὶ ἐν αὐτῷ εὐφραίνονται, οἱ δὲ ἁμαρτωλοὶ ποθοῦντες τὴν ἁμαρτίαν καὶ μὴ ἔχοντες τὰς ὕλας τῆς ἁμαρτίας, ὡς ὑπὸ πυρὸς καὶ σκώληκος κατεσθιόμενοι, κολάζονται μηδεμίαν παρηγορίαν ἔχοντες. Τί γάρ ἐστι κόλασις εἰ μὴ τοῦ ποθουμένου στέρησις; Κατὰ τὴν ἀναλογίαν οὖν τοῦ πόθου οἵ τε τὸν θεὸν ποθοῦντες εὐφραίνονται καὶ οἱ τὴν ἁμαρτίαν ποθοῦντες κολάζονται· καὶ γὰρ οἱ ἐπιτυγχάνοντες τοῦ ποθουμένου κατὰ τὸ μέτρον τοῦ πόθου εὐφραίνονται καὶ οἱ ἀποτυγχάνοντες κατὰ τὸ μέτρον τοῦ πόθου ὀδυνῶνται.

76. Ὑμεῖς δὲ εἴπατε ἡμῖν· Τί ἐστι παντοκράτωρ; Πάντως ὁ πάντων κρατῶν· φησὶ γὰρ ὁ ἀπόστολος· «Ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός.» Καὶ πῶς παντοκράτωρ ὁ θεὸς μὴ κρατῶν τῆς ὕλης καὶ τῆς κακίας; Ἢ πῶς

на повратак и покајање зове грешнике, а после смрти нема више промене, нема више покајања, не (као) да Бог више не прима покајање – јер се он себе не може одрећи, нити може да одбаци симпатију – али душа више не може да се мења. И ако неко чини сваку праведност и враћа се ка чињењу греха и излажењу греха из живота, у свом греху ће да умре. Ипак и грешник, ако се каје, и у покајању свом умре, неће се сећати његових грехова. Јер, као што се и демони после изгона не кају, као што ни анђели сада не греше, већ и једни и други имају непроменљивост, тако и људи после смрти имају непроменљивост, и док праведни жуде за Богом и имајући га увек у себи, радују се, а грешници жуде за грехом и немајући материју греха, као од ватре и греха бивају једени, и они су кажњени немајући ни једну утеху. Јер шта је казна ако не лишавање жељеног? Дакле, по аналогији чежње, они који за Богом жуде се радују, а они који за грехом жуде се кажњавају: јер они који се дотичу жељеног по мери жеље се радују, а они који се дотичу по мери жеље тугују.

76. А ви нам реците: Шта је пандократор? Онај који сасвим влада над свима: јер рече апостол:„а Бог је све припремио. „И како Бог сведржитељ не влада материјом и злом? Како онај

δημιουργὸς μὴ αὐτὸς δημιουργήσας τὴν ὕλην; Ἢ πῶς θεὸς ἀτελὴς ὢν καὶ ἐλλιπῆ ἔχων τὴν δύναμιν;Διὰ τί γὰρ οὐκ ἀνεῖλε καὶ ὑπέταξε τὴν ὕλην, ἀλλ' εἴασεν αὐτὴν στασιάζουσαν καὶ μέχρι ῥοπῆς καιροῦ; Εἰ μὲν μὴ βουληθείς, οὐκ ἀγαθός· οὐκ ἀγαθοῦ γὰρ οὐδὲ δικαίου τὸ ἐφησυχάζειν τοῖς ἁμαρτάνουσιν. Εἰ δὲ μὴ δυνηθείς, θεὸς ἀδύνατος μὴ εἴη θεός· οὐ γὰρ δύνασθε εἰπεῖν, καθὼς ἡμεῖς ἔφημεν περὶ τοῦ γενέσθαι καὶ εἶναι τὸν διάβολον, ὅτι αὐτὸ τὸ εἶναι αὐτὸν ἀγαθόν ἐστιν. Ἡμεῖς γὰρ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ διδόντες αὐτῷ τὸ εἶναι ἀγαθὸν τὸ εἶναι αὐτὸν δικαίως εἴποιμεν· τὸ γὰρ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ διδόμενον ἀγαθόν ἐστιν. Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ διδόντες τῇ ὕλῃ ὕπαρξιν, ἀλλὰ καὶ κακὴν ταύτην λέγοντες καὶ φύσει κακὴν καὶ παντελῶς ἀμέτοχον ἀγαθοῦοὐ κἀγαθὸν δυνήσεσθε εἰπεῖν τὸ εἶναι αὐτήν. Οὐκ οὖν ἢ οὐκ ἀγαθὸς ἢ οὐ δυνατὸς ὁ θεὸς καθ' ὑμᾶς μὴ ἐξ ἀρχῆς αὐτὴν ἀνελών. Καὶ πάλιν· Εἰ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς οὐσίας τοῦ κακοῦ τὰ πάντα, οὐδὲ ὁ ἀγαθὸς καὶ δημιουργὸς οὐδὲ ὁ πονηρός, ἀλλὰ πατέρες τῶν ὄντων. Καὶ πάλιν· Εἰ ἡ κακία ἐναντία τῷ ἀγαθῷ ὡς ὂν ὄντι καὶ ἀρχὴ ἀρχῇ καὶ οὐσία οὐσίᾳ καί, καθ' ὑμᾶς εἰπεῖν, θεὸς θεῷ, ἐν ἡμῖν δέ ἐστι ποιῆσαι τὸ ἀγαθὸν καὶ κακόν, ἐν ἡμῖν ἐστι δοῦναι τὰ νικητήρια τῷ ἀγαθῷ ἢ τῷ πονηρῷ, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν αἴτιοι τῆς ἐπικρατείας ἑκατέρου.

77. Ἡμεῖς γὰρ ἕνα θεόν φαμεν ἀγαθόν, δίκαιον, πάντων

који ствара све не ствара и материју? Како је Бог бескрајан, а има дефектну силу? Зашто, пак, није уништио и подредио материју, већ узвикну на њу да стоји до кризног времена? Ако није хтео није добар: јер није добро, ни праведно ћутати над оним који греше. А ако није могао, Бог који не може није Бог: јер не можете говорити, као што ми говоримсо у вези са постанком и бићем ђаволовим, да је његово биће добро. Јер ми, дајући му из доброга добро биће, да буде његово, праведно говоримсо: да је оно што се даје из доброга добро. А ви не дајете материји постојање из доброга, већ њу и злом називате и (то) у природи злом, и сасвим незаједничарећом у добрима, јер не говорите да њено биће може бити добро. Стога, или није добар или Бог није могао, по вама, да их уништи из почетка. И опет: ако је све из сушине доброга и сушине злога, нити је добар и творац, нити је лукави, већ су оци постојећих бића. И опет: ако је зло супротстављено добру као биће бићу и начело начелу и сушина сушини и, као што ви говорите, Бог Богу, у нама је да чинимо добро и зло, у нама је давање пољупца добру или лукавом, и ми смо узроци господарења сваког од њих.

77. А ми кажемо да је један Бог добар, праведан, да је све

δημιουργόν, πάντων κρατοῦντα,

παντοδύναμον, ὅσα θέλει δυνάμενον, καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐκτίσθαι τὰ πάντα, τά τε ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι– »πάντα γάρ, ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίησεν ὁ κύριος»–, καὶ τοῦτο ἀγαθόν φαμεν, ὃ θέλει· οὐ γὰρ τὰ ποιήματα κρίνει τὸν ποιήσαντα. Ἀλλ' οὐδὲ ἴσμεν τὸν λόγον τῆς προνοίας αὐτοῦ· «τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;» Εἰ ἔγνωστο ἡ βουλὴ αὐτοῦ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ, οὐκ ἦν θεὸς οὐδὲ θαυμαστός. Ὥσπερ γὰρ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἀκατάληπτος, οὕτω καὶ ἡθέλησις καὶ ἡ πρόνοια αὐτοῦ. Εἰ γὰρ τὰ τῶν ἀνθρώπων οὐδεὶς ἐπίσταται εἰ μὴ τὸ πνεῦμα ἑκάστου τὸ ἐν αὐτῷ, ἀλλ' οὐδὲ πάντα τὰ ἑαυτοῦ ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων ἐπίσταται–οὐ γὰρ τὸ μέλλον γινώσκει οὐδέ, τί βούλεται ἢ τί θελήσει καὶ βουληθῇ αὔριον, ἐπίσταται–, πῶς οὖν τὸ τοῦ θεοῦ θέλημα καὶ τὴν αὐτοῦ βουλὴν γνώσεται, ὃς πολλάκις καί, ὧν ἐβουλεύσατο, εἰς λήθην ἔρχεται;

створио, да свима влада, да је свемоћан, да може шта год пожели, и да је од њега све створено, видљиво и невидљиво, не из његове суштине, већ из небића у биће – „јер све што је зажелео, Господ је створио" – и кажемо да је добро, оно које он жели: јер створења не суде творцу. Али, нити смо знали реч промисла његовог: „Јер ко позна ум Господњи или ко му поста саветник?" Ако спозна мисао његову и његову вољу, не беше Бог нити чудесан. Јер баш као што је његова суштина несхватљива, тако (је) и његова воља и промисао његова. Јер ако нико од људи не остане осим духа сваког (од њих) у њему, али ни све у свему од сваког од људи не остаје – јер не познаје будуће, нити шта хоће, или шта ће хтети и шта ће сутра бити прохтето, опстаје – дакле, како се воља Божија и његова мисао бити позната (од онога), који често и, ако се њима прохте, у заборав улази?

78. Προνοεῖται ὁ θεὸς κατὰ τὴν αὐτοῦ πρόγνωσιν τῶν ἁπάντων. Καὶ δοκεῖ μὲν ἡμῖν τοῖς μὴ εἰδόσι μηδὲ τὰ μέλλοντα μηδὲ τὰ προγεγονότα μηδὲ πάντα τὰ ἐνεστῶτα ἀνώμαλος ἡ κυβέρνησις αὐτοῦ, ὁμαλὴ δέ ἐστι καὶ ἀγαθὴ καὶ δικαία τῷ ὄντι. Προγινώσκων γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν ὡς ὄντα τὰ ἐσόμενα δικαίως, ὡς αὐτὸς θέλει καὶ βούλεται, κρίνει· οὐ γάρ, ὡς ὁρᾷ ἄνθρωπος, ὄψεται ὁ θεός. «Ἄνθρωπος γὰρ εἰς πρόσωπον

78. Бог унапред размишља, по свом предзнању, о свему. И мисли о нама који нисмо знали нити будућа, нити она која су већ постала, нити сваку постављену ненормалну управу нашу, а једнако је и добро и праведно у постојећем. Јер унапред знајући оно што од нас зависи као оне који ће постати праведни, као што он жели и хоће, суди: зато што неће гледати Бог, као што гледа

ὁρᾷ, θεὸς δὲ εἰς καρδίαν.» Ἡμεῖς καὶ τὸ ὑπὸ πάντων κρινόμενον δίκαιον πολλάκις ἄδικον ὁρῶμεν διὰ πρόληψιν κακίας καὶ διὰ τὸ μὴ τὸ αὐτὸ πᾶσιν ἀρεστὸν εἶναι· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ πᾶσιν ἀρεστόν, ἀλλ' ἕτερον ἑτέρῳ. Κρίνει δὲ ὁ θεὸς οὐκ ἐκ μεταμελείας ἢ ἐπιγνώσεως, ἀλλ' ἐκ προγνώσεως. Προεγνωκὼς γὰρ ὁ θεὸς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν προώρισεν ἑκάστῳ δικαίως καὶ προνοητικῶς καὶ συμφερόντως κατάλληλα τοῖς ἐφ' ἡμῖν τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Ἄλλο γάρ ἐστι γνῶσις καὶ ἄλλο πρόγνωσις καὶ ἄλλο ἐπίγνωσις καὶ ἄλλο ὁρισμὸς καὶ ἄλλο προορισμός. Γνῶσις μὲν γάρ ἐστι τὸ εἰδέναι τὰ ὄντα ἢ τὰ γινόμενα, πρόγνωσις δὲ τὸ εἰδέναι τὰ ἐσόμενα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ἐπίγνωσις δέ ἐστιν ἡ μετὰ ψευδῆ γνῶσιν ἐπιγινομένη ἀληθὴς γνῶσις· καὶ ὁρισμὸς μέν ἐστι κρίσις καὶ ἀπόφασις ἐπὶ τοῖς γεγενημένοις, προορισμὸς δὲ κρίσις καὶ ἀπόφασις ἐπὶ τοῖς ἐσομένοις.

79. Προειδὼς οὖν ὁ θεὸς τὰ ἐσόμενα ὑφ' ἡμῶν ἑκουσίως ἤγουν τὰ ἐφ' ἡμῖν, ἀρετήν φημι καὶ κακίαν, προορίζει τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Καὶ ἡ μὲν προγνωστικὴ δύναμις τοῦ θεοῦ οὐκ ἐξ ἡμῶν ἔχει τὴν αἰτίαν, τὸ δὲ προγνῶναι, ἃ μέλλομεν ποιεῖν, ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ μὴ ἐμέλλομεν ποιεῖν, οὐδὲ αὐτὸς προεγίνωσκε τὸ μὴ ἐσόμενον. Καὶ ἡ μὲν πρόγνωσις τοῦ θεοῦ ἀληθής ἐστι καὶ ἀπαράβατος, ἀλλ' οὐκ αὐτή ἐστινή αἰτία τοῦ γενέσθαι πάντως τὸ ἐσόμενον, ἀλλ', ὅτι μέλλομεν ποιεῖν τόδε ἢ τόδε, προγινώσκει. Προγινώσκει δὲ

човек: „Јер човек гледа у лице, а Бог у срце". И ми (који) смо од свих праведно суђени, често неправедно гледамо због перцепције зла, и због тога што није свима најбоље биће: јер није исто свима најбоље, већ друго другоме. А Бог суди не из кајања или упознавања, већ из предзнања. Унапред знајући Бог све, пре њиховог постања, предодреди сваком праведно и промишљенски и на одговарајуће корисно, и ономе што зависи од нас, и онима која не зависе од нас. Друго је знање, а друго је предзнање, и друго је упознавање, и друго је одређење и друго је предодређење. Јер је знање знати постојећа или постајућа, а предзнање је знати оне који ће тек настати, пре њиховог настанка, а упознавање је знање које после лажног знања постаје истинито знање: и одређење је суд и одрицање над будућима.

79. Дакле, предзнајући Бог оне који ће настати вољно независно од нас, то јест оно што је у нашој моћи, говорим о врлини и злу, и не предодређује те који од нас зависе. И док предзнајућа Божија сила нема узрок из нас, а предзнање, (оних) које намеравамо чинити, јесте из нас: јер, ако не намеравамо чинити, он није унапред познао оно што неће постати. И док је Божије предзнање истинито и непроменљиво, али оно није узрок настанка свега што ће бити, него,

πολλά, ἃ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ἀρεστά, καὶ οὐκ αὐτὸς αἴτιος τούτων. Ὡς οὐδὲ ἰατρὸς αἴτιος τῆς νόσου, εἰ προγνῶ, ὅτι μέλλει τις νοσεῖν, ἀλλὰ τὸ μὲν νοσῆσαι ἄλλης αἰτίας τῆς ποιούσης τὴν νόσον, ἡ δὲ πρόγνωσις τοῦ ἰατροῦ τῆς ἐν αὐτῷ τέχνης· οὕτω καὶ τὸ ἐσόμενον ὑφ' ἡμῶν οὐκ ἐκ τοῦ θεοῦ τὴν αἰτίαν ἔχει, ἀλλὰ τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν θέλημα· οὐ κακὸν δὲ τὸ αὐτεξούσιον, εἰ, ὡς ἐδόθη ἡμῖν καὶ ἐφ' ᾧ ἐδόθη, χρησόμεθα αὐτῷ. Τὸ δὲ προγνῶναι τὸν θεὸν τῆς προγνωστικῆς αὐτοῦ δυνάμεως. Ἀλλ' οὐδὲ αἱ τιμωρίαι ἡμῶν τὸν θεὸν ἔχουσιν αἴτιον. Οὐ γὰρ ὁ κριτής ἐστι τῆς τιμωρίας τοῦ πονηροῦ αἴτιος, εἰ καὶ αὐτὸς θέλων κρίνει, ἀλλ' αἴτιος μέν ἐστιν ὁ πταίσας τῆς ἑαυτοῦ τιμωρίας, ὁ δὲ κριτὴς τῆς δικαιοσύνης αἴτιος· ἀγαθὸν δὲ ἡ δικαιοσύνη. Εἰ γὰρ θέλων κρίνει, ἀλλ' οὐ κατὰ προηγούμενον θέλημα, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἑπόμενον. Προηγούμενον οὖν ἐστι θέλημα, ὅπερ τις ἀφ' ἑαυτοῦ θέλει, ἑπόμενον δέ, ὅπερ ἐκ τῆς τῶν γινομένων αἰτίας· προηγουμένως γὰρ ἐξ ἑαυτοῦ «θέλει ὁ θεὸς πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν». Ἁμαρτανόντων δὲ ἡμῶν θέλει παιδεύεσθαι ἡμᾶς πρὸς τὸ συμφέρον. Καὶ τὸ μὲν προηγούμενον θέλημα τοῦ θεοῦ τῆς ἀγαθότητός ἐστι, τὸ δὲ ἑπόμενον τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ.

80. Ὅτι δὲ προώρισεν ὁ θεὸς τὰ πάντα κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ, οὕτως γνωσόμεθα. Ἄτρεπτον τὸ θεῖον καὶ οὐκ ἐξ ἐπιγνώσεως

јер намеравамо чинити ово или оно, (то он) унапред зна. Унапред зна мноштво, које му није пријатно, и он није узрок од тога. Као што ни један лекар није узрок болести, ако унапред зна да се спрема нечије боловање, већ је боловање другог узрок квалификовања болести, а прогноза лекара је вештина која је у њему: тако и оно што ће бити нама нема узрок из Бога, већ из наше слободне воље: а слобода није зло, ако је користимо као што нам је дата и за шта нам је дата. А Божије предзнање је од његове силе предзнања. Али ни наше казне немају Бога као свој узрок. Јер судија (који) казни лукавога није кривац, и ако са жељом суди, него је узрок онај који се спотиче у казну, а судија је узрок праведности: а праведност је добро. Јер ако са жељом суди, али не по предводећој, већ по следујућој вољи. Дакле, предводећа воља је кад неко сам од себе жели, а пратећа је кад неко (суди) из узрока који настају: предводеће, јер из себе „жели Бог да се сви људи спасу и дођу у познање истине". А нас, који грешимо, жели да васпита на корист. И док је предводећа воља Божија из његове доброте, а последујућа је од његове праведности.

80. Јер је Бог све предодредио по свом предзнању, тако разумемо. Божанство је непроменљиво и не суди на основу

κρῖνον, ἀλλ' ἐκ προγνώσεως. Εἰ οὖν καθ' ἡμέραν κρίνει καὶ ὁρίζει, καθ' ἡμέραν γινώσκει τὸ γινόμενον καί, ὥς τινές φασι, καὶ μεταμελεῖται καὶ προστίθησιν ἔτη ζωῆς, μὴ εἰδότες, τί φασιν. Εἰ γὰρ μεταμελεῖται καὶ προστίθησι, τρεπτὸν ἔχει καὶ τὸ θέλημα καὶ τὴν γνῶσιν, καὶ τοῦτο ἀνάξιον τοῦ θεοῦ. Εἰ δὲ λέγεται προστεθεικέναι τῷ Ἐζεκίᾳ κατὰ τὴν γραφήν, ἀλλ' οὐκ ἀγνοῶν οὐδὲ μὴ προορίσας προσέθηκεν, ἀλλ' αὐτὸς μὲν καὶ προέγνω καὶ προώρισε τὰ κατὰ τὸν Ἐζεκίαν· προνοητικῶς δὲ ἐσχηματίσατο οἰκονομῶν τὴν σωτηρίαν ἡμῶν, ἵνα δείξῃ, πόσον δύναται ἡ μετάνοια. Μεταμελεῖσθαι δὲ λέγεται ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς. Ἡ γὰρ γραφὴ ἀνθρωπικώτερον περὶ θεοῦ διαλέγεται πρὸς τὴν νηπιότητα τῶν ἀκουόντων. Ὥσπερ γὰρ λέγεται· «Ἵνα τί ὑπνοῖς, κύριε;» –οὐχ ὑπνοῖ δὲ ὁ θεός, ἀλλὰ τὴν ἀνοχὴν καὶ τὴν μακροθυμίαν αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπέρθεσιν τῆς βοηθείας αὐτοῦ ὕπνον ἐκάλεσε· παρ' ἡμῖν γὰρ οἱ ὑπνοῦντες οὐ βοηθοῦσιν–, οὕτω καὶ μεταμέλειαν· ἡμεῖς γάρ, ὅταν δῶμέν τινι πλοῦτον καὶ κακῶς ἐκεῖνος χρήσηται αὐτῷ, μεταμελούμεθα. Οὕτως τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον ποιήσαντος καὶ τὸν Σαοὺλ χρίσαντος εἰς βασιλέα καὶ ἁμαρτησάντων αὐτῶν μεταμελεῖσθαι λέγεται, οὐ τοῦ θεοῦ μεταμεληθέντος–προῄδει γὰρ τὸ ἐσόμενον–, ἀλλὰ τούτων ἄξια μεταμελείας πραξάντων. Ἀγωνισώμεθα οὖν ποιῆσαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθοὶ γενέσθαι,

сазнавања, већ из предзнања. Дакле, ако свакодневно суди и одређује, свакодневно упознаје оно које настаје и, стога неки говоре, да се каје и да предаје године живота, не знајући шта говоре. Јер, ако се каје и поставља, има променљиву и вољу и знање, и то је недостојно Бога. А ако се, по Писму, говори о предавању (службе) Језекиљу, али му то (Бог) није предао незнајући и не предодревиши, већ је он и унапред знао и предодредио оно у вези са Језекиљем: да промишљески буде у обличју представљен онај који уређује наше спасење, да покаже, да је покајање врло могуће. О кајању се говори на основу онога што је наше. Јер писмо говори о Богу на начин веома приличан говору о човеку због детињастости оних који слушају. Као што се каже: „Зашто спаваш, Господе?“ – а Бог не спава, већ се уздржавање и његово стрпљење и преузвишеност његове помоћи називају сном: зато што, по нама, они који спавају не помажу – тако и кајање: јер, кад год ми некоме дамо богатство, а онај се лоше служи њиме, кајемо се. Тако се и Бог, који је створио човека и Саула помазао за цара и покајао због њих, назива оним који се каје, не од Бога који се каје – јер он унапред зна оно што ће настати – већ због тих делајућих којима приличи кајање. Дакле, боримо се чинећи добро да би били до-

ἵνα ᾖ μεν τῶν προεγνωσμένων ἀγαθῶν καὶ προωρισμένων εἰς ζωὴν αἰώνιον.

81. Ἰστέον δέ, ὡς ἀγαθὸν μέν ἐστι τάξις ἀρίστη ἑκάστῳ τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον διασῴζουσα – ταυτὸν δέ ἐστι καὶ ἀρετή–, κακία δὲ ἡ τῆς τάξεως λύσις ἤγουν ἀταξία. Διισσῶς δὲ τὸ ἀγαθὸν λέγεται· ἢ τὸ ὄντως ἀγαθὸν ὡς ἡ ῥηθεῖσα τάξις ἢ καὶ τὸ δοκοῦν ἀγαθόν, ἡ κατ' αἴσθησιν ἡδονὴ παρὰ τὴν προειρημένην τάξιν, ὅπερ οὐκ ἀγαθόν ἐστιν, ἀλλὰ μᾶλλον κακόν. Καὶ ἡ κακία δὲ διισσῶς λέγεται·ἢτὸ ὄντως κακόν, τουτέστι τὸ παρὰ τὴν φυσικὴν τάξιν γινόμενον καὶ παρὰ τὸν νόμον τοῦ κτίσαντος κατ' οἰκείαν γνώμην– φυσικὴ γὰρ τάξις ἡ ὑπακοὴ τοῦ κτίσαντος, ἀταξία δὲ ἡ παρακοή–ἢ τὸ δοκοῦν κακόν, τὸ κατ' αἴσθησιν λυπηρὸν καὶ ἡμῖν ἐπίπονον ὡς ἡ παιδεία, ἥτις μᾶλλον ἀγαθόν ἐστι καὶ συμφέρον πρὸς τὴν κατὰ φύσιν ἐπανάγουσα τάξιν. Καὶ λέγονται τὰ μὲν ἑκούσια κακά, τὰ ὄντως κακά, τὰ εἴδη τῆς ἁμαρτίας, τὰ δὲ ἀκούσια, τὰ ἐπίπονα.

82. Οὔτε τούτων οὖν οὔτε ἐκείνων αἴτιος ὁ θεός, ὡς ἐδείξαμεν. Εἰ γὰρ καὶ τὰ ἀκούσια λεγόμενα κακὰ διὰ τὸ ἡμῖν δοκεῖν κακὰ εἶναι, διὰ τὸ ἀηδὲς καὶ διὰ τὸ παράβουλον ἡμῶν καὶ διὰ τὸ ἁμαρτάνειν ἡμᾶς, τουτέστιν ἀποτυγχάνειν τοῦ δέοντος σκοποῦ,

бри, да и ми будемо од унапред познатих добрих и предодређених за вечни живот.

81. А мора се знати да, као што је добро одржавање најбољег поретка у сваком, по његовој природи, а то је и врлина – а зло је разрешење поретка, то јест, безпоредак. А добро се назива на двострук начин: или стварно добро као што је поредак о ком се говори, или оно које сматрамо за добро, по чулном уживању против унапред уговореног поретка, које није добро, већ је више зло. И зло се назива на двострук начин: или стварно зло, то јест оно које настаје против природног поретка и против закона онога који их је створио, по сопственој вољи – јер је природни поредак послушање онога који нас је створио, а безпоредак је непослушање – или оно за које мислимо да је зло, по чулном узроку туге и оном што је нама болно, као што је васпитање, које је више добро и корисно пред оним што нас враћа на природни поредак. И говори се да су вољна зла стварна зла, обличја греха, а (да су) невољна (зла) болна.

82. Дакле, нити од тих, нити од оних је Бог узрок, како смо показали. Јер ако се и невољна називају као зла, зато што је у нама мисао да су зла, због непријатног укуса и због нашег размишљања о злу и због нашег грешења, то јест промашивања

τῷ πρὸς τὴν ἡδονὴν λίχνῳ δικαίῳ λόγῳ ὁ θεὸς ἐπάγει παιδεύων πρὸς τὸ συμφέρον, ἀλλὰ τῶν ἑκουσίων κακῶν ἤρτηται τὰ ἀκούσια λεγόμενα κακά· ἀκολουθεῖ γὰρ τοῖς ἑκουσίοις κακοῖς τὰ ἀκούσια. Τιμωρίαι γὰρ καὶ παιδεῖαι ὡς τὰ πολλὰ πρὸς διόρθωσιν αἱ συμφοραὶ γίνονται, καὶ ἡ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος κόλασις τελεία τῆς κακίας καὶ ἁμαρτίας ἀναίρεσις ἢ τὸ ἐναντίον εἰπεῖν τοῖς ἐπιποθοῦσι τὰς σωματικὰς παρὰ τὸν φυσικὸν νόμον ἡδονὰς καὶ τὰς διὰ ταύτας ἁμαρτίας ἡ κόλασις καὶ ἀπορία τῆς τούτων χρήσεως ἔσται αἰωνία κόλασις. Κόλασις γὰρ ἡ τοῦ ποθουμένου ἀποτυχία. Ἄχρι γὰρ ἁμαρτίας ἡδονὴ παρὰ τὸν νόμον τῆς φύσεως· αὕτη δὲ διττή, ἢ ψυχικὴ ἢ σωματική· καὶ ψυχικὴ μὲν ἡ τῆς δόξης ἔφεσις, σωματικὴ δὲ βρῶσις, πόσις, ἄνεσις σώματος, ὕπνος, συνουσία γυναικῶν. Ταῦτα πάντα φυσικὰ καὶ καλὰ κατὰ τὴν φυσικὴν τάξιν καὶ τὸν νόμον τοῦ κτίσαντος γινόμενα, κακὰ δὲ παρὰ τὸν νόμον τοῦ κτίσαντος καὶ τὴν φυσικὴν τάξιν καὶ χρῆσιν.

дужног циља, пред уживањем у прождрљивости, праведном речју Бог наводи васпитање пред обоје, али из вољних зала се везују такозвана невољна зла: зато што невољна зла прате вољна зла. Јер су многе казне и васпитања сабране пред исправљањем, и коначна казна будућег века и уништење зла и грехова, или говорити да су супротстављени они који жуде за телесним уживањима, против природног закона, и због таквих грехова казна и апорија коришћења тих ће бити вечна казна. Јер је казна неуспех стицања жељеног. Јер је до сада (доказано да је) уживање греха против природног закона: а он је двострук, или душевни или телесни: и док је душевни тежња за славом, а телесни за храном, пићем, одмарањем тела, сном, спавањем са женама. Све те природне (појаве) и добра су настала по природном поретку и закону који је од творца, а зла нису по закону творца и природном поретку и употреби.

83. Φυσικὴ δὲ τάξις τὸ ἐφίεσθαι τῆς παρὰ θεοῦ δόξης, τὸ δὲ τῆς παρ' ἀλλήλων δόξης ἐφίεσθαι παρὰ φύσιν· θεῷ γὰρ μόνῳ τῷ φύσει δοξαστῷ πρέπει ἡ παρὰ πάντων τῶν κτισμάτων αὐτοῦ δόξα, ἡμῖν δὲ τὸ ταπεινοῦσθαι θεῷ ὡς δημιουργῷ καὶ ἀλλήλοις διὰ τὸν νόμον τοῦ κτίσαντος. Τοῦτο γὰρ τῆς πρὸς θεὸν ἀγάπης καὶ τῆς πρὸς τὸν πλησίον τεκμήριον,

83. А природни поредак је предат од Божије славе, а оно што је предато зарад међусобне славе је против природе: јер само Богу, у природи узвишеном, приличи његова слава, независно од свих створења, а нама да се смиравамо пред Богом творцем и једни пред другима, због закона онога који нас је створио. Јер то је љубав пред Богом,

ὁς νόμος θεοῦ ἐστιν· «Ἀγαπήσεις γὰρ κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν», καὶ «πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται». Ὥστε τὸ ἀγαπᾶν τὴν παρ' ἀλλήλων δόξαν ἀπιστίαν συνίστησιν. «Οὐ δύνασθε» γάρ, φησί, «πιστεύειν εἰς ἐμὲ δόξαν παρ' ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ τὴν δόξαντοῦμόν ου θεοῦ οὐζ ητοῦντες.»

и пред ближњим знак, који је Божији закон: „Јер ћеш љубити Господа Бога свога из свег срца свога и ближњег свога као самог себе", и „свако ко себе узвишава ће бити понижен, а онај који себе смирава ће бити узвишен". Тако да онај који воли међусобну славу сабира безверје. Јер рече: „Не можете веровати у мене (и) узимати славу једни од других, не тражећи славу јединога Бога."

84. Πάλιν· Ἡ σωματικὴ ἡδονή, βρῶσις καὶ πόσις καὶ τὰ λοιπὰ κατὰ τὴν φυσικὴν χρῆσιν καὶ τὸν νόμον τοῦ κτίσαντος λαμβανόμενα καλά, παρὰ δὲ τὸν νόμον τοῦ θεοῦ καθ' ἡμετέραν γνώμην καὶ παράχρησιν γινόμενα κακά· οἷον βρῶσις καὶ πόσις, ὅσον πρὸς τὸ ζῆν καὶ σύστασιν τοῦ σώματος, καλά, ὁμοίως καὶ ὁ ὕπνος καὶ ἡ τῆς γυναικὸς χρῆσις, τὸ εἰδέναι τὸ ἴδιον σκεῦος, καλόν, τὸ δὲ πρὸς ἡδονὰς ἀλόγους κεχρῆσθαι βρώσει καὶ πόσει καὶ γυναιξὶν ἀδιαφόρως ἀλόγων δίκην πονηρόν.

84. Опет: телесно уживање, храна и пиће и остала, ако су узимана по природној употреби и закону оног који нас је створио – добра (су), а она која злоупотребом настају независно од Божијег закона, по нашем мишљењу, и злоупотреби (су) зла: таква храна и пиће, колико је (потребно) за живот и одржавање тела, добра (су) слично и сан и употреба жене, познавање свог суда, добро (је), а користити храну и пиће и жене за бесмислена уживања – без разлике бесмислена, је лукава употреба.

85. Διὰ οὖν τὴν κενὴν δόξαν καὶ διὰ τὴν ἄμετρον βρῶσιν καὶ πόσιν καὶ τὰς πορνείας ἡ φιλαργυρία, τὸ τούτων ἔρεισμα, φθόνοι τε καὶ ἔριδες καὶ πονηρίαι καὶ ψεῦδος καὶ συκοφαντίαι καὶ ἁρπαγαὶ καὶ φόνοι καὶ τὸ πρὸς τὸν πλησίον μῖσος. «Διὰ γὰρ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ἐψύγη ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.» Πολλοὺς δὲ ἔφη τοὺς κεχρημένους

85. Дакле, због празне славе и због неизмерне хране и пића и блуда среброљубља, основа од тих, зависти и свађе и лукавства и лаж и малтретирања и грабљење и убиства и мржња према ближњем. „Зато што су се испунило безакоње, охладила је љубав многих." А говорио је о многима који уживају у бе-

τῇ ἀνομίᾳ. Ἐκ τῶν φυσικῶν οὖν ἔρχονται τὰ παρὰ φύσιν τοῦ διαβόλου προσβάλλοντος.

86. Πρὸς πάντα ταῦτα δύο δὲ ἡμῖν τρόποι μέγιστοι πρὸς βοήθειαν, τὸ βιάζεσθαι ἑαυτούς–ἔνδειγμα γὰρ ἀγάπης πρὸς τὸν θεὸν ἡ βία– καὶ ἡ προσευχή·ἔνδειγμαγὰρταπεινώσεως ἡ προσευχή. Ἐπιγινώσκοντες γὰρ τὴν οἰκείαν ἀσθένειαν τὴν τοῦ θεοῦ ἐπικαλούμεθα δύναμιν. Δεῖ δὲ εἰδέναι, ὅτι καὶ τὸ μὴ κρίνειν λυτροῦται ἀπὸ ἁμαρτίας· τὸ γὰρ μὴ κρίνειν ταπεινώσεως σημεῖον. Οὐδὲν οὕτως προσκαλεῖται τὴν τοῦ θεοῦ βοήθειαν ὡς ἡ ταπείνωσις. «Ἴδε» γάρ, φησί, «τὴν ταπείνωσίν μου καὶ τὸν κόπον τῆς βίας μου καὶ ἄφες πάσας τὰς ἁμαρτίας μου,» καὶ «ἴδε τὴν ταπείνωσίν μου καὶ ἐξελοῦ με,» δηλονότι ἐκ τοῦ πολεμοῦντός με ἐχθροῦ καὶ τῆς ἁμαρτίας καὶ ἀφροσύνης μου. Συμβάλλεται δὲ πρὸς ἀρετὴν καὶ ἡ μετὰ ἐναρέτων διαγωγή–μιμητικὸν γὰρ ζῷον ὁ ἄνθρωπος–καὶ τὸ ἀπέχεσθαι τῆς κατ' αἴσθησιν ὁμιλίας τῶν ἐρεθιζόντων· ὅσον γὰρ ἀπὸ ὀφθαλμῶν, τοσοῦτον καὶ ἀπὸ καρδίας. Δι' αὐτῶν γὰρ ἡ μνήμη τῶν αἰσθητῶν τῇ ψυχῇ γίνεται. Πρόκειται δὲ ἡμῖν, χωρίσαι τὸν νοῦν τῆς μνήμης τῶν αἰσθητῶν, ἵνα κούφῳ πτερῷ πρὸς τὸν νοητὸν ἀναπτῇ ἥλιον καὶ τῷ ἀπροσίτῳ καὶ ἀμηχάνῳ αὐτοῦ κάλλει καταυγασθῇ. Παχύνεται γὰρ νοῦς ὑπὸ τῆς μνήμης τῶν αἰσθητῶν καὶ πρὸς αὐτὰ καθέλκεται καὶ ἀφίσταται τῆς κατανοήσεως καὶ ἀπολαύσεως τοῦ νοητοῦ κάλλους· «οὐδεὶς γὰρ

закоњу. Дакле, из природних су дошли противприродни ђаволји наговори.

86. Пред свим тим, нама су два начина највећа помоћ, ограничавање нас самих – јер је сила доказ љубави према Богу – и молитва: јер је молитва доказ смирености. Они који упознају сопствену слабост призивају силу од Бога. А треба знати да је неосуђивање ослобађање од греха: јер је неосуђивање знак смирености. Нико тако не призива Божију помоћ као смирени. „Погледај", каже, „смиреност моју и муку моје снаге и опрости све грехе моје", и „погледај моју смиреност и избави ме", свакако од непријатеља који ратују против мене и од греха и лудости моје. А приноси се пред врлину са врлинским понашањем – јер је човек живо биће које имитира – и суздржавање од чулног друштва које провоцира: колико, пак, од очију, толико и од срца. Кроз њих и настаје и сећање о чулном у души. А нама предстоји, да разделимо ум од чулних сећања, да светлу птицу пожуримо према умном сунцу и да у неприступачној и неодољивој његовој лепоти буде обасјана. Јер је ум одебљао од сећања на чулне и пред истим је принуђен и одсутан је од размишљања и уживања умних лепота: „јер нико не може служити двојици госпо-

δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν.» Ἔθει κατορθοῦσιν οἱ ἄνθρωποι πᾶσαν τέχνην καὶ ἐπιμονῇ καὶ βίᾳ.

87. Διὰ βίας οὖν τῆς ἐξ ἀγάπης γινομένης καὶ προσευχῆς τῆς ἐκ ταπεινώσεως καὶ ἀποφυγῆς τῶν αἰσθητῶν καὶ τοῦ φυγεῖν τὴν τῶν ἀμελεστέρων συνοίκησιν καὶ τοῦ μὴ κρίνειν καὶ ταπεινώσεως καὶ τῆς τῶν ἐναρέτων συναναστροφῆς καὶ ὑπακοῆς τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργασώμεθα, μὴ κρύπτοντες τοὺς λογισμοὺς καὶ τὰ ἐν ἡμῖν πάθη. Πᾶν γὰρ κρυπτὸν φαῦλον, τὸ δὲ φανερούμενον φῶς ἐστιν. Οὐ γὰρ γεννᾷ ὄφις ἐν ἡλίῳ, ἀλλ' ἐν φωλεοῖς, οὐδὲ σπόρος αὐξάνει ὑπὲρ γῆς κείμενος, ἀλλ' ὑπὸ γῆν κρυπτόμενος. Οὕτω καὶ οἱ πονηροὶ λογισμοὶ μὴ δημοσιευόμενοι καρποφοροῦσιν εἰς φθοράν καὶ οἱ ἀγαθοὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον. Ἧς γένοιτο πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν χάριτι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἡ δόξα ἅμα τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ καὶ ὁμοουσίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

дара". У обичају је људима који усправно ходају сва вештина и у истрајности и у сили.

87. Дакле, кроз снагу, постајући из љубави и молитве из смирења и бега од чулних (уживања) и бежања од суживота са најнемарнијима, и од неосуђивања и смирености и врлинских дружења и послушности, себи изграђујемо спасење, не скривајући помисли и страсти које су у нама. Јер је све сакривено лоше, а оно што бива показивано је светло. Јер се не рађа змија у сунцу, него у јамама, нити усев расте положен изнад земље, већ лежи скривен испод земље. Тако и лукаве помисли, које нису објављене, доносе плодове у пропадљивост, а добре у вечни живот. Који нека сви стекнемо благодаћу Господа нашега Исуса Христа коме, са Оцем, слава заједно са свесветим и добрим и животворним и једносушним Духом, сада и увек и у векове векова. Амин.

Превод са старогрчког:
Александар Врбљанац

Примљено: 30. 9. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

УДК: 27-243.67-275

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 791–814.

Текстолошки аспекти у егзегези прве главе Песме над песмама

Иван Недић*
Православни богословски факултет
Универзитет у Београду

***Апстракт**: У чланку се разматрају основни појмови и принципи текстолошке анализе, чију практичну примену аутор затим показује на примеру масоретског и Септуагинтиног текста прве главе Песме над песмама, дајући уједно српски превод ове поетске библијског текста.*

Чланак представља скраћену верзију мастер рада „Текстолошки аспекти у егзегези Песме над песмама“, одбрањеног октобра месеца 2011. године на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, под руководством ментора проф. Родољуба Кубата.

***Кључне речи**: Свето Писмо, Стари Завет, Песма над песмама, масоретска Библија, Септуагинта, текстолошка анализа, превод.*

Увод

Једно од основних значења речи „ἑρμηνεία“ (која је у бити синоним речи „ἐξήγησις“, с тим што су им центри значењских поља међусобно унеколико одмакнути) јесте „превод“.[1] Протумачити нешто значи учинити га јасним, разумљивим. Основни, пак, предуслов јасности и разумљивости одређеног текста јесте да његов лингвистички локус буде језик који читалац познаје (осим, наравно, у случају раноцрквеног дара језика, поменутог у 1 Кор. 12, 10).

С обзиром на то, као и с обзиром на сопствена интелектуална интересовања, у овом раду ћемо се потрудити да постављеној теми при-

* nedicivan@yahoo.com.

[1] Драган Милин, *Увод у Свето писмо Старог завета (општи део)*, Београд, 1991, стр. 133.

ћемо са преводилачког становишта. На пољу библистике као такве у томе нема ничег иновативног: савремени коментари на библијске књиге се по правилу заснивају на ауторском преводу библијског текста. Штавише, и када студија није коментарског типа, библиста обично даје свој превод текста који разматра, или макар коментарише постојећи превод који користи, уносећи измене којима никад краја. Међутим, квалитет новости ипак не изостаје: библијских превода на српски језик (па и шире, на језике српскохрватске језичке групе, колико год их било) квантитативно је мало, те самим тим сваки нови превод представља својеврсно освежење. Квалитативно, пак, сиромаштво је својствено апсолутној већини њих. Коментарских превода са критичким апаратом – ни од корова.

Са текстолошко-егзегетске тачке гледишта, Песма над песмама је „безопасно" штиво, из разлога што већина могућих интервенција не може суштински изменити значење текста или одломка. То, међутим, отежава текстолошки посао, чинећи га покаткад бесмисленим, јер – каква год одлука да падне, текст задржава смисао. Управо у својој многозначности и широком спектру могућих тумачења Песма над песмама оставља утисак неразрешиве енигме, која при сваком новом читању има да каже нешто ново, да наметне свом читаоцу (а тим пре тумачу) неку нову дилему.

Основни појмови старозаветне текстологије

Текстологија или текстуална критика једна је од основних, међусобно неодвојивих грана историјско-критичке методе, чији је основни задатак уочавање грешака у изворним библијским текстовима, насталим током процеса преписивања. „Текстуална критика је наука откривања искварености текста и уметност његове рестаурације."[2]

Општепозната је чињеница да су текстови у западној култури преписивањем преношени чак до половине 15. века, све до Гутенберговог изума штампарске пресе. И док је штампање пажљиво и темељно[3] припремљен поступак серијског штанцовања књига, дотле је преписивање процес у ком изрека „Људски је грешити" долази до пуног изражаја. Како је изгледао процес преписивања? Преписивачи (писари) су били

[2] Housman, према *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (gen. ed. Kevin J. Vanhoozer), Grand Rapids: Baker Book House Company, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2005, одредница „Textual Criticism".

[3] Мада је данас, у доба компјутерске технике, овај епитет парадоксално стављен под знак питања. Чини се да што је процес лакши, то је човек опуштенији и немарнији.

за то нарочито образовани људи. Њихово образовање није било нешто нарочито, с обзиром на то да у старом и добром делу средњег века писменост није била уобичајена појава. При владарским дворовима, односно при манастирима или другим верским установама (као што је у позном старом веку била чувена Александријска синагога са својом писарском школом и изузетном библиотеком) постојале су писарско-преписивачке школе, у којима су писари копирали текстове. Обично би један од њих – лектор – читао наглас, а други записивали.[4] Свакако, нису сва преписивања била масовна, а било је и појединачних преписивача – монаха, који су у својим келијама сами умножавали текстове.

Елем, шта су све могући узроци грешака? Лектор је могао лоше видети изворни текст, лоше га прочитати, погрешно изговорити неку реч. Писар је могао лоше чути, лоше записати, могао је помешати две суседне речи, мисли су могле да му одлутају, могао је заменити места словима... Било је и дрскијих преписивача или лектора, који су могли унети намерну измену, уколико би им се учинило да текст не говори оно што се од њега очекује (посматрано из идеолошке позиције, наравно). Распрострањена појава су, такође, глосе (белешке и примедбе, понекад изрази побожности), које су у току преписивања са маргина унете у главни текст.[5] Све у свему, текстологија може очекивати грешку тамо где људски ум никада не би могао да претпостави могућност грешке. Већина грешака су, наравно, типске, али постоје и грешке које се не могу класификовати у посебну групу.

Наравно, коме је потребан стари, офуцани рукопис, када је ту нови, свеж и јасан?[6] Овакав начин размишљања допринео је постепеном губљењу изворних текстова. Па ипак, многи рукописи су сачувани, и на основу њих се, мање или више успешно (с тим што степен успешности никада није могуће знати са сигурношћу, јер, када бисмо имали изворни текст, онда за његовом реконструкцијом не би било потребе), може доћи до нечега што у највећу руку можемо назвати *текстом највероватније приближном оригиналу*.

Рукописно умножавање текста је процес гранања. Сваки сачувани текст има своје претке и потомке. Сликовито говорећи, сваки нови рукопис има два родитеља: рукопис са ког је извршено преписивање и преписивача (или преписиваче). Готово стопроцентну већину „генетског материјала“ нови рукопис преузима од старог рукописа. Препи-

[4] Jaroslav Pelikan, *Whose Bible is it? A Short History of the Scriptures*, Viking, Penguin Group, New York, 2005, стр. 126.

[5] О глосама опширно у Emanuel Tov, *Hebrew and Greek Bible: Collected Essays on the Septuagint*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999, стр. 53–74.

[6] Pelikan, стр. 126.

сивачке грешке, исправке и „исправке“ чине „генетске маркере“, помоћу којих се мноштво сачуваних рукописа и одломака групише. Тим груписањем и квалификацијом текстова, утврђивањем степена њиховог ауторитета баве се библијски текстолози који припремају критичка издања библијских текстова. Састављање критичких издања је наука и уметност за себе, у којој се од различитих читања у мноштву постојећих сачуваних рукописа бирају (опет, свакако, хипотетички, али према одређеним критеријумима, заснованим на поменутом „генетском стаблу“) најаутентичнија читања спорних места. Критичка издања Библије данас су основни материјал библијске егзегезе.

Старозаветна библијска текстологија је привилегована једном необичном чињеницом, која је плод трновитог историјског пута библијског текста: *два* су изворна текста Старога Завета – оба изашла из недара јеврејске верске заједнице.

У периоду 3–2. века пре Хр. многобројна јеврејска дијаспора унутар граница старогрчке културе почела је да губи познавање јеврејског језика, на ком је јеврејска Библија написана.[7] Истини за вољу, познавање јеврејског у народним масама изгубило се већ у 6. веку пре Хр., међутим у корист веома блиског, арамејског језика.[8] Тада су били довољни таргуми – појашњења јеврејског текста на арамејском језику. Сада, међутим, када је *lingua franca* постао сасвим туђ, грчки језик, јеврејска религијска елита увидела је да је Библију неопходно превести, како не би били изгубљени млади нараштаји. У исто време, мултикултурална и мултирелигијска околина утицала је на то да се јеврејска религија отвори и према другим народима.[9] Тако настаје Септуагинта (скраћено LXX) – превод јеврејске Библије на антички грчки језик разговорног типа – κοινή, под великим утицајем јеврејске синтаксе.[10] Као први превод Библије и уједно први превод на старогрчки језик оваквих размера, Септуагинта је догађај без преседана.[11]

Будући да је историјски израсло из старозаветне јеврејске религије, хришћанство је готово аутоматски преузело њене свештене списе, преименовавши их у Стари Завет, за којим је наступио Нови Завет, специфично хришћанска збирка свештених списа. Може се рећи да је хришћанство покушало да „преотме“ јеврејску Библију, те да је у томе

[7] Pelikan, стр. 52.

[8] Вилијам Шнидевинд, *Како је Библија постала књига*, Крагујевац, 2011, поглавље 8.1 – „Бесни Вавилон“.

[9] Pelikan, стр. 53.

[10] Pelikan, стр. 56–58.

[11] Natalio Fernández Marcos, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*, Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000, стр. 18.

делимично успело. Успешно користећи Септуагинту у апологетским расправама са Јеврејима, хришћани су утицали на то да је се Јевреји (па чак и александријски) постепено одрекну.[12]

Друга јеврејска Библија, која је до данас остала јеврејска, јесте јеврејски текст старозаветних списа вокализован од стране масорета у периоду 6–10. века по Хр.[13] – масоретски текст (МТ). Јеврејски језик се и данас пише без вокала, а основни елемент јудаистичког предања везаног за свештене списе било је њихово читање. Додајући вокалске тачкице и цртице на консонантски текст, јеврејски писари масоретског периода записали су оно што је вековима преношено усменим путем: како читати библијски текст?

Није тешко уочити хиљадугодишњу временску разлику између настанка Септуагинте и масоретске вокализације. Та хиљадугодишња разлика је однела свој данак: када у грчком и јеврејском тексту уочавамо одређене разлике у читању, неретко можемо закључити да је узрок у друкчијем читању вокала од стране преводилаца Септуагинте са једне и масорета са друге стране. Понекад, међутим, назиремо разлике и између самих консонантских предложака Септуагинтиног превода и масоретског текста (најизраженији пример је Књига пророка Језекиља, чији материјал је у Септуагинтиној и масоретској верзији потпуно различито распоређен, да тако кажемо „испретуран").

Разлике између два предлошка препознаје и истиче већ Исус син Сирахов у предговору својој дефтероканонској књизи:[14] „Молим вас, читајте са добром вољом, пажљиво, и имајте разумевања за то ако смо на неколико места ми можда и погрешили преводећи. Јер различити смисао има то кад се чита на јеврејском када се преведе на други језик; и не само та (књига), него цели Закон, Пророци и остале књиге које имају немалу ризницу смисла, ако се читају у деловима."

У време настанка историјско-критичке методе, под свеопштим геслом повратка изворима,[15] грчки текст је некако заобиђен, тако да је једини и коначно ауторитативним текстом – нарочито међу протестантским заједницама и библистима – сматран масоретски јеврејски текст. Међутим, савремени трендови поново препознају важност Септуагинте, која се не посматра више само као некакав споменик историјског пута Библије, већ као актуелан и ауторитетан извор, што је за православни хришћански свет увек и била.[16] Варијанта читања спор-

[12] Pelikan, стр. 92–98.

[13] Pelikan, стр. 74–75.

[14] Fernández Marcos, стр. 21.

[15] Како Пеликан назива осмо поглавље своје књиге.

[16] Андрей Десницкий, *Писание – предание – современность*, Киев: Центр право-

них места реконструисана на основу Септуагинте подједнако су важна као и јеврејска масоретска читања (наравно, под условом да су заснована на релативно поузданим реконструкцијама).[17]

Питање односа између LXX и MT унеколико подсећа на дилему кокошке и јајета. Са једне стране, њихов предложак је (макар у принципу) заједнички, те је у том смислу Септуагинта старија и има више шанси да буде аутентичнија. Са друге, пак, стране, однос између масоретског текста и предлошка је друкчији од односа између Септуагинте и истог тог предлошка – масоретски текст није превод, већ само вокализација, и то вокализација на основу вековног предања о читању текста. Два основна изворника свих превода Старога Завета у многоме подсећају на један компјутеристички метод осигурања података – хибридизацију меморије. Када се меморија компјутера хибридизује на два уређаја (рецимо, два хард диска), подаци су сигурнији и више заштићени од губљења приликом, рецимо, физичког оштећења компјутера. Међутим, један уређај без другог не може функционисати нормално. Слично томе, LXX и MT се међусобно „крпе“ и допуњују. Који од њих је примаран, а који секундаран преводилачки извор, односно који би од њих требало да буде примарни а који секундарни? Тешко је рећи, и чини нам се да је све ствар избора преводиоца. После дужег разматрања и рада на тексту, ми смо се одлучили да нам примарни ослонац буде јеврејски текст, са грчким као корективом, у ситуацијама у којима текстолошки увиди указују на потребу за тиме.

Такав став де факто подржава и старозаветна текстологија, која се првенствено бави масоретским текстом, а тек у вези са њим Септуагинтом и другим преводима – латинском Вулгатом, сиријском Пешитом, арамејским таргумским препричавањима итд., као и домасоретским јеврејским текстовима, међу којима су најбројнији кумрански рукописи са Мртвог мора.[18]

Нарочиту пажњу старозаветна текстологија посвећује преписивачким грешкама. Већина грешака су, наравно, типске грешке које су најлакше преваре људско око, али није мали број ни оних које се не могу класификовати. Типске грешке су следеће:[19]

славной книги, 2007, стр. 29–30.

[17] Tov, *Hebrew and Greek Bible*, стр. 301. Потребан је, међутим, нарочит опрез, с обзиром на то да Септуагинтино читање може бити плод преводилачке или потоње преписивачке грешке! У случају, пак, реконструкције која указује на различиту вокализацију у односу на MT – септуагинтско читање је потпуно и без резерве равноправно са јеврејским.

[18] *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation* (ed. Stanley E. Porter), London – New York: Routledge, 2007, стр. 355.

[19] Према Джейкоп Вайнгрин, *Введение в текстологию Ветхого Завета*, Москва: ББИ, 2002, стр. 46–74.

– мешање сличних слова (графема) у арамејском писму: ב (бет) и כ (коф); ד (далет) и ר (реш); ה (хе), ח (хет) и ת (таф); ו (вав), ז (зајин), י (јод) и ן (завршно нун); ו (вав) и ר (реш); ם (средње мем) и ס (самех), ע (ајин) и צ (средње цаде) итд;
– мешање сличних слова (графема) у старојеврејском писму;[20]
– мешање графички сличних речи;
– рокада суседних слова;
– погрешна подела *in continuo* текста на речи;
– дитографија: удвајање једног или више слова (графема) или чак речи;
– хаплографија: испуштање једног или више слова (графема) или чак речи;
– хомеотелефтон: испуштање текста између понављања једне исте речи у кратком размаку (обично у оквиру једног или два реда);
– погрешна вокализација исправног консонантског текста;
– преписивачка грешка услед погрешног разумевања контекста;
– испуштање слабих звукова (א, ע, י) због редукције у изговору.

Неке од раније насталих грешака исправили су масорети, многе нису приметили, има и оних које су покушали да исправе, али су то учинили погрешно, а дешавало се и да масорети виде грешку тамо где је нема и да „исправе“ то место. Уосталом, између масорета и појаве штампе прошло је још четири века преписивања, што је било довољно да и масоретски текст разрасте у засебно „генетско дрво“, додуше много мање од Септуагинтиног.

Песма над песмама

Песма над песмама (јевр. שִׁיר הַשִּׁירִים, грчки ᾆσμα ᾀσμάτων) је једна од књига Јеврејске Библије, односно Старог Завета. У јеврејском канону, у који је не без дилема ушла на јеврејском Сабору у Јамнији (90. по Хр.), сврстава се у трећу групу књига – Списе (К^{e}тувим), и налази се између Јова и Руте.[21] Кроз превод легендарне Седамдесеторице аутоматски улази у хришћански старозаветни корпус, у ком је сврстана међу мудросне књиге.[22]

[20] Које је потиснуто од стране арамејског у нововавилонском периоду (6–4. век пре Хр.) (Шнидевинд, поглавље „Бесни Вавилон“).

[21] *Encyclopaedia Judaica*, vol. 19. (Som – Tn), USA: Thomson Gale, 2007, стр. 14.

[22] Wilfrid Harrington, *Uvod u Stari zavjet: spomen obećanja*, Zagreb: Kršćanska sadaš-

Песма над песмама је, највероватније, збирка љубавних песама, пажљиво одабраних и укомпонованих.[23] Делови ове збирке припадају различитим античким жанровима, те је тематика мушко–женске љубави оса која их обједињује.[24] Па ипак, то је једна јединствена и у великој мери кохерентна љубавна прича.[25]

Премда је примање Шир хаширим у канон у Јамнији стављено под знак питања, о високој поштованости овог списа говори његово литургијско место у синагоги: као један од пет празничних Свитака (Мегилот) чита се на осми дан празника Преласка – Пасхе.[26] У 2. веку по Хр. рабин Акива изјављује да је Шир хаширим најсветија од свих Мегилот.[27] Постоји чак и рабинска прича која говори да су неки од старих веровали да је Песма над песмама достојна да замени јерусалимски храм и да се кроз њу може приступити Богу на сличан начин као кроз храм.[28]

Што се тиче хришћанског богослужења, Песма над песмама је једини старозаветни спис (укључујући и шири канон) за који се – из разлога о којима би се могло расправљати, али наш задатак у овом раду то није – место у богослужбеним читањима није нашло. Ипак, она не одсуствује из химнографије, у којој оштро ухо зналца покаткад може да улови појединачни преузети мотив, фразу или алузију.

Традиционално тумачење Песме над песмама, како у јудаизму, тако и у хришћанству, у основи је алегорично: у јудаизму је то однос између Јахвеа и народа Божијег,[29] а у хришћанству однос између

---

njost, 1987, стр. 306.

[23] Појединачне компоненте збирке није лако уочити и разлучити, и по том питању постоје многа разилажења (Yair Zakovitch, *Das Hohelied*, HThKAT, 2004, стр. 30).

[24] Zakovitch, стр. 30. Закович, на пример, предлаже поделу на 27 песама и четири фрагмента, али истичући да подела остаје крајње хипотетичка, те да суштински не утиче на тумачење (стр. 30–33). Његова коментарска подела Пнп. веома је „ситна": 1, 2–4; 1, 5–6; 1, 7–8; 1, 9–14; 1, 15–17; 2, 1–3; 2, 4–7; 2, 8–13; 2, 14; 2, 15; 2, 16–17; 3, 1–5; 3, 6; 3, 7–11; 4, 1–7; 4, 8–11; 4, 12–5, 1; 5, 2–6, 3; 6, 10, 4–9 (поредак!); 6, 11–12; 7, 1–7; 7, 8–10; 7, 11–14; 8, 1–4; 8, 5а; 8, 5б; 8, 6а; 8, 6б–7; 8, 8–10; 8, 11–12; 8, 13–14. J. Cheryl Exum, *Song of Songs: A Commentary*, Louisville: Westminister John Knox Press, 2005, даје „крупнију" поделу: 1, 1; 1, 2–4; 1, 5 – 2, 7; 2, 8–3, 5; 3, 6–11; 4, 1–5, 1; 5, 2–6, 3; 6, 4–7, 10а; 7, 10б–14; 8, 1–14. Други истраживачи дају другачије поделе (Exum, табела на стр. 39).

[25] По питању унутрашњег литерарног јединства, мишљења истраживача се разилазе. Exum, стр. 33–34.

[26] George Robinson, „An Outline for Studying the Song of Songs", у *The Biblical World*, Vol. 20, № 3 (Sep. 1902), стр. 191.

[27] Harrington, стр. 306.

[28] Ellen E. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Solomon*, WBC, 2000, стр. 232.

[29] Исти Раби Акиба, који говори о изузетној светости Пнп., одбацује њено буквално тумачење. Zakovitch, стр. 93.

Бога и његове Цркве, односно између Бога и људске душе, или пак Бога и Дјеве Марије.[30] Ако алегоријско тумачење разматрамо унутар библијског контекста, оно неће остати без подршке. Мушко–женска љубав се среће као слика односа између Јахвеа и његовог народа у другим, нарочито пророчким старозаветним књигама (нпр. Књига пророка Осије). Ни у хришћанској традицији[31] ово није усамљен случај. Исак Сиријски, на пример, о највећим и најнедокучивијим богословским тајнама говори језиком телесне љубави; он говори о божанском продирању (пенетрацији) у људску душу, о божанском семену (сперми)... Уосталом, и сама Песма над песмама је препуна метафоричког казивања, тако да читалац може очекивати да, с обзиром на то да скоро свака реч алудира на нешто друго, и читава књига може имати, на неки начин, дубље и не тако очигледно значење.[32] Све у свему, традиционално алегоријско тумачење Пнп. није без основа, али увек треба имати у виду да је оно *алеīоријско*.[33]

У свом првом значењу – библисти су једногласни, а и свако ко прочита спис исто то може закључити – Песма над песмама је љубавна песма,[34] својевремено веома популарна.[35] О љубави двоје младих пева се на веома нежан, лирски начин, али у исто време са снажним епским (херојским, ратничким) примесама и мотивима. Телесна љубав, еротска лепота и привлачност описују се кроз слике брдовитих предела, шума, воћњака, вртова, домаћих и дивљих животиња, хране. Спис је крцат ботаничким, зоолошким и географским мотивима,[36] које не треба покушавати тумачити као реално путовање, понекад чак ни као заиста постојеће локалитете, већ искључиво као метафоре.[37] Ово је добра прилика да још једном осветимо унутарбиблијски плурализам идеја и погледа на живот; у Причама Соломоновим 31,

[30] О овоме сажето код Пеликана, стр. 133–134. Такође Zakovitch, стр. 101.

[31] У којој је кључан утицај одиграло несачувано Оригеново тумачење Пнп. као Соломонове драмске свадбене песме (Exum, стр. 75).

[32] Zakovitch, стр. 94.

[33] „Ипак, Пнп. није алегоријско дело, већ је накнадно подвргнута свесној алегоризацији, као што су стоици алегоријски тумачили Хомерове спевове, како би им дали философско оправдање". Zakovitch, стр. 97.

[34] Да којим случајем живимо у 6. веку, овом изјавом бисмо се изложили опасности да нас осуди – ни мање ни више до – Пети васељенски сабор, који је 553. године у аргументацији за постхумну осуду Теодора Мопсуестијског, између осталог, навео и чињеницу да је он Пнп. тумачио као Соломонов покушај да оправда свој брак са фараоновом кћерком (1 Цар. 11, 1) због чега је сматрао да јој у библијском канону није место (Exum, стр. 73).

[35] Захваљујући чему је и ушла у канон свештених списа (Exum, стр. 64, 72).

[36] Zakovitch, стр. 87–88.

[37] Exum, стр. 45–47, 66–67.

30 сажет је темељно другачији став по питању телесне лепоте: „Љупкост је преварна и лепота таштa.“[38]

Поред алегоријског, Пнп. је кроз историју рецепције наилазила на различите приступе, нарочито у 19. и 20. веку – драмске, свадбене, култне, феминистичке,[39] психоаналитичке...[40] „Нема књиге која је тумачена на више различитих начина од Песме над песмама“,[41] у зависности од *Sitz im Leben* (животне ситуације) самога тумача.

Трудећи се да оправда наведено алегоријско тумачење, Елен Дејвис веома проницљиво повлачи занимљиву паралелу између приче првих двеју глава Постања и Песме над песмама. Са једне стране је пад, раздвајање од Бога и међу собом, јаз између човека и природе, природа која пушта трње и коров и постаје непријатељ човека. Са друге, пак, имамо слику љубави мушкарца и жене коју ништа не може нарушити, која је смештена у заиста рајске вртове природне хармоније.[42] Песма над песмама, дакле, говори о три љубави – мушко–женској, затим између човека и Бога, и о љубави према природи,[43] која у односу човека и Бога поново постаје Еден. Тако, иако сама не помиње Бога нити на било који начин директно указује на њега, Песма над песмама се без остатка уклапа у библијски канон, јер оно што је у њој описано, на начин на који је описано, у ширем унутарбиблијском концепту живота и виђења света, без Бога није могуће. Можда је баш то био одлучујући аргумент приликом њеног прихватања у канон.[44]

---

[38] Zakovitch, стр. 34. Чини нам се претераном Заковичева тврдња да овај стих из Премудрости одражава „општебиблијски став“, чему *једини* антипод налазимо у Пнп. У прилог овој примедби можемо навести места на којима лепота *не* наводи на грех: Пост. 24, 16; 29, 17–18; Изл. 2, 2; 1 Сам. 9, 2; 16, 12; 25, 3 („жена разумна и лепа“!), итд. и т. сл.

[39] Exum, стр. 78–81.

[40] *Idem*, стр. 83–85. Exum спомиње чак и неке савремене покушаје „посталегоријског“ (вероватно кованица по угледу на „постмодернизам“) порнографског и хомосексуалног тумачења.

[41] Rowley, навод према Exum, стр. 73.

[42] Davis, стр. 240.

[43] Davis, стр. 236.

[44] Дејвисова у свом коментару повлачи многе паралеле и везе елементима старозаветне храмовне религије: храмом, Јерусалимом, Либаном, налази паралелне изразе и исказе код пророкâ... Иако је већина поређења (које нећемо разматрати појединачно, мада ћемо их у коментарском делу спорадично помињати) прихватљива, ипак, наш је лични утисак да су све те везе исувише необавезне да би биле планске. Дејвисова се на сваки начин труди да оправда богословско алегоријско виђење Песме над песмама, па се чини да то прелази у један идеолошки оквир. Сматрамо да би било плодотворније посматрати брачну љубав уопште као икону божанске љубави, те у том кључу ширити тумачење Песме над песмама, него кретати са позиције да је њен аутор имао намеру да опише божанску љубав.

Уочава се велика сличност Песме над песмама са љубавном и свадбеном поезијом околних народа, као и са античком љубавном поезијом уопште.[45] Нарочито је упечатљива сличност са староегипатском љубавном поезијом.[46]

О времену настанка књиге свакако је тешко говорити, с обзиром на то да је у питању аисторична, свевремена тематика, те да се у књизи не помињу историјске личности осим Соломона, и нити један историјски догађај. Традиција, као и касније додат натпис,[47] приписују је Соломону. Језичка анализа расветљава присуство хебраизама и персизама, па чак и једне грчке речи (Пнп. 3, 9).[48] Књига је, према томе, коначно формирана у поствавилонском периоду. Харингтон држи да се то вероватно догодило у периоду политичког и религијског мира после Јездрине и Немијине реформе, у првој половини 4. века пре Христа.[49] Елен Дејвис даје мало шири период – од 4. до 2. века пре Хр.[50] Заковић је датира још конкретније и касније – не раније од 3. века, с тим што је добар део садржаја настао раније и пре записивања преношен усмено.[51] Било како било, мора се приметити да историјске околности настанка не играју нарочито важну улогу у тумачењу и разумевању Песме над песмама због – како смо већ приметили – њене тематске и садржинске свевремености.

Чињеница да је љубавна лирика веома слабо заступљена у другим књигама Танаха у многоме отежава тумачење Песме над песмама. Такође, велики број ἅπαξ λεγόμενα у њој, тј. речи које се у Библији јављају само једном, доприноси тежини тумачења.[52]

Занимљиво је и вредно помена и мишљење Заковича (стр. 49): свештени мотиви су посветовњачени – преузети у љубавну поезију. Са друге стране, он истиче (стр. 97) да је могуће да су песме које су ушле у збирку Пнп. већ раније алегоријски тумачене, те да је алегоријско тумачење оставило утицај на коначну редакцију књиге.

Везу Пнп. са разним љубавним причама широм Старог Завета опширно разматра Закович (стр. 49–61).

[45] Exum, стр. 47–63.

[46] Davis, стр. 231.

[47] Joshua Bloch, „A Crtitical Examination of the Text of the Syriac version of the Song of Songs“, у *The American Journal of Semitic Languages and Literature*, Vol. 30, № 2 (Jan. 1922), стр. 108.

[48] О речнику Пнп. опширније код Заковича, стр. 64–66.

[49] Harrington, стр. 307.

[50] Davis, стр. 231.

[51] Zakovitch, стр. 66. На усмено преношење Пнп. указују и уочљиве фразе које се неколико пута понављају, а које су могле служити као вођице за памћење (Zakovitch, 73).

[52] Таквих речи је чак 49 (*Encyclopaedia Judaica*, Vol. 19 (Som – Tn), USA: Thomson Gale, 2007, стр. 14).

Готово недвосмислено, љубав о којој говори овај спис је доживотно одана (8, 6) моногамна (6, 3.8–9; 4, 12) љубав. Једно за друго, они су јединствени (2, 2–3). Њихова љубав је унеколико пркосна и хвалисава (нарочито видети одломке 1, 6; 5, 1; 5, 8–6, 3), али се најинтимнији њен чин одиграва далеко од туђих очију, неузнемирено (2, 7; 3, 5; 8, 4). Упечатљиво је, такође, да – слично првим двема главама Постања – идеал представља потпуна равноправност и једнака вредност Њега и Ње. Како примећује Дејвисова,[53] ова порука Песме над песмама носи висок мисионарски потенцијал у савременом свету, чија девалвирана култура проповеда „слободну љубав". Љубав Њега и Ње је безусловна, она подноси жртве и превазилази све препреке. За разлику од паганских култова, у којима је сексуални чин пут ка пољопривредној плодности, али и од јеврејског схватања брака, према ком је његов циљ рађање деце, љубав у Песми над песмама је самоциљ, о последицама или производима кога нема ни најмање речи, и ком је све подређено.[54]

Са друге стране, по питању сексуалних односа пре брака Пнп. је либерална.[55] Она разбија устаљене социјалне оквире и смело им пркоси. Нема основа тврдити да су Он и Она у браку. Штавише, напротив, њихов однос је социјално неприхваћен (њена браћа, градски стражари). Па ипак, по нашем суду, не треба настојати на томе да је однос Њега и Ње ванбрачан, јер то не представља интересовање Песме над песмама. Њено основно интересовање је да је „љубав моћна као смрт" (8, 6) и да истинској љубави нема препрека, па биле оне и социјалног карактера.

Пнп. носи сву динамичност и преврТљивост игре завођења и љубавних односа. Он и Она су наизменично заинтересовани и незаинтересовани, активни и пасивни, чезнутљиви и повређени. Он је помало груб, гледа на ствари приземније и телесније. Она често остаје напуштена, без објашњења.[56] Ипак, како се крећемо кроз песму, Она успева да Га снажније веже за себе.

Ипак, ни идеал моногамије није хомоген, и постоје места која га доводе у питање: 1, 4 („славићемо љубав твоју изнад вина" – говоре у јеврејском тексту кћери Јерусалима Њему), можда 1, 6 (са тумачењем „поставише ме за чуварку винограда *јер* виноград свој нисам сачувала), као и 5, 1 („Једите, пијте, и напијте се, браћо!"). Такође, израз „дом мајке моје" (3, 4) говори да Њена мајка није једина жена Њеног оца. Све у свему, чини се да Пнп. по питању сексуалног морала носи не-

[53] Davis, стр. 235.

[54] Davis, стр. 253.

[55] Zakovitch, стр. 82.

[56] Његово нестајање се може посматрати као песнички инструмент – подстицај на поновно и поновно описивање Његове лепоте и Њене заљубљености (Exum, стр. 6).

колико различитих гледишта (упоредити, на пример, могућа значења стихова 1, 6; 4, 12; 5, 1б), те да је по том питању некохерентна.

Насупрот тадашњим културолошким схватањима полности, женски пол је наглашенији (више се говори о Њој него о Њему; женски пол је иначе заступљенији од мушког; њена браћа спречавају њихову љубав, али она устаје против социјалних норми и братске власти).[57] У целој песми „ја“ изговара једино Она. Ово је, дакле, једна од старозаветних књига које су „феминистичније“ од просека.[58]

Веома је занимљива чињеница да је Песма над песмама готово цела (осим, евентуално, „Химне љубави“ – 8, 6b–7) написана управним говором. Неколико лица изговарају речи, и није лако одредити ко би могли бити актери, а понекад ни ко од њих изговара одређене речи или коме их упућује. Често реченицу почиње један, а завршава други актер. Као текст, Песма над песмама подсећа на драмски текст ком недостаје списак лица и подела улога.[59] „Сцене се стално мењају, и то без очигледне логике“, као у сну.[60] У вези са овим, још једном наводимо Заковичево мишљење да је Пнп. *збирка* поезије.

Већ смо истакли да једини лик који се по имену помиње у Песми над песмама јесте цар Соломон. Величанствени Соломон је у Библији, између осталог, познат и по томе што „имаше жена царица седам стотина, и три стотина иноча“ (1 Цар. 11, 3). Осим тога, он „беше већи од свих царева земаљских богатством“ (1 Цар. 10, 23). Ова два мотива су, заправо, једини мотиви кроз које Соломон присуствује у песми. Ле-

[57] О последњем видети коментарске фусноте на јеврејски текст 8, 9–10. Такође Zakovitch, стр. 45.

[58] Опширније о овоме код Заковича у поглављу „Frauen–Lyrik“ (стр. 42–46). Из „феминистичности“ Пнп. он закључује да су вероватно велики део написале женске особе (стр. 46; такође Exum, стр. 65). Нарочито видети фусноту на јеврејски текст 7, 11. Било како било, за разлику од већег дела љубавних песничих антологија, Пнп. изврсно преноси и мушку и женску тачку гледишта (Exum, стр. 66).

[59] У исходном преводу покушаћемо да дамо једну целовиту слику о томе ко када говори и коме упућује своје речи, тј. да допишемо списак лица и да поделимо улоге. Закович (стр. 37–38) сматра да је покушај драмског тумачења Пнп., или њеног тумачења као свадбене песме, узалудна работа, јер је то ипак само збирка песма, као и због тога што је овај жанр био непознат Јеврејима. Међутим, према раније наведеним Заковичевим речима, и поред своје хаотичности, Пнп. је *добро орīанизована* збирка песама. Не претендујемо на посматрање Пнп. као драмске целине, али се драмски елементи у њој не могу порећи, а неки делови су очигледно свадбеног порекла, у ком контексту су постављани на једну мини-позорницу театралности, карактеристичне за све социјално важне догађаје у свим временима човековог постојања. Уосталом, таквих покушаја је бивало у историји рецепције, нпр. Александријски кодекс одређује улоге, док Синајски кодекс има и драматске белешке (Exum, стр. 29). На крају крајева, интерпретација не значи само реконструкцију, него и креативан приступ тексту.

[60] Davis, стр. 238.

пота Ње је слична Соломоновом богатству (1, 5). Сва величанственост цара Соломона (3, 7–11) и мноштво његових жена (3, 10b) засењена је појавом Ње (нагли прелаз 4, 1). И поред изобилног Соломоновог винограда, који даје плод на претек, Њему је дражи његов виноград – Она (8, 11–12). Њен истински цар је Он (1, 12), а Она Његово истинско богатство (8, 12) и „кћер племићка" (7, 2). Соломон је оличење материјалног богатства и раскоши (злато, сребро, слоновача, зачини, драго камење, кедар и чемпрес...).[61] Песма над песмама о Соломону говори иронично и подсмешљиво.[62]

Једну од „улога" играју „кћерке Јерусалима". Оне се везују за Соломона, као његове љубавнице (3, 10). Оне су Њене саговорнице, можда другарице. Кћерке Јерусалима у Песми над песмама играју улогу сличну хору у класичним грчким драмама.[63] Оне Њу питају чиме се то Он издваја од осталих мушкараца (5, 9). Она их неколико пута заклиње да их не ометају. Оне су одушевљене Соломоновим богатством, али и Његовом лепотом. С обзиром на то да се сви пријатни тренуци „љубавне приче" везују за природу и рурално окружење, а да је са градом углавном повезана патња (3, 2–3; 5, 7), може се рећи да је Јерусалим са својим кћеркама овде, на неки начин, знак љубавне патње.[64] Па ипак, та тврдња се не може извести до краја, јер и она је „Суламка" (Јерусалимљанка, 7, 1), и она можда живи у граду (3, 2; 5, 7), па ипак је везана за пољопривреду (1, 6; 1, 5). Такође, град није само симбол патње, него и метафора лепоте (4, 4; 6, 4).

Сличну (мада не тако истакнуту) улогу играју његови другови (8, 13). Они су ту да би се он пред њима похвалио и да би истакао да она припада само њему (1, 8; 8, 13–14).

Њена браћа и чувари града су представници традиционалних норми мушко-женских односа, у којима је жена потчињена мужу. Браћа се према Њој односе са изузетном љубомором (1, 6; 8, 8–9), а чувари града је сматрају проститутком (3, 3; 5, 7).

Што се тиче кохерентности списа, једини одломак у вези са којим постоје мишљења да је касније додат је 8, 8–12,[65] с обзиром на то да он, у виду каквог наравоученија, унеколико екскурсира у односу на основни ток „приче". Па ипак, ни сама „прича" – као што смо већ истакли – није кохерентна, тако да је тешко дати коначан суд. Све у свему, тумач Песме над песмама, с обзиром на њену сасвим другачију структуру у

[61] Zakovitch, стр. 41.
[62] Zakovitch, стр. 41–42.
[63] Zakovitch, стр. 252. Такође, Exum, стр. 2.
[64] Zakovitch, стр. 246.
[65] Davis, стр. 299.

односу на све остале књиге Старог Завета, бива принуђен да се задовољи већим бројем хипотеза него што је то случај са тумачењем других књига Танаха. Разумети до краја Песму над песмама једнако је тешко – вероватно немогуће – као и до краја разумети и саму љубав као такву, љубав Њега, корпоративних личности, љубавних Адама и Еве, који собом обухватају све љубавнике свих времена.

Пнп. 1 – масоретски текст

Скраћенице:
Gesenius – Gesenius, H. W. F. (1996), *Hebrew–Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Baker Books, Grand Rapids.
BDB – Brown, Driver, Briggs (2000), *Hebrew and English Lexicon*, Oak Harbor (електронско издање).
BW6 – граматичко-лексички фонд рачунарског програмског пакета BibleWorks6, © 2005, BibleWorks LLC, верзија текста: WTT – BHS Hebrew OT (4th ed.).

1, 1. שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה׃
Песма[66] над песмама, која је Шеломоова.[67]

1, 2. יִשָּׁקֵנִי מִנְּשִׁיקוֹת פִּיהוּ כִּי־טוֹבִים דֹּדֶיךָ מִיָּיִן׃
Нека ме пољуби[68] пољупцима уста његових, јер боља љубав[69] твоја[70] од вина,

1, 3. לְרֵיחַ שְׁמָנֶיךָ טוֹבִים שֶׁמֶן תּוּרַק שְׁמֶךָ עַל־כֵּן עֲלָמוֹת אֲהֵבוּךָ׃
и мирис уља̂ твојих добар. Уље проливено име (је) твоје, зато девојке воле те.[71]

[66] שִׁיר – песма у смислу певања (BW6). Из техничких разлога, фусноте не стављамо на изворни текст, него на српски, док ћемо их у следећем поглављу стављати на изворни текст.

[67] Лична имена и географске називе овде преносимо у изворном облику. У завршном преводу ћемо се, као и у много чему осталом, ослонити на Септуагинтину транскрипцију, која је српском језику много ближа, будући примљена преко старословенског.

[68] У избору између презентског и футурског значења јеврејског имперфекта водили смо се превасходно (мада не увек) формама у тексту Септуагинте.

[69] דד – телесна љубав (Davis, стр. 242), али и дојке (Zakovitch, стр. 111–112). О овоме опширније у фусноти на исти стих Септуагинтиног текста.

[70] Мушки род. Род глагола и заменица, који је у граматици јеврејског језика јако заступљен, може нам бити од велике помоћи у одређивању „улога“.

[71] Стидљиво прижељкујући да је пољуби, она му изјављује љубав, али индиректно

1, 4. מָשְׁכֵנִי אַחֲרֶיךָ נָּרוּצָה הֱבִיאַנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו נָגִילָה וְנִשְׂמְחָה בָּךְ נַזְכִּירָה דֹדֶיךָ מִישָׁרִים אֲהֵבוּךָ: ס

Повуци[72] ме. За тобом[73] трчаћемо.[74] Увео ме цар у одају његову. Обрадоваћемо се и узвеселићемо се због тебе,[75] и славићемо[76] љубав твоју[77] изнад вина. Са правом[78] заволеле су те.[79]

1, 5. שְׁחוֹרָה אֲנִי וְנָאוָה בְּנוֹת יְרוּשָׁלָ͏ִם כְּאָהֳלֵי קֵדָר כִּירִיעוֹת שְׁלֹמֹה:

Црна[80] сам ја, али дражесна, кћерке Јерушалајима, као шатори Кедра, као завесе Шеломоа.

1, 6. אַל־תִּרְאוּנִי שֶׁאֲנִי שְׁחַרְחֹרֶת שֶׁשָּׁזָפַתְנִי הַשָּׁמֶשׁ בְּנֵי אִמִּי נִחֲרוּ־בִי שָׂמֻנִי נֹטֵרָה אֶת־הַכְּרָמִים כַּרְמִי שֶׁלִּי לֹא נָטָרְתִּי:

Нећете гледати[81] ме, што ја сам црнкаста, што погледало ме је сунце. Синови мајке моје разгневили су се на мене, поставили су ме (за) неговатељку виноградâ, виноград мој нисам неговала.[82]

1, 7. הַגִּידָה לִּי שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי אֵיכָה תִרְעֶה אֵיכָה תַרְבִּיץ בַּצָּהֳרָיִם שַׁלָּמָה אֶהְיֶה כְּעֹטִיָּה עַל עֶדְרֵי חֲבֵרֶיךָ:

Објави мени (ти), кога воли душа моја, где пастирствујеш, где ле жиш (у) подне. Зашто да будем кружећа[83] око стадâ другова твојих?

1, 8. אִם־לֹא תֵדְעִי לָךְ הַיָּפָה בַּנָּשִׁים צְאִי־לָךְ בְּעִקְבֵי הַצֹּאן וּרְעִי אֶת־גְּדִיֹּתַיִךְ עַל מִשְׁכְּנוֹת הָרֹעִים: ס

Ако не знаш ти, најлепша међу женама, изађи ти у траговима стада и напасај јариће твоје изнад шаторâ пастирствујућих.

(Zakovitch, стр. 113).

[72] М. р.

[73] М. р.

[74] За Њега су, очигледно, заинтересоване многе девојке (Zakovitch, 114).

[75] М. р.

[76] Exum, стр. 92.

[77] М. р.

[78] Исто читање у Пс. 9, 9: Он ће судити васељени *у правди* – בְּמֵישָׁרִים.

[79] М. р. Стиче се утисак да се Њему обраћају наизменично Она и многе девојке, те да му она изјављује љубав, указујући на то како се он са разлогом свиђа свим девојкама.

[80] Црна кожа је негативно одређење, као у Јов. 30, 30 или Плач 4, 8 (Zakovitch, стр. 117).

[81] Мушки род глагола који се односи на женске особе карактеристика је позног старозаветног старојеврејског (Zakovitch, стр. 66). Слично је у 2, 5; 2, 7; 3, 5; 5, 8; 8, 4; можда 5, 1 и 7, 1, па чак и у 8, 13. Са друге стране, вокатив упућен женским особама у Пнп. налазимо и у граматичком женском роду (нпр. 3, 11).

[82] נָטַר – чувати, стражарити; неговати (BW6). Два могућа значења. Прво: она није сачувала своју невиност, па су је браћа казнила. Међутим, она се тиме хвали пред кћерима Јерусалима, које јој завиде на слободи, пре свега слободи од друштвених норми (Zakovitch, 120). Друго: браћа су је одредила за неговатељку винограда, због чега она није могла да негује сопствену лепоту (Exum, стр. 105–106). Сматрамо да се у општу атмосферу љубавне оданости више уклапа друго могуће значење, али другачија могућност свакако остаје.

[83] אעטה – покрити, завити, замотати (BDB). Слободнији превод: кружити.

1, 9. לְסֻסָתִי בְּרִכְבֵי פַרְעֹה דִּמִּיתִיךְ רַעְיָתִי׃
Кобили мојој у кочијама фараона[84] упоредио сам тебе, друго моја.

1, 10. נָאווּ לְחָיַיִךְ בַּתֹּרִים צַוָּארֵךְ בַּחֲרוּזִים׃
Постали су љупки образи твоји[85] (као) грлице, врат твој (као) ниске.

1, 11. תּוֹרֵי זָהָב נַעֲשֶׂה־לָּךְ עִם נְקֻדּוֹת הַכָּסֶף׃
Плетеницу (од) злата израдићемо ти са капљицама сребра.

1, 12. עַד־שֶׁהַמֶּלֶךְ בִּמְסִבּוֹ נִרְדִּי נָתַן רֵיחוֹ׃
Док (је) онај који је цар у седишту[86] његовом, нард мој је дао мирис свој.

1, 13. צְרוֹר הַמֹּר ׀ דּוֹדִי לִי בֵּין שָׁדַי יָלִין׃
Букет мире вољени мој мени (је), између дојки мојих преноћиће.

1, 14. אֶשְׁכֹּל הַכֹּפֶר ׀ דּוֹדִי לִי בְּכַרְמֵי עֵין גֶּדִי׃ ס
Свежањ кане вољени мој мени (је) у виноградима Ен Гедија.[87]

1, 15. הִנָּךְ יָפָה רַעְיָתִי הִנָּךְ יָפָה עֵינַיִךְ יוֹנִים׃
Гле, ти лепа (си), друго моја, гле, ти лепа (си), очи твоје (су) голубице.[88]

1, 16. הִנְּךָ יָפֶה דּוֹדִי אַף נָעִים אַף־עַרְשֵׂנוּ רַעֲנָנָה׃
Гле, ти леп (си), вољени мој, такође дражесан. Такође, постеља наша (је) зелена.[89]

---

[84] Веома моћна еротска слика. Наиме, у ратне кочије египатских фараона упрезани су искључиво ждрепци. Један од ратних трикова био је пустити ждребицу на непријатељску коњицу, чиме би се ждрепци усплахирили и постали неспособни за борбу (Zakovitch, стр. 128). На сличан начин Она узбуђује Њега.

[85] Ж. р.

[86] מסב – окружити (BW6), отуда седишта или лежаљке распоређене у круг, латински триклинијум (Gesenius).

[87] Ен Геди је у антици био познат по производњи аромата (Zakovitch, стр. 131).

[88] Голубица је била симбол египатске богиње љубави Астарте или Иштар (Davis, стр. 247). О евентуалном пореклу Песме над песмама из паганске култне поезије околних народа видети Zakovitch, стр. 36–37. Чак и да је тако, ови елементи су хебраизовани, а њихова паганска нота неутрализована.

[89] רענן – свеже, зелено, раскошно. Сликовито – њихов дом је шума (Zakovitch,стр. 134).

1, 17. קֹרוֹת בָּתֵּינוּ אֲרָזִים (רַחִיטֵנוּ) בְּרוֹתִים׃
Греде дома нашег (су) кедри, даске наше чемпреси.[90]

Пнп. 1 – септуагинтски текст

Скраћенице:
Senc –Senc, Stjepan (prir.) (1910, fotot. reprint 1991), *Grčko–hrvatski rječnik za škole*, Zagreb.
LEH – Lust, J., Eynikel, E. & Hauspie, K. (2003), *A Greek–English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
LSD – Liddell, Scott & Drisler (1897), *A Greek–English Lexicon*, New York.
BW6 – граматичко-лексички фонд рачунарског програмског пакета BibleWorks6, © 2005, BibleWorks LLC, верзија текста: BGT – BibleWorks Greek LXX/BNT.

1, 1. ᾆσμα ᾀσμάτων ὅ ἐστιν τῷ Σαλωμων
1, 2. φιλησάτω[91] με ἀπὸ φιλημάτων[92] στόματος αὐτοῦ ὅτι ἀγαθοι.[93] μαστοί[94] σου ὑπὲρ οἶνον
1, 3. καὶ ὀσμὴ μύρων[95] σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα[96] μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σου διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε

1, 1. Песма песама, која је Соломону.
1, 2. Нека ме пољуби од пољубаца усана својих, јер (су) добре дојке твоје изнад вина
1, 3. и мирис етеричних уља твојих изнад свих зачина. Етерично уље разливено (је) име твоје. Због тога девојке заволеше те.

---

[90] בְּרוֹת – чемпрес (*Cupressaceae*) или јелка (род *Abies*) (BW6). Кедар и чемпрес, осим тога што су међу основним материјалима Соломоновог храма, имају религијску важност у вавилонском култу плодности (Ellen E. Davis, исто, стр. 248).

[91] φιλέω – волети, љубити, целивати (BW6), миловати (Senc).

[92] φίλημα – пољубац (BW6, LEH), миловање (Senc).

[93] Позитив у значењу компаратива.

[94] μαστός – дојка, брежуљак (Senc). Закович (стр. 111) ово читање сматра погрешним преводом, с обзиром на то да у 1, 2–4 очигледно Она говори Њему. У Септуагинтином преводу реч „μαστοί" јавља се 13 пута, и то 8 пута (1, 13; 4, 5; 7, 4; 7, 8; 7, 9; 8, 1; 8, 8; 8, 10) као превод јеврејске речи שַׁדַּי, чије је изворно значење везано за планину, брежуљак, узвишење, те која у Пнп. очигледно означава дојке, а 5 пута (1, 2; 1, 4; 4, 10; 6, 11; 7, 13) као превод речи דד, која у принципу значи телесну љубав, мада може означавати и дојке (Zakovitch, 111–112). Ипак, других 5 контекста указују пре на телесну љубав тј. чин вођења љубави, док Септуагинтино читање не оставља утисак логичног. Према томе, по овом питању треба се држати јеврејског текста.

[95] μύρον – етерично уље, мирис (парфем) (BW6).

[96] MT не чита „ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα".

1, 4. εἵλκυσάν[97] σε ὀπίσω σου εἰς ὀσμὴν μύρων σου[98] δραμοῦμεν εἰσήνεγκέν[99] με ὁ βασιλεὺς εἰς τὸ ταμίειον[100] αὐτοῦ ἀγαλλιασώμεθα καὶ εὐφρανθῶμεν ἐν σοί ἀγαπήσομεν μαστούς[101] σου ὑπὲρ οἶνον εὐθύτης[102] ἠγάπησέν σε

1, 4. Нека привуче те! За тобом, у мирису етеричних уља твојих трчаћемо. Унесе ме цар у скривницу своју. Обрадовали бисмо се и били развесељени у теби. Волеће (они) дојке твоје изнад вина. Праведност заволе те.

1, 5. μέλαινά εἰμι καὶ καλή θυγατέρες Ιερουσαλημ ὡς σκηνώματα Κηδαρ ὡς δέρρεις Σαλωμων

1, 5. Црна сам, али лепа, кћери Јерусалима, као шатори Кидра, као кожуси Соломона.

1, 6. μὴ βλέψητέ με ὅτι ἐγώ εἰμι μεμελανωμένη ὅτι παρέβλεψέν[103] με ὁ ἥλιος υἱοὶ μητρός μου ἐμαχέσαντο[104] ἐν ἐμοί ἔθεντό με φυλάκισσαν ἐν αμπελῶσιν ἀμπελῶνα ἐμὸν οὐκ ἐφύλαξα

1, 6. Кад не бисте гледали ме, јер ја сам оцрњена, јер попреко погледа ме сунце. Синови мајке моје успротивише ми се, поставише ме (за) чуварку у виноградима, (јер) виноград мој не сачувах.

1, 7. ἀπάγγειλόν μοι ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχή μου ποῦ ποιμαίνεις ποῦ κοιτάζεις ἐν μεσημβρίᾳ μήποτε γένωμαι ὡς περιβαλλομένη ἐπ' ἀγέλαις ἑταίρων σου

1, 7. Извести ми, (ти) кога заволе душа моја, где пастирствујеш, где спаваш у подне, да не бих била као лутајућа по стадима другова твојих.

1, 8. ἐὰν μὴ γνῷς σεαυτήν ἡ καλὴ[105] ἐν γυναιξίν ἔξελθε σὺ ἐν πτέρναις τῶν ποιμνίων καὶ ποίμαινε τὰς ἐρίφους σου ἐπὶ σκηνώμασιν τῶν ποιμένων

1, 8. Ако не би знала сама, најлепша у женама, изађи ти у траговима паства и пастирствуј јариће своје изнад шаторâ пастирâ.

1, 9. τῇ ἵππῳ μου ἐν ἅρμασιν Φαραω ὡμοίωσά σε ἡ πλησίον μου

1, 9. Кобили мојој у кочијама фараона упоредих тебе, блиска моја.

1, 10. τί ὡραιώθησαν[106] σιαγόνες σου ὡς τρυγόνες τράχηλός σου ὡς ὁρμίσκοι

1, 10. Како бише улепшани образи твоји као грлице, врат твој као бисерне огрлице.

---

[97] ἕλκω – повлачити, привлачити (BW6), узбуђивати (LEH).

[98] MT не чита „εἰς ὀσμὴν μύρων σου".

[99] Од εἰσφέρω.

[100] ταμιεῖον – тајна соба (BW6), ризница, складиште (Senc), одаја (LEH).

[101] Видети фусноту на исту реч у стиху 1, 2.

[102] εὐθύτης – праведност, правда, исправност (BW6). Бирамо логичније читање објашњено у фусноти на исти стих масоретског текста.

[103] παραβλέπω – погледати попреко, прекорно (BW6, LEH, LSD).

[104] μάχομαι – ратовати, свађати се, противити се, приговорити (Senc).

[105] Позитив у значењу суперлатива.

[106] Аорист пасив 3. л. мн. Превод активом презента: „како су љупки".

1, 11. ὁμοιώματα χρυσίου ποιήσομέν σοι μετὰ στιγμάτων[107] τοῦ ἀργυρίου

1, 11. Слику (од) злата начинићемо ти, са украсима (од) сребра.

1, 12. ἕως οὗ ὁ βασιλεὺς ἐν ἀνακλίσει[108] αὐτοῦ νάρδος[109] μου ἔδωκεν[110] ὀσμὴν αὐτοῦ

1, 12. Док (је) цар у наслону свом, нард мој даде мирис свој.

1, 13. ἀπόδεσμος τῆς στακτῆς[111] ἀδελφιδός[112] μου ἐμοί ἀνὰ μέσον τῶν μαστῶν μου αὐλισθήσεται[113]

1, 13. Букет мире браћани мој мени (је), у сред дојки мојих преноћиће.

1, 14. βότρυς[114] τῆς κύπρου[115] ἀδελφιδός μου ἐμοὶ ἐν ἀμπελῶσιν Εγγαδδι

1, 14. Букет кане браћани мој мени (је) у виноградима Енгада.

1, 15. ἰδοὺ εἶ καλή ἡ πλησίον μου ἰδοὺ εἶ καλή ὀφθαλμοί σου περιστεραί[116]

1, 15. Гле, јеси лепа, блиска моја, гле, јеси лепа, очи твоје (су) голубице.

1, 16. ἰδοὺ εἶ καλός ὁ ἀδελφιδός μου καί γε ὡραῖος πρὸς[117] κλίνη ἡμῶν σύσκιος[118]

1, 16. Гле, јеси леп, браћани мој, и заиста љубак. Такође, постеља наша (је) засенчена.

1, 17. δοκοὶ οἴκων ἡμῶν κέδροι[119] φατνώματα ἡμῶν κυπάρισσοι[120]

1, 17. Греде (су) дома нашег кедри, сводови наши чемпреси.

---

[107] στίγμα – знак, украс, шара (LEH).

[108] ἐν ἀνακλίσει – за столом (LEH).

[109] Нард (*Nardostachys grandiflora* или *Nardostachys jatamansi*) је биљка, веома блиски сродник сличних својстава са валеријаном (*Valeriana officinalis*). Веома скупоцен мирис, довожен из Непала и са Хималаја (Zakovitch, стр. 129).

[110] Аорист, 3. л. ј.

[111] στακτή – мира (*Commiphora myrrha*), основни састојак смоле измирне (смирне).

[112] У црквенословенском преводу „брат". ἀδελφιδός – брат, рођак, вољени (BW6).

[113] αὐλίζομαι (црквенословенски „водворитисја") – преноћити, преноћити под ведрим небом (Senc), од αὐλή – двориште.

[114] bo,truj – грозд, букет (LEH).

[115] Κύπρος – кана (*Lawsonia inermis*) (LEH), дрво које се користи за добијање боје.

[116] περιστερά – породица голубова (*Columbidae*) (BW6).

[117] πρὸς – поврх тога, такође, уз то (LEH).

[118] σύσκιος (придев) – у густој сенци (BW6), обрастао густим дрвећем (Senc), сеновит (LEH).

[119] κέδρος – кедар (*Cedrus*), род дрвећа, припада породици борова (*Pináceae*). У Старом Завету се не једном помиње либански кедар (*Cedrus libani libani*), веома квалитетан грађевински материјал.

[120] κυπάρισσος – дрво из породице чемпреса (*Cupressaceae*). κυπάρισσος – чемпрес, чемпресовина (BW6). Чемпрес је у разговорном српском познат још и као јела, што је забележено у Даничићевом преводу овог стиха. Због високог садржаја смоле, дрво је квалитетан грађевински материјал.

Исходни текст превода

1, 1 Песма над песмама, Соломонова.

(Она кћеркама Јерусалима) 1, 2 Нека ме пољуби пољупцем усана својих, *(Њему)* јер боља је љубав твоја од вина, 1, 3 и мирис уља твојих добар је. Уље разливено име је твоје, стога те девојке воле. *(Она Њему)* 1, 4 Повуци ме! *(Кћерке Јерусалима Њему)* За тобом трчаћемо! *(Она кћеркама Јерусалима)* Увео ме цар у одају своју! *(Кћерке Јерусалима Њему)* Радоваћемо се и веселити због тебе, славићемо љубав твоју, бољу од вина! *(Она Њему)* Са правом волеле су те!

(Она кћеркама Јерусалима) 1, 5 Црна сам, ал' лепа, кћерке Јерусалима, као шатори Кедра, као кожуси Соломонови. 1, 6 Не гледајте што сам тамнопута – опалило ме сунце. Синови мајке моје разгневише се на мене, одредише ме да негујем винограде, виноград свој због тога нисам неговала.

(Она њему) 1, 7 Извести ми, вољени душе моје, где пастирујеш, где почиваш у подне, да не бих лутала по стадима другова твојих. *(Он Њој)* 1, 8 Ако ли не знаш, најлепша међу женама, изађи за траговима паствe и напасај козице своје над шаторима пастирским.

(Он Њој) 1, 9 Ждребици мојој у коњици фараона слична ти си, рођена моја. 1, 10 Како су љупки образи твоји – ко грлице, врат твој ко бисерне огрлице! 1, 11 Накит од злата начинићемо теби, са капљицама сребра.

(Она кћеркама Јерусалима) 1, 12 Док цар је на престолу своме, нард мој испушта мирис свој. 1, 13 Букет мире рођени мој мени је: међ дојкама мојим провешће ноћ. 1, 14 Свежањ кане вољени мој мени је у виноградима Енгада.

(Он Њој) 1, 15 Како си лепа, рођена моја, како си лепа – очи ти голубице! *(Она Њему)* 1, 16 Како леп си, рођени мој, и како љубак! Постеља наша у сенци свежине; 1, 17 дом наш – греде му кедри, кровни свод чемпреси.

Извори и литература

Библијски текст:

Рачунарски програмски пакет „BibleWorks6“, © BibleWorks LLC, 2005.

– јеврејски масоретски текст: WTT (BHS Hebrew Old Testament 4th ed.)

– грчки Септуагинтин текст: BGT (BibleWorks Greek LXX/BNT)

– руски синодски превод (RST)

– речничко-граматички фонд

Biblia Hebraica Stuttgartensia (1997), Fünfte, verbesserte Auflage, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellshaft.

Rahlfs, A. (ed.) (1979), *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellshaft.

Црквенословенски текст: *Пѣснь пѣснєй* (2002), електронски пројекат „Славянская Библия“, Донецк, http://www.lib.ru/HRISTIAN/BIBLIYA/old/sol.pdf (приступљено 15. 6. 2011. године).

Савремени руски превод: *Библия – современный русский перевод* (2011), Москва: РБО.

Даничићев превод (екавизирани текст): Пројекат „Свето Писмо“ Интернет-портала Живе речи утехе, http://www.pouke.org/svetopismo/ (приступљено 13. 6. 2013. године).

Премудрости Исуса сина Сираховог, у српском преводу Митрополита Амфилохија Радовића, http://www.pravoslavlje.net/index.php?title=Сирах (приступљено 13. 6. 2013. године).

Текстолошка питања:

Вајнгрин, Дж. (2002), *Введение в текстологию Ветхого Завета*, Москва: ББИ.

Tov, E. (2001), *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (2nd ed.), Minneapolis: Fortress Press, Assen: Royal Van Gorcum.

Tov, E. (1999), *Hebrew and Greek Bible: Collected Essays on the Septuagint*, Leiden – Boston – Köln: Brill.

Pelikan, J. (2005), *Whose Bible is it? A Short History of the Scriptures*, New York: Viking, Penguin Group.

Шнидевинд, В. (2011), *Како је Библија постала књига*, Крагујевац: Каленић.

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

Десницкий, А. (2007), *Писание – предание – современность*, Киев: Центр православной книги.

Десницкий, А. (2011), *Введение в библейскую экзегетику*, Москва: ПСТГУ.

Уводна питања и коментари:

Barton, J., and Muddiman, J. (ed.) (2001), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford.

Bloch, J. (1922), „A Crtitical Examination of the Text of the Syriac version of the Song of Songs", у *The American Journal of Semitic Languages and Literature*, Vol. 30, № 2 (Jan. 1922).

Davis, E. F. (1989), *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs* (Westminster Bible Companion), Westminster John Knox Press.

Dirksen, P. B. (1989), „Song of Songs III 6–7", у *Vetus Testamentum*, Vol. 39, Fasc. 2 (Apr., 1989), стр. 219–225.

Exum, J. C. (2005), *Song of Songs: A Commentary*, Louisville: Westminister John Knox Press.

Garrett, D. A. (2004), *Song of Songs*, WBC 23B, Nashville: Nelson.

Harrington, W. (1987), *Uvod u Stari zavjet: spomen obećanja*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Kingsmill, E. (2009), *The Song of Songs and the Eros of God*, Oxford University Press.

Kreeft, P. (1989), *Three Philosophies of Life – Ecclesiastes: Life as Vanity; Job: Life as Suffering; Song of Songs: Life as Love*, Ignatius Press.

Landy, F. (1979), „The Song of Songs and the Garden of Eden", у *Journal of Biblical Literature* 98:4, December 1979.

Noegel, S. and Rendsburg, G. (2009), *Solomon's Vineyard: Literary and Linguistic Studies in the Song of Songs*, Society of Biblical Literature.

Robinson, G. (1902), „An outline for Studying the Song of Songs", у *The Biblical World*, Vol. 20, № 3 (Sep. 1902).

Taylor, H. (2009), *Union and Communion or Thoughts on the Song of Solomon*, Dodo Press.

Zakovitch, Y. (2004), *Das Hohelied*, HThKAT [Herders Theologischer Kommentar zum AT], Verlag Herder.

Кубат, Р. (2008), *Основе старосавезне антропологије*, Београд – Нови Сад: ПБФ.

Милин, Д. (1991), *Увод у Свето писмо Старог завета (општи део)*, Београд.

Речници и енциклопедије:

Brown, F., Driver, S. R., Briggs, C. A. (2000), *Hebrew and English Lexicon*, Oak Harbor (електронско издање).

Slonik, F., Berenbaum, M. (2007), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 19 (Som – Tn), USA: Thomson Gale.

Gesenius, H. W. F. (1996), *Hebrew–Chaldee Lexicon to the Old Testament*, Grand Rapids: Baker Books.

Liddell, H. G., Scott, R., & Drisler, H. (1897), *A Greek–English Lexicon*, New York.

Lust, J., Eynikel, E. & Hauspie, K. (2003), *A Greek–English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Porter, S. E. (ed.) (2007), *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, London – New York: Routledge.

Senc, S. (prir.) (1910, fotot. repr. 1991), *Grčko–hrvatski rječnik za škole*, Zagreb.

Vanhoozer, K. J. (gen. ed.) (2005), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids: Baker Book House Company, London: Society for Promoting Christian Knowledge.

Примљено: 20. 9. 2013.
Исправљено: 1. 11. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

Textological Aspects in the Exegesis of the First Chapter of the Song of Songs

Ivan Nedić
Faculty of Orthodox Theology
University of Belgrade

***Summary**: The article discusses basic terms and principles of the textological analysis, the practical application of which is then shown in the example of first chapter of Masoretical and Septuagintal texts of the Song of Songs, giving the author's own translation of the text.*

The article is a shortened version of the master thesis defended in October 2011 at Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, under the guidance of professor Rodoljub Kubat.

***Key words**: The Holy Scripture, Old Testament, The Song of Songs, Masoretic Bible, Septuagint, textological analysis, translation.*

УДК: 27-248.74-277
27-312.7 Мелхиседек, салимски цар
27-278-31

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 815–842.

Мелхиседек у интертестаментарном предању

– прилог контекстуализацији Посланице Јеврејима 7 –

Јован Благојевић*
Библијски културни центар, Београд

Апстракт: *Мелхиседек је једна од најзагонетнијих старозаветних личности Светога Писма. У Новом Завету, Мелхиседек се представља као тип и праслика Господа Исуса Христа. У периоду између Старог и Новог Завета ова личност је уткана у јудејско интертестаментарно предање. У савременој науци се полемише да ли то предање (и у којој мери) може да осветли позадину Мелхиседек-христологије Посланице Јеврејима, као и неких других месијанских одељака Новог Завета. То је разлог због којег аутор овог чланка у разматрању теме креће од савремених дискусија повезаних са овим проблемом. Он, затим, указује на сведочанство јудеојелинистичке литературе о Мелхиседеку да би се потом усредсредио на учење о Мелхиседеку у предању палестинског јудаизма, и то: равинско-таргумском и апокалиптичком. Аутор нарочиту пажњу посвећује знаменитом кумранском тексту 11QMelch. Поменути текст се користи и у циљу осветљавања есхатолошких очекивања са почетка хришћанске ере и упућивања на могућу контекстуализацију новозаветне христологије, пре свега христологије присутне у Лк. 4 и Јевр. 7.*

Кључне речи: *Мелхиседек, интертестаментарно предање, јудео-јелинистичко предање, јудео-палестинско предање, 11QMelch, анђели, Велијар, праведници, грешници, суд, помазаник, позадина Поланице Јеврејима.*

Мелхиседек је једна од најзагонетнијих личности Старог Завета. Спомиње се директно само у Пост. 14, 18–20 и Пс. 110, 4. Упркос томе, или управо због тога, постао је личност око које се развило обимно предање у интертестаментарном периоду које је свој коначни облик

* bkcentar.uo@gmail.com.

добило у *Мелхиседек-христологији* Посланице Јеврејима. Разумевање интертестаментарног предања о Мелхиседеку, нарочито кумранског мидраша 11QMelch, стога може значајно помоћи у разумевању важног аспекта новозаветне христологије. Природа међусобног односа интертестамнетарног учења о Мелхиседеку и Мелхиседек-христологије, ипак, још увек је предмет богословских расправа.

1. Однос „интертестаментарног" Мелхиседека и Мелхиседек-христологије у савременим богословским расправама

Добар део научне јавности је сматрао да порекло *Мелхиседек-христологије* треба тражити у палестинском јудаизму, претежно кумранског типа. Y. Yadin је сматрао да су аутору Посланице Јеврејима веровања кумранске заједнице била веома добро позната и блиска.[1] Неки научници су, штавише, тврдили да је спис био намењен есенској заједници са циљем њеног преобраћања у хришћанство.[2] F. F. Bruce је, насупрот томе, сматрао да су разлике између кумранских текстова и Посланице веће него сличности. Он је позвао на *обнову трезвености научне заједнице*.[3] У том духу је, нешто касније, S. Sandmel критиковао *паралеломанију*.[4]

Проналазак 11QMelch је дао нови подстицај схватањима Y. Yadin-a, De Jonge-a и Van de Woude-a који су сматрали да је слика Мелхиседека у Посланици обликована на начин који подсећа на (есенско) учење о Мелхиседеку као *небеском бићу*.[5] Било је, међутим, научника који су сматрали да новозаветног Мелхиседека треба разматрати независно од Qumrana.[6] Део научника је трагао за *средњим решењем,* тврдећи да 11QMelch можда нема непосредне везе са Посланицом, али да

[1] Y. Yadin, „The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews", *Scripta Hierosolymitana* IV (C. Rabin and Y. Yadin, eds), Magnes Press, Jerusalem, 1958, 38–45.

[2] H. Kosmala, *Hebräer–Essener–Christen,* Leiden, E. J. Brill, 1959, наведен код: Mikeal C. Parsons, „Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews", *EvQ* 60 (1988), 197.

[3] F. F. Bruce, „'To the Hebrews' or 'To the Essenes'?", *NTS* 9 (1963), 217–232, уп. Irvin W. Batdorf, *Festschrift to Honor F. Wilbur Gingrich: Hebrews and Qumran – Old Methods and New Directions*, Leiden: EJ. Brill, 1972, 20–25.

[4] S. Sandmel, „Parallelomania", *JBL* 81 (1962), 1–13.

[5] Y. Yadin, A Note on Melchizedek and Qumran, *IEJ* 15 (1965), 152–154; M. de Jonge and A. S. Van de Woude, „11Q Melchizedek and the NT", *NTS*, 12 (July, 1966), 301–326; J. A. Fitzmyer, „Further light on Melchizedek from Qumran Cave 11", *JBL* 86 (1967), 25–41.

[6] F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition – A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge UP, Cambridge, SNTSMS, 1976, 161; J. C. McCullough, „Melchizedek's varied role in early exegetical tradition", *TheoRev* 1 (1978), 57; Mikeal C. Parsons, *нав. дело,* 211–212.

свакако баца светло на мисаони образац јудаизма првог века хр. ере. 11QMelch, заправо, осветљава културно-историјски контекст Посланице и развој мидрашког поступка (чак иако се у Јевр. 7 не може пронаћи непосредан утицај кумранског мидраша).[7]

Научници нису јединствени ни у оцени оправданости трагања за пореклом „новозаветног" Мелхиседека у јудео-јелинском предању о Мелхиседеку. Базирајући се на лексици, литерарном стилу, богословским претпоставкама и егзегетском методу аутора Посланице, C. Spicq је закључио да учење Посланице рефлектује ставове александријске богословске школе.[8] Ово схватање је оповргао Ronald Williamson својом обимном студијом, али ни његово оштро негирање сваке сродности и утицаја није потпуно прихваћено у научним круговима.[9]

Ставове Williamson-а нарочито је угрозила студија L. K. K. Dey-а. Dey је реактуелизовао тезу о јудео-јелинистичким схватањима Филона, па и чисто грчког гностицизма,[10] као позадини Посланице Јеврејима.[11] Слична схватања је снажно заступао James W. Thompson истичући да постоји мисаона и терминолошка сличност између Посланице и неоплатонистичко-филоновског космичког дуализма

[7] J. A. Fitzmyer, *Further light...,* 41.

[8] Види код Mikeal C. Parsons, *нав. дело,* 195–196 уп. J. C. McCullough, „Some Recent Developments in Research on the Epistle to the Hebrews", *Irish Biblical Studies* 2 (1980), 143.

[9] Један од значајних заступника тезе о утицају Филона на новозаветну Мелхиседек-христологију био је J. Cambier. Види: Ronald Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews,* Leiden, EJ. Brill, 1970, 579; J. W. Thompson, „The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII", *NovT* 19 (1977), 209.

[10] James W. Thompson наглашава да Филон наговештава, слично аутору Посланице, да је Мелхиседек *без родитеља*. Супротставља Мелхиседека Моавцима и Амонцима чији су родитељи познати (и негативни) ликови Старог Завета. Наведени аутор, стога, закључује да Филон Мелхиседека препознаје као небеско биће које не припада свету чулног опажања и да се то истиче *изостанком генеалогије* (уп. Јевр. 7, 16). Указивано је да се слични концепти и терминологија могу препознати и у Плотиновом опису Атине, Афродите и мистеријско-гностичком концепту *Pistis–Sophia*, код Плутарха и у Елеузејским мистеријама. Древни грчки списи израз *без оца* примењују на Хефеста. Све то говори да су ови концепти имали *дугу историју унутар грчке метафизике и побожности*. На сличан начин о неким боговима говоре поједине египатске молитве. Сличним изразима, међутим, представљена су и ангелска бића у јудејској апокалиптици. Стога није јасно због чега би корене Посланице требало тражити у грчкој, а не јеврејској мисли. У Посланици, штавише, наведени изрази немају апсолутно значење, већ једноставно сугеришу да Мелхиседекови родитељи нису познати, те да се у томе може препознати божанска промисао којом је ова старозаветна личност постављена као прототип Христа. James W. Thompson, *нав. дело,* 209.212–215.219–222; Емилијан Чарнић, „Архијерej по реду Мелхиседекову", *Богословље* 17 (1973), 33; Емилијан Чарнић, „Архијерej по реду Мелхиседекову", *Богословље* 18 (1974), 26–27.29.

[11] Mikeal C. Parsons, *нав. дело,*196.

(створеног и нестворeног, пролазног и вечног, људског и божанског, чулног и умног, телесног и нетелесног, промењивог и непромењивог, смрти и живота, земаљског и небеског). Сматрао је и да је наглашавање божанске заклетве као *основе за разликовање старог и новог савеза* у Посланици, блиско разумевању божанске заклетве као *гаранта поузданости и сталности* насупрот пролазности, у грчкој (и јудео-јелинистичкој) мисли. Thompson је, стога, закључио да идејни костур Јевр. 7 најближу аналогију има у оквиру Филонових списа. Сматрао је да је истицање свештенства по реду Мелхиседека, које је присутно у Посланици, мало повезано са 11QMelch који не садржи *дуалистичко читање Старог Завета*.[12] Увиди Thompson-а су веома снажни, али су његови закључци спорни, пре свега зато што је *дуалистичко читање Старог Завета* у Посланици (уколико оно уопште постоји) другачије природе од метафизичког космичког дуализма (нео)платонско-филоновског типа. Оно не подразумева метафизичко одбацивање материје, већ истицање проблема њене одвојености од Бога. У Посланици је снажно истакнута стварност Христовог оваплоћења и његов значај (што је незамисливо за неоплатонско-филоновски дуализам). Тачно је да код Филона постоји развијен и обимно описан дуалистички систем, али се он нигде не повезује са Мелхиседеком (осим можда на једном месту и то веома посредно). Аутор Посланице употребљава терминологију неоплатонско-филоновског дуализма. У светлости Христовог првосвештенства по реду Мелхиседековом та употреба се, међутим, показује као оригинални поступак и преосмишљавање саме терминологије. Филонов опус је вероватно био познат аутору Посланице, али он није мисаоно зависан од Филона (нарочито не у контексту *Мелхиседек-христологије*). Исто се може рећи за тражење позадине Посланице у јудео-гностицизму, тзв. Merkabah-мистицизму (што је становиште мање присутно у научним круговима).[13]

[12] J. W. Thompson, *нав. дело,* 213–220. 222–223.

[13] Ernst Käsemann је доказивао да христологија Посланице израста из гностичког концепта *anthropos мита,* наводно присутног у позном јудаизму. Новија истраживања показују да је систем гностицизма и његов однос према раном хришћанству какво познајемо из списа Отаца Цркве био веома сложен. Има научника који сматрају да је постојао *јеврејски гностицизам* присутан у кумранским списима. Део научника је идејни оквир Посланице радије тражио у тзв. Merkabah-мистицизму. Заговорник оваквог схватања био је H. M. Schenke, док му је Ronald Williamson у извесној мери пружао подршку. H. Rushe је сматрао да се новозаветно учење о Мелхиседеку темељи на јудејској апокалиптици, а да између Филонове и новозаветне методологије у разматрању Мелхиседека нема сличности. T. W. Manson, „The Problem of the Epistle to the Hebrews", *Bulletin of the John Rylands Library* 32 (1949–50), 1–17; Oscar Cullmann, „The Significance of the Qumran texts for Research into the Beginnings of Christianity", *JBL* 74

Разногласност научне јавности у одговору на проблем односа интертестаментарног учења о Мелхиседеку и Мелхиседек-христологије Новога Завета је очигледна. Први задатак у трагању за решењем, стога, треба да буде сагледавање разбацаних и често веома фрагментарних података о Мелхиседеку у интертестаментарној литератури. Интертестаметарно предање о Мелхиседеку можемо да пратимо у оквиру јудеопалестинског предања са једне и јудео-јелинистичког предања са друге стране. Подела коју предлажемо није сасвим прецизна (јер није увек лако повући границу између палестинског и јелинистичког јудаизма), али може да нам помогне да одредимо извесне референтне тачке.

2. Мелхиседек у јудео-јелинистичком интертестаментарном предању

Филонови списи се углавном сматрају за основни извор јудео-јелинистичког интертестаментарног предања о Мелхиседеку. За нас су од значаја три места на којима Филон говори о Мелхиседеку (*Legum Allegoriae* III, 79–82; *De Congressu*, 99; *De Abrahamo*, 235).[14] У прва два одељка, Филон говори о Мелхиседеку као о историјској фигури, док у трећем случају примењује алегоријски приступ у интерпретирању ове библијске личности.

Тако, у *De Abr.* §235 Филон о Мелхиседеку говори као о *великом свештенику највећег (Вишњег?) Бога.* Филон у свом тумачењу Мелхиседека на неки допуњује приповест Постања. Авраама описује као вођу победничке коалиције који у борби није изгубио ниједног човека. Мелхиседек је, према Филону, схватио да је таква чудесна победа повезана са *божанском мудрошћу* и *савезом*, тако да се обрадовао Авраамовој победи као сопственој, будући да је у самом праоцу препознао *старог пријатеља* у добрим стварима и заједничкој молитви. Сам Мелхиседек молитвом уздиже ка небу свој народ и приноси захвалне жртве. Ниједан од додатака изворном тексту Постања у Филоновом *De Abr.* §235 не рефлектује алегоријски приступ библијском тексту. Овде се сусрећемо

(1955), 213; Ronald Williamson, „The Background of the Epistle to the Hebrews", *ExpTim* 87 (1975/76), 232–237; G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish mysticism*, Jerusalem, 1941, 43–48; G. W. Buchanan, *To the Hebrews*, The Anchor Bible, Vol. 36, Garden City, Doubleday, 1972, xix; Mikeal C. Parsons, *нав. дело*, 199–200; J. W. Thompson, *нав. дело,* 209.

[14] Чини се да постоји још један одељак у Филоновим списима који говори о Мелхиседеку, али га је немогуће реконструисати због тога што је веома фрагментаран. E. R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven, Yale University Press, 1935, 151. 156.

са нечим што је ближе хагадском мидрашу. Библијски одељак је разрађен без јасне халкалске или философске намере.[15]

Сличан приступ је препознатљив и у Филоновом делу *De Cong*. §99. Филон се позива на Пост. 14, 18–20 и 28, 2 да би оправдао праксу плаћања десетка храму. Филон се, овом приликом, ипак не задржава само на основном значењу текста, већ сугерише да се десетак односи и на *предмете разума*. У овом контексту Мелхиседек је описан као *самоук* и *интуитиван* у свом свештенству, што је можда богословско-философска примедба која сугерише известан мисаони развој у правцу алегорезе (вероватно засноване на ванбиблијским предањима), мада ипак изразита алегореза не постоји у овом одељку.[16]

Трећи одељак, *Leg. All.* §§ 79–82, је најсложенији када је у питању тема Мелхиседека код Филона. Мелхиседек је од Бога учињен свештеником и *царем мира*. Могуће је да се Филон овде не ослања само на Пост. 14, 18, већ и на Пс. 110, 4. Мелхиседек је *праведни цар*. Филон почиње своје алегорично тумачење Пост. 14, 18–20 супротстављајући Мелхиседека тиранском цару, кнезу рата, будући да је Мелхиседек увео закон, а потоњи безакоње и слободу страстима. Безакони цар се повезује са Амонцима и Моавцима који су одбили да Израиљцима који су путовали Синајском пустињом омогуће да пију воду са њихових извора. За разлику од њих, Мелхиседек Аврааму нуди дарове хлеба и вина као храну пуну весеља и радости. Ово је *храна душе* која *опија божанском опијеношћу* која је, истовремено, трезвеност највишег реда. Разлог томе Филон препознаје у томе што је Мелхиседек сам Логос.[17] Поставља се питање да ли је овакав опис Мелхиседека наставак приповести о њему као *самоуком* и *интуитивном* свештенику и да ли је изведен из мидрашких извора, или представља самосталну Филонову интерпретацију? Понекад се сматра да Филон не показује истински интерес за Мелхиседека и Пост. 14, 18–20, већ га сагледава као симбол правог принципа (ὁ ὀρθὸς λόγος), Логоса и свештеника чије *свештенство није имало обрасца или узора*. Чини се да када Филон говори о Мелхиседеку, заправо користи илустрацију која је позната његовим читаоцима и којом изражава унапред утврђене философске мисли.[18] Чини се да се овакво схватање не може

[15] F. L. Horton, *нав. дело,* 55.

[16] F. L. Horton, *нав. дело,* 55–56.58.

[17] F. L. Horton, *нав. дело*, 56–57

[18] J. W. Thompson, *нав. дело,* 209; G. L. Cockerill, *The Melchizedek Christology in Heb. 7:1–28*, Richmond, Va, Union Theological Seminary, Th. D dissertation, 1976), 211.371.388–394.412; Емилијан Чарнић, „Архијереј по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 25.

извести на основу самих Филонових дела, те да Хортон (F. L. Horton) исправно тврди:

> „Када Филон Мелхиседеку приступа на дослован начин, то значи да он разматра сусрет Мелхиседека и Авраама као једну историјску истину и у складу са разумом.“[19]

Филон, међутим у делу *Legum Allegoriae* није заинтересован да нам пружи нове историјске податке и није усредсређен на самог Мелхиседека као на историјску личност, већ на њега као на представника *Логоса*. Мелхиседек је узет као представник Логоса због свог имена и службе, будући да је истовремено и *праведни цар* и *цар мира* (Салима). Филон изводи етимолошке закључке који ће му послужити као основ за каснију расправу којој се Мелхиседеку као свештенику приписује давање *хране радости* и *пића божанске опијености*. Такво свештенство је јединствено и стога је, дакле, Мелхиседек, као свештеник Логос који раније није имао видљиви или опажајни живот и који у свет доноси светлост.[20] Овај моменат је можда повезан са описом Мелхиседека као *самоукоī* и *интуитивноī* свештеника у *De Cong.* §99.[21] Када говоримо о јудео-јелинистичком предању о Мелхиседеку треба споменути и Ј. Флавија који о њему говори као о хананском старешини који се истицао својим моралним особинама удостојивши се да буде свештеник Бога Израиљевог.[22]

3. Мелхиседек у јудео-палестинском интертестаментарном предању

Уколико се упореди са интертестаментарним предањима о личностима библијске праисторије и праоцима Израиља, јудео-палестинско предање о Мелхиседеку је скромног обима. Унутар овог географског типа предања могу се издвојити две засебне целине. Прва од њих је *равинско-таргумско предање* о Мелхиседеку.

[19] Емилијан Чарнић, „Архијерej по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 58.

[20] За Филона Логос је ум Божији. Бог је у свом уму гајио сав видљиви свет тако да је *највршће повезан* са свим створеним стварима. Логос је, стога, *првородјена сенка Божија* и *образац слике Божије* по којој је створен човек. F. L. Horton, *нав. дело,* 59. Види и литературу коју наводи поменути аутор.

[21] F. L. Horton, *нав. дело,* 58–59.

[22] F. L. Horton, *нав. дело,* 54.156–157.223; J. W. Thompson, *нав. дело,* 209; Mikeal C. Parsons, *нав. дело,* 212–213; Емилијан Чарнић, „Архијерej по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 26.

3.1. Равинско-таргумско предање о Мелхиседеку

У таргумској и равинској књижевности, Мелхиседек се повезује са сином праоца Ноја, Симом, који је као свештеник *служио Богу у своје време* (*Targum Neofiti, Fragment Targum* и *Targum Pseudo-Jonathan*).[23] Равини су истицали да је Мелхиседек чином благосиљања Авраама свештено достојанство пренео на праоца Израиља, и у том смислу су читали Пс. 110, 4 (*b. Zebah*. 62a). *За равинско предање прихватљиво је учење о Мелхиседековом узношењу на небо* (*b. Sukkah* 52b), али уз истицање да је он прави човек и да је погрешно повезивати га са ангелским редовима.[24] Чини се да у равинском учењу постоји извесна неусаглашеност. Мелхиседеку се признаје значај, али не као историјској личности, већ као носиоцу препотопног свештеног достојанства (у чему се може препознати утицај апокалиптичке литературе). Тај значај је, истовремено, потиснут (можда због појаве *Мелхиседек-христологије*) негирањем његове трансценденталности веома наглашене у апокалиптичком предању о Мелхиседеку. Ово потискивање се препознаје и у истицању да је Мелхиседек благосиљајући Авраама пренео своје свештенство на праоца.[25]

3.2 Апокалиптичко предање о Мелхиседеку

Најзначајнији извор за апокалиптичко предање о Мелхиседеку је 11QMelch.[26] Њега ћемо касније засебно разматрати. Етиопски текст

[23] M. Delcor, „Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews", у *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 2 (1971). 131.

[24] Равинско предање о Мелхиседеку развијало се у три главна смера. Једна група равина следи таргумско изједначавање Мелхиседека и Сима, Нојевог сина. Друга група равина га назива *аморејски свештеник правде*, трећа му даје место уз Месију у есхатолошкој ери као оном ко уједињује царско и свештеничко достојанство. У Sukka 52b Мелхиседек се сврстава уз давидовског и јосифовског Месију и Илију. Други равини нису дозвољавали да Мелхиседек има место поред Месије. Нека од равинских предања, штавише, истичу Мелхиседеков пад и срамоту. Ту му се признаје семитско порекло, али се истиче да се он недостојно понашао. Зато је својим благословом свештеничко достојанство пренео на Авраама, на кога се и односе речи Пс. 110, 4. У основи, последње је било антихришћанска апологија. F. L. Horton, *нав. дело,* 114–130.160; S. E. Porter & C. A. Evans, *нав. дело,* el. ed; R. Hayward, „Shem, Melchizedek and Concern with Christianity in the Pentateuchal Targumim", *Targumic and Cognate Studies – Essays in Honor of Martin McNamara*, K. J. Cathcart and M. Maher (eds), Sheffield Academic Press, JSOTSup 230, Sheffield, 1996, 67–80; M. Delcor, *нав. дело,*132; Емилијан Чарнић, „Архијерej по реду Мелхиседекову", *Богословље* 17 (1973), 22–23.

[25] У Јубилејима се право свештеника да примају десетке изводи из Авраамовог разговора са царом Содоме, мада неки аутори сматрају да се под содомским царем заправо подразумева Мелхиседек, али да су преписивачи свесно избегли његов спомен (Јуб. 13, 25*b*–29). Емилијан Чарнић, „Архијерej по реду Мелхиседекову", *Богословље 17 (1973),* 23; Richard Longenecker, *Unity and Diversity in NT Theology: The Melchizedek Argument of Hebrews,* Grand Rapids: Eerdmans, 1978, 164–165.

[26] Осим 11QMelch, значајно је споменути и текст АпПост који у 22 поглављу до-

Struggle of Adam and Eve with Satan садржи кратку историју од Каина и Авеља до Мелхиседека.[27] Коптска верзија АпкАд из Раг Хамади библиотеке[28] Мелхиседека описује као носиоца тајних знања препотопног света. Ангелске карактеристике Мелхиседека истицане су и у 4Q544, а ЗавДан 6 говори о његовој победи над Сатаном и његовим духовима. F. García Martínez сматра да се Мелхиседек у неким текстовима изједначава са Михаилом, *Кнезом Светлости* који је искупитељ и вођа небеских војски који побеђује *Кнеза Таме* (1QM 17,5–8). У ЗавЛев 5 и ЗавВен 6 указује се на Михаилову победу над Велијаром, што је мотив снажно истакнут у вези са Мелхиседеком у поменутом 11QMelch.[29] Паралела између приказа две поменуте личности се, ипак, не може у потпуности извести на основу постојећег материја.

Мелхиседек је, наиме, био свештеник, а у неким јеврејским изворима се назива и првосвештеником (Rabbi Nathan 34 и Pesiqta 51a; Targ. Neofiti I, f. 23). У апокалиптици се небеско првосвештенство катkад повезује са Михаилом (Hag. 12b, Zeb. 62a, Men. 110a), тако да је уочена паралела између Михаила и Мелхиседека. Она се, међутим, не може потврдити реконструисаним делом 11QMelch. У реконструисаном делу текста Мелхиседек се нигде не назива првосвештеником, па чак ни свештеником. Ту је описан као божански ратник и посредник Божијег суда. Ова улога је у потпуности засенила његово свештенство.[30]

носи доста дослован превод Пост. 14, 18–20. У питању је текст око чијег датирања не постоји слагање у научним круговима, али је вероватно настао у периоду између почетка 1. в. пре Хр. и раних година 1. в. хр. ере. У АпПост постоје мање измене у односу на канонски текст Постања, тако да је формулација *хлеб и вино* замењена изразом *храна и пиће*. Од нарочитог значаја је то што АпПост изједначава Салим са Јерусалимом. Nahman Avigad and Yigael Yadin, *A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem, The Magnus Press of the Hebrew University and Heikhal Ha-Sefer, 1956, 15; F. L. Horton, *нав. дело*, 61–64.

[27] Према овом тексту Сим и Мелхиседек су, по божанском налогу и уз помоћ архангела Михаила, пренели балсамовано Адамово тело на место будућег Христовог распећа. Док су то чинили чули су глас са неба који је Мелхиседека прогласио свештеником. Мелхиседек је, затим, на месту Адамове сахране подигао олтар и принео хлеб и вино као праобраз будуће Христове жртве. На том месту је остао до сусрета са Авраамом описаног у Пост. 14. У тексту се очигледно прожимају јудејска, хришћанска, а можда и нека друга предања и веровања. Емилијан Чарнић, „Архијерej по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 24.

[28] Коначна верзија овог текста потиче из средине 4. в. хр. ере, али садржи бројна предања знатно ранијег датума.

[29] S. E. Porter & C. A. Evans, *Dictionary of New Testament background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2000, el. ed преузета са Libronix Digital System 3.0c, Copyright 2000–2006, Libronix Corporation, WA.

[30] Међу научницима нема сагласности да ли Мелхиседек у 11QMelch има свештеничку улогу или не. E. Puesh је доказивао да овај фрагмент представља Мелхиседека

Радије се, стога, може говорити о паралели *ратник Михаил – ратник Мелхиседек*, него о паралели *Мелхиседек првосвештеник – Михаил првосвештеник*. Паралела *Мелхиседек првосвештеник – Михаил првосвештеник* се, ипак, може уочити јер се Михаил каткад назива *првосвештеником архангелом* који је *ратник Божији* и избавља слуге Божије у коначној борби између Бога и ђавола (1QM уп. Ass. Mosis x,1…). Веза Мелхиседека и Михаила можда постоји и у 4Qamram.[31]

2 Енохова је текст спорног датума и састава. У тексту је садржано најобимније предање о Мелхиседеку.[32] Предање о Мелхиседековом рођењу из у 2 Ен. садржи многе фантастичне елементе, често конфузно изложене. Они су можда делимично преузети и из ранохришћанских предања о Христу и Јовану Крститељу.[33] Значај-

---

као првосвештеника који на Небеској литургији постиже коначно помирење са Богом и опроштење греха вернима. Могуће је да 11QMelch подразумева Мелхиседеково првосвештенство које се у тексту повезује са опроштењем грехова, баш као што се подразумева да је његово царско достојанство повезано са судом. Узети заједно ови аспекти Мелхиседека представљају као *сотириолошку личност са божанским цртама*. Илија Томић сматра да се развој „Мелхиседека у небеску личност одвијао на основу Пост. 14 где је назив כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן: (Koen le E^{l} Elion – свештеник Бога Вишњега) призивао мисли о небеском свештенству, а према Пс. 110, свештенство по реду Мелхиседекову се разуме као свештенство небеске јерархије". Наведени аутор уочава да се у фрагментарно очуваном тексту, свештенство Мелхиседека нигде не спомиње, али истиче да је он „без сумње обучен у одежду небеског првосвештеника". Јубилеј је био свештена реалност, а Мелхиседек је био признат у Старом Завету као свештеник (Пост. 14 и Пс. 110). У Пс. 110 се може, штавише, наслутити и извесна деификација свештеника Мелхиседека. Он је, стога, личност погодна за реализацију есхатолошког јубилеја и ослобођења, са којим се повезује у Пост. посредством Авраама као победног ослободиоца заробљених грађана Содоме. M. de Jonge and A. S. van der Woude, нав. дело, 305–306; Илија Томић, *Јудејске верске заједнице из доба антике*, Београд, Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2010, 170–172; James C. VanderKam, „Sabbatical Chronologies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature", *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context* (ed. Timothy H. Lim), Edinburgh, Clark, 2000, 173–174; John Sietze Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran,* Brill NV, Leiden, Vetus Testamentum supp 115, 2007, 284–285.

[31] Илија Томић, 172.

[32] Lods и Charles су сматрали да је аутор Еноха јелинизовани Јеврејин из Египта са почетка хришћанске ере. Данијелу је сматрао да је аутор јудеохришћанин. У садашњем облику, спис није старији од 7. в. хр. ере, али садржи бројна предања формирана до 70. год. хр. ере. Поглавља у којима се говори о Мелхиседеку су тематски неповезана са осталим делом списа па се, уопштено, сматрају додатком оригиналном тексту. M. Delcor, 128–130; S. E. Porter & C. A. Evans, *нав. дело*, el. ed.

[33] Sophonim, мајка Мелхиседекова, била је сестра Нојеве супруге. Она је била удата за Нира, Ламеховог сина и Нојевог рођака. Sophonim је дуго била нероткиња и сина је добила сина у позним годинама, без полног односа са супругом. Зато је околина подразумевала полну превару, али је Ноје је на детету (које је одмах по рођењу показивало зрелост трогодишњака) препознао ознаке свештенства. Сакрио је дете бојећи се да ће му зли људи наудити. У томе је учествовао и архангел Михаил који је

но је да се у тексту Мелхиседек назива *поглаваром првосвештеника будућности* (2 Ен. 71, 35).

Према неким схватањима, у Мелхиседек-предању Кумрана постоји *етички дуализам који се огледа у супротстављању* Мелхиседека *цару грешности* који се назива *Melchiresha* (4QAmram= 4Q543–548; 4QBenedictions=4Q280). 4QAmram је сасвим фрагментаран, али се уочава да се Мојсијевом оцу Амраму приписује виђење Стражара (ангела) укључујући и ангела таме. Ангео таме има три имена, али је могуће реконструисати само једно – Melchiresha. Melchiresha се обраћа вођи војски светлости, који такође има три имена и једно од њих би (да је сачувано) вероватно било Мелхиседек (можда и Михаил). 4QBenedictions је, такође, фрагментаран али сугерише да је Melchiresha био међу синовима светла пре него је прешао на страну зла.

Наведени подаци сугеришу да је у кумранском предању Мелхиседек сагледан у контексту опширнијег ангеолошког предања.[34] Постоји могућност да је Мелхиседек био предмет интересовања кумранских аскета, пре свега месијанских, зато што у себи обједињује царско и свештеничко достојанство.[35] Можда је то разлог због којег је он у Посл. Јеврејима представљен као антитип Христа који поменута достојанства обједињује на идеални начин.[36]

3.3. Мелхиседек у 11Q Melch

Фрагмент *11Q Melch* пронађен је 1956. год. Први га је објавио A. S. van der Woude 1965. год. Текст је привукао пажњу научника одмах по објављивању. 11Q Melch је био значајан због могућег повезивања са новозаветним погледом на Мелхиседека, али и због осветљавања неких аспеката есхатологије кумранске заједнице.[37] 11QMelch је есхатолошки мидраш састављен од 13 или 14 фрагмената исписаних у три ступца.

дете пренео у Рај где остаје до послепотопног доба. M. Delcor, 128–130; C. A. Gieschen, *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel – Investigations and Proposals: The Different Functions of a Similar Melchizedek Tradition in 2 Enoch and the Epistle to the Hebrews*, Sheffield: JSOT, JSNTSup 148, 1997, 364–379; Емилијан Чарнић, „Архијерej по реду Мелхиседекову" *Богословље* 17 (1973), 27; Емилијан Чарнић, „Архијерej по реду Мелхиседекову", *Богословље* 18 (1974), 26.

[34] S. E. Porter& C. A.Evans, *нав. дело,* el. ed уп. Илија Томић, *нав. дело,* 171.

[35] R. B. Laurin, „The Problem of the Two Messiahs in the Qumran Scroll", RQ 4 (1963/64), 39–52; A. Liver, „The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth", *HTR* 52 (1959), 149–186; G. R. Beasley–Murray, „The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs", *JTS* 48 (1947), 1–12.

[36] Емилијан Чарнић, „Архијерej по реду Мелхиседекову", *Богословље* 18 (1974), 25.

[37] M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 301–326; D. Flusser, „Melchizedek and the Son of Man", *Christian News from Israel* 17 (April, 1966): 23–29; Y. Yadin, *A Note on Melchizedek…,* 152–154.

Само један од тих стубаца је сачуван у довољној мери да је могућа његова поуздана реконструкција.[38] 11QMelch највероватније потиче из прве половине 1. в. хр. ере и могуће га је повезати са редактором 4QFlorilegium-a.[39] Иако фрагментаран, текст осветљава кумранско разумевање старозаветног предања и указује на неке моменте који могу да нам помогну у разумевању новозаветне интерпретације истог предања.

Има аутора који сматрају да је 11QMelch можда повезан са 4Q180 (4Q Ages of Creat(ion), текстом који је објављен 1968. год. Уколико је ова претпоставка тачна 11QMelch би био део шире целине – *Излагање периода историје коју је Бог створио.* Ако прихватимо ово схватање чини се да је фрагмент 4Q180 претходио фрагменту 11QMelch, а на њих се надовезује, такође веома фрагментаран, текст 4Q181. Исправност повезивања ова три фрагмента у један спис остаје отворено питање.[40]

M. de Jonge и A. S. van der Woude су већ 1965. год. понудили донекле модификовану реконструкцију и транскрипцију текста 11QMelch, као и превод на енглески језик. Овај превод се на неким мање значајним местима разликује од раније понуђеног немачког превода.[41] Овде доносимо превод направљен на бази енглеског текста:

(1) ..... (твој) (?) .....(2) ..... и оно што Он говори: „У овој години јубилеја вратићеш сваког човека поседу своме“, његово тумачење ..... (3) и оно што Он говори: „Сваки зајмодавац ће ослободити онога (дуга, м. р.) што је дао суседу своме; он неће тражити наплату

[38] Мирко Ђ. Томасовић прави озбиљну материјалну грешку када о 11QMelch говори као о *11 кумранских текстова пронађених у једној пећини Кумрана у којима се спомиње Мелхиседек*. Чини се да наведени аутор олако маргинализује богословски значај овог кумранског фрагмента. Мирко Ђ. Томасовић, *Мелхиседек и тајна свештенства Господа Исуса Христа*, Београд, Богословски факултет СПЦ, 2004, 34–36.

[39] Повезивање се заснива на стилској сличности (мада постоји известан степен терминолошке различитости). Стилску сличност између 11QMelch и QFlorilegium одаје и избор и програм навођења и тумачења старозаветних стихова. Текстови садрже и неке од израза који су били у честој употреби код есена. Интригантна је употреба фразе *Велијар који окреће људе са (правог) пута*. Она се јавља на више места у оба текста. J. A. Fitzmyer, *Further Light…*, 25–26.

[40] J. A. Fitzmyer, *Further Light…,* 25; S. E. Porter& C. A. Evans, нав. дело, el. ed; Илија Томић, *нав. дело,* 169.171.

[41] Yigael Yadin, Daniel F. Miner и F. du Toit Laubscher касније су понудили извесне сугестије у вези критичког апарата на 11QMelch. Yigael Yadin, *A Note on Melchizedek…* 152–54; Daniel F. Miner, „A Suggested Reading for 11Q Melchizedek“, *JSJ* 2 (1971),144–148; F. du Toit Laubscher, „God's Angel of Truth and Melchizedek: A Note on 11QMelch 13b“, *JSJ* 3 (1972), 46–51.

(дуга, м. р.) од његових суседа нити од брата његовог, јер је он[42] објавио Божије ослобођење.“ (4) Његово тумачење, на свршетку данâ, у вези са онима који су у изгнанству ..... које држао заробљене (5) ..... њихови ..... – ..... и од наслеђа Мехиседековог ..... њихов ..... Мелхиседек, који (6) ће их довести натраг себи самима и објавити им слободу за њих да их ослободи и (да?)[43] учини опроштење за њихове грехе ..... ова реч (7) у години последњег јубилеја .....?? ..... која је ..... година десетог јубилеја (8) да учини опроштење тамо за сву децу светлости и за мноштво људи Мехиседекових ..... над њима; ?? ..... њихов ..... за (9) које је време пријатне године Мелхиседекове ..... Божијих светих за владавину правде, као што је писано (10) говорећи о њему у химнама Давида који каже: „Небески ће стајати заједно са Богом; међу небескима ће он судити“, и у вези њега он каже: „Међу њима (11) вратиће се на висине; Бог ће судити народима.“ И оно што он каже:
„Докле ћете судити неправедно и прихватати безбожнике (злобнике, м. р.). Почуј“ (12) Његово тумачење о Велијару и мноштву његових духова који ..... ?? ..... Божијих ?? ..... (13) и Мелхиседек ће се осветити осветом пресуде Божије ..... из руке Велијара и из руку мноштва његових духова. (14) И у помоћи су му сви небески његови на висини. Он ..... сви јунаци и ..... (15) ово. Ово је дан покоља (?) и оно што он говори у вези свршетка данâ преко пророка Исаије који говори: „Како су красне (16) међу горама, ноге онога који носи добре гласе, који објављује мир, који јавља добре вести о добром, који објављује спасење, говори Сиону: Бог твој царује“, (Ис. 52, 7) његово тумачење: Горе ће дати свој род (?) ..... за све ..... (18) „И онај који доноси добре гласе“: то је онај који је помазан Духом од кога Он (?) каже ..... (20) да утеши ..... он ће их водити кроз сва времена гнева ..... (21) у (?) истина ..... (22) ..... (23)..... она (?) ће се окренути од Велијара и она (?) ..... (24) ..... кроз пресуде Божије, као што је писано о њему: Он који говори Сиону: „Бог твој царује. Сион“, што су ..... (25) ..... они који су склопили савез, који су се обратили од ходања путем народа (људи, м. р.), и „твоји небески“, што је ..... (26) ..... Велијар. И оно што Он говори: Ти ћеш проузроковати да трубе упозорења засвирају у седмом месецу .....

[42] Погледај 11QMelch 1,6.

[43] Не можемо бити сигурни како се чита овде употребљена оригинална јеврејска реч.

11QMelch се темељи на наводима сва три кључна опуса Старог Завета: *Торе* (Лев. 25, 13; Пнз. 15, 2) *Пророка* (Ис. 52, 7) и *Списа* (Пс. 82, 1–2; 7, 8–9). Сви ови наводи су повезани са Ис. 61, 1–2. Иако Ис. 61, 1–2 није непосредно наведен, он прожима читав текст 11QMelch.[44] Снажно су истакнути мотиви есхатолошке обнове и ослобођења *последњих дана* односно *последњег јубилеја* и *године милости Господње. Година милости Господње* представљена је у равнотежи са *годином освете Бога нашега,* која у мидрашу постаје *година освете Мелхиседека* над Велијаром.

Кључни мотиви Ис. 52 су слављење Сиона и сабрање изгнаника који присуствују прогласу спасења. Проглас спасења је вероватни заједнички мотива између Ис. 52, 7 и Ис. 61, 1–2. У наведеним текстовима трито-Исаије *помазаник Божији* је препознат као носилац *добрих вести.* Ис. 61, 1–2 је, дакле, кључни одељак. Овај одељак је употребљен да би пешеру обезбедио есхатолошки контекст учења о јубиларној години. Редактор пешера поистовећује божанског помазаника и гласника са Мелхиседеком,[45] а Ис. 61, 1–2 употребљава као нит која обједињује различите елементе пешера, пре свега Лев. 25 и позивање на прославу јубиларне године. Текст се повезује и са другим интертестаментарним опусима који се дотичу ове теме. Тако нпр. у последњем сачуваном делу 11QMelch, Мелхиседек се сматра оним који ће учинити да *затрубе трубе упозорења у седмом месецу* (11QMelch 2, 26). Формулација подсећа на есхатолошки одељак ПсСол. 1, 1 који упућује позив *затруби у трубу на Сиону, да у светој трубу његову* (σαλπίσατε ἐν Σιὼν ἐν σάλπιγγι σημασίας ἁγίων). Контекст поменутог позива је најава *радосних гласа Јерусалиму* (κυρύξατε ἐν Ἰερουσαλὴμ φωνὴν εὐαγγελιζομένου) јер *Бог Израиљев епископује (управља) у њему* (ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτῶν).[46]

Тема јубиларне године је била одговарајућа будући да је њом могла да буде постављена основа за говор о Мелхиседеку као оном ко-

[44] Међу старозаветним текстовима који се непосредно наводе у кумранском фрагменту не налази се и Ис. 61, 1–2, иако је то текст на којем се, како је то приметио још Y. Yadin, темељи читава слика Мелхиседека као есхатолошког посредника божанског спасења и суда. У уочавању значаја наведеног одељка Исаије Y. Yadina су следили M. de Jonge и A. S. van der Woude. Y. Yadin, *A Note on Melchizedek…*, 153; M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 302.306.

[45] Merril P. Miller, „The Function of Isa 61:1–2 in 11Q Melchizedek", *JBL,* Vol. 88, No. 4 (Dec., 1969), 467–469.

[46] У наведеном ПсСол. осећа се утицај дефтеро-Исаије (40, 9), Јоиља (2, 1) и Наума (2, 1), као и повезивање са местима Торе која говоре о години јубилеја (Лев. 25, 8–17 [9.13]) у верзији стихова коју доноси LXX. То је опус који је близак и 11QMelch-фрагменту. M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 308–309.

ји ће судити у години (последњег) јубилеја, односно на крају периода од 490 година или 70 недеља (Дан. 9, 24–27). Мелхиседек се повезује и са *ѿдином Господњеѣ разрешења (ослобођења)* из Ис. 61, 1, односно са *миром, блаѣостањем и сѣасењем* које поменута година доноси као *наследство Мелхиседеково*.[47] Овакво рачунање времена блиско је Еноховој књизи. У поменутом спису историја света подељена је на десет јубилеја (периода од 70 недеља, односно 490 дана–година). Пажња есена је, очито, била усмерена на почетак последњег десетог периода, као времена у којем ће *свеѣац Божији* тј. Мелхиседек извршити суд Божији над *Велијаром и њеѣовим духовима* (уп. Пс. 7, 8.9; 82, 2).[48] Непријатељи Мелхиседека можда су аналогни групи од *седамдесеѣ анѣлеских пасѣира* осуђених на огњени понор. Њихова казна је последица недовољне бриге за Израиљ у периоду после разорења првог храма (Арос-

[47] Наводи о јубиларној години, повезани са повратком из вавилонског ропства, добијају есхатолошки смисао повезан са декретом Божијим датим Мелхиседеку. Упућивање на *ѿследњи* (или *десеѣи*) *јубилеј* појачава есхатолошки набој повезан и са *суботним ѿодинама* (Пнз. 15, 2). Есхатолошка атмосфера додатно се појачава истицањем да је 11QMelch тумачење Старог Завета за *ѿследње дане* (уп. 4QpIsb 2, 1; 4QpIsc 10 lQpHab 2, 5). Паралела између *ѿодине ѿследњеѣ јубилеја, 11QMelch,* Даниловог пророштва о седамдесет недеља (или 490 дана–година) и, посредно, Јеремијиног пророштва о 70 година (Јер. 29, 10 уп. 25, 11) може да буде ојачана уколико се имају на уму други апокалиптички списи који користе сличне мотиве да опишу есхатолошка збивања. Тако нпр. ApocWeeks у Eth. En. xciii и xci 12–17 омогућује делимичну паралелу, јер дели читаву светску историју на *десеѣ седмица*. Доста ближа паралела се налази у Eth. En. lxxxv–xc где је седамдесет изгнанства промењено у 70 *сѣѣи*, *времена*, *ѣериода* (lxxxix. 72; xc. 5, 17), подељене на периоде од 12, 23, 23 и 12 *сѣѣи*. Овим *сѣѣима* одговара 70 пастира (слично као 70 анђелских владара народâ), који треба да се брину о Израиљу у време након првог разорења Јерусалима, али се они коначно показују предметом божанског суда због злодела која су учинили. J. A. Fitzmyer, *Further Light …*, 29–30.33; J. B. Green, S. McKnight& I. H. Marshall, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1992, el. ed. преузета са Libronix Digital System 3.0c, Copyright 2000–2006, Libronix Corporation, WA; S. E. Porter& C. A. Evans, нав. Дело, el. ed преузета са Libronix Digital System 3.0c, Copyright 2000–2006, Libronix Corporation, WA; F. L. Horton, *нав. дело,* 60–82, 167–70; G. L. Cockerill, *нав. дело,* 367–370, 412–467, 519–544; M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 304.

[48] Чини се да у пешеру есхатолошки Дан помирења повезује са крајем јубилеја, док се *ѿовраѣак изѕнаника* и *исѣуњење наследсѣва Мелхиседековоѕ* смешта у прву седмицу јубилеја. То је у сагласности са другим документима из периода *друѕоѕ храма* који о врхунским есхатолошким догађајима говоре у категоријама седамдесет недеља, односно десет јубилеја. Проглас есхатолошког доба у првој недељи десетог јубилеја, међутим, нема паралелу у поменутим документима апокалиптичког карактера (Дан. 9, 1Ен, ЗавЛев, QapocrJer C), иако не постоје два текста са потпуно идентичном хронологијом. Devorah Dimant, „The Seventy Weeks Chronology (Dan 9, 24–27) in the Light of New Qumranic Texts“, *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (A. S. van der Woude (ed), BETL 106; Leuven: Peeters, 1993, 57–76; John Sietze Bergsma, *нав. дело,* 286–287. 292–293. Илија Томић, *нав. дело,* 169–170.

Weeks lxxxix 6 I.70; хс. 20–7). На овој основи се повезују Мелхиседек из 11QMelch и Михаил који је верни пастир у ApocWeeks, и који као верни пастир суди неверним пастирима.[49]

Мелхиседек, међутим, није само посредник божанског суда, него је и гласник Његовог спасења. Спасење и суд су две стране исте реалности тако да *уништење сила зла означава почетак времена спасења* (уп. Ис. 52, 7).[50] Повезивање улоге гласника из Ис. 52, 7 са месијанским царем није оригинална идеја. Оригиналност пешера се огледа у повезивању *месијанског цара–гласника* са Мелхиседеком, ослобађањем, божанским судом, празником помирења, јубиларном годином и уздизањем (вазнесењем) у будућу *скупштину Божију.* Чини се, стога, да аутор 11QMelch на јубилеј не гледа, само и пре свега, из перспективе законске одредбе, већ као на хронолошку и есхатолошку реалност. Кумранска заједница је, очигледно, препознавала вишеструки смисао Писма на бази кога је изједначила оног који је *Помазан Духом Божијим* са Мелхиседеком као оним који *уводи јубилеј* односно омогућује *повратак* и *ослобођење заробљених*. Мелхиседек је представљен као првосвештеник есхатолошког Дана помирења, празника који је повезан са јубилејем. Јубилеј се вероватно схватао као друштвено-економски исказ празника Дана помирења. Ослобођењу (повезиваном са Даном помирења) даје се *духовни смисао*. Тиме се надилази базични друштвено-економски смисао и креће се ка сотириолошко-месијанском значењу препознатљивом у Лк. 4, 16–21. Чини се да се *последњи јубилеј* и есхатолошки Дан помирења могу међусобно поистоветити, али и поистоветити са последњим догађајима разарања света и успостављањем есхатолошког доба.[51]

---

[49] M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 304; R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford, 1913, 255.

[50] Користећи наводе Псалама, аутор 11QMelch представља Мелхиседека као есхатолошког судију и осветника. Тиме се истиче његова повезаност са Јахвеом. Он је, најпре, извршилац божанске освете. Привидна супротстављеност Дана помирења и идеје освете разрешава се у категоријама Ис. 61, 2 где се освета повезује са ослобођењем. Освета над Божијим непријатељима и ослобођење Божијих пријатеља су две стране истог процеса. *Дан суда* се поистовећује са *даном мира* (Ис. 52, 7) и назива *годином милости Мелхиседекове*. Овим се ванредно уздиже значај Мелхиседека који се приближава и самом Јахвеу јер се у оригиналном предлошку говори о *години милости Јахвеове* (Ис. 61, 2а). Такав став има утемељење и у Тори, будући да је у њој Дан помирења препознат и као на дан суда над народом Израиља, али суда који пресуду уклања од самог народа и преноси је на жртвеног јарца на којег се преносе и греси народа. Могуће да се 11QMelch ослања и на идеју освете над непријатељима из Бр. 35, 16–34, али са јаким есхатолошко-сотириолошким нагласком у тумачењу одељка. John Sietze Bergsma, *нав. дело,* 288–289; M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 305.

[51] John Sietze Bergsma, *нав. дело,* 281–283.284–285.

11QMelch је тесно повезан са дефтеро-Исаијом и књижевношћу на коју је овај опус утицао (Ис. 40, 9; 41, 27; 52, 7; 61, 1 уп. Наум 2, 1). Аутор опуса дефтеро-Исаије проглашава „Божију владавину над читавим светом са уверењем да та владавина постаје реалност још док се проглашава. Добре вести доносе и остварују спасење“.[52]

3.4. 11Q Melch и есхатолошка очекивања са почетка хришћанске ере

Мелхиседек је у интертестаментарној књижевности несумњиво поистовећиван са различитим апокалиптичким личностима. Ово повезивање извире из снажне атмосфере *месијанских очекивања*. Читалац ту атмосферу несумњиво може осетити у 11QMelch. Месијанска очекивања и есхатолошка атмосфера су утемељене на дефтеро и трито-Исаији, а препознатљиве су и у новозаветним месијанској атмосфери представљеној у Лк. 4, 18–19. Кумрански пешер је, стога, важан сведок јеврејског разумевања јубилеја у периоду који је непосредно претходио времену које је обележила појава Исуса Христа. 11QMelch је текст са којим ће новозаветници морати да уђу у дијалог уколико желе да разумеју тему јубилеја у Новом Завету.[53]

Кључан термин за разумевање теме јубилеја је *наслеђе Мелхиседеково* тј. *ӣодина добре милости* и *опроштења* (1QS 8, 13; 1QH 15, 15; CD 20, 8; 11QMelch 1, 6 и 1, 8 уп. Ис. 61, 2; Лк. 4, 18).[54] Др Илија Томић сматра да се *ӣодина добре милости* треба изједначити са *ӣрвом недељном ӣодином* последњег јубилеја у складу са Ис. 61, 2. Овакво схватање је логично мада се, због фрагментарности текста, не може потврдити самим мидрашом. Схватање др Томића да 11QMelch сведочи о веровању есена да ће крај последњег јубилеја бити обележен Даном–годином опроштења у складу са Лев. 25, 9 и Ис. 61, 2 такође је логично, али не може се потврдити реконструисаним делом текста. Др Томић сматра да ће се „закључно тешење свих оних који верују у Сион“ (Ис. 61, 2–3) састојати у томе што ће „побожни бити просвећени“, односно да ће

[52] G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, наведен код M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 307.

[53] John Sietze Bergsma, *нав. дело,* 294–295.

[54] Постоји схватање да наведене концепте треба сагледати у светлу речи „када је Највиши народима дао наследство њихово“ (Пнз. 32). Вероватније је, ипак, да се овде алудира на свештеничко наследство левита (нпр. Пнз. 18, 7). Наиме, у Пост. 14, 18 Мелхиседек је означен као *свешӣеник*. Могуће је да су свештеници кумранске заједнице предвиђали да ће им есхатолошко доба донети *наслеђе Мелхиседеково* и да ће се не само *народ* вратити на своју земљу, него да ће им бити враћене њихове свештеничке привилегије. У садашњем тексту, ипак, не можемо да поуздано утврдимо ко су баштиници *наслеђа Мелхиседековоӣ* (уп. lQapGen 22:14). J. A. Fitzmyer, *Further Light…*, 33–34.

разумети све историјске периоде који су до тада протекли и тада ће „коначно схватити зашто су за израиљски народ била неизбежна лутања, страдања и одступања од путева Божијих".[55] Мелхиседек, који ће народ да *искупи за слободу, одражава* идеју *испаштања (и опроштења) великог греха синова светлости* (уп. CD 4, 9–10; 1QS 11, 14; 1QS 3, 6; 1Q22 3, 7 1QS 5, 6; 1QM 2, 5 уп. Јуб. 34, 1s; 1Q22, 3.9–12).[56]

Помазаник Господњи је онај кроз кога се остварује опроштење и *година добре милости*. У кумранској књижевности истицало се да су пророци помазани (Божијим) Светим Духом (уп. CD 6, 1; 1QM 11, 7). 11QMelch прихвата овакво схватање, али ипак говорио *помазанику* а не *помазаницима* (11QMelch 1, 18 уп. 1QS 9, 11 и 4Q Test). На тај начин 11 QMelch, вероватно ослањајући се на старозаветна предања (Пнз. 18, 18–19; 23, 8–11; Бр. 14, 15–17) истиче специфичност помазаника о којем говори. Старозаветна идеја о (помазаном) пророку која је присутна у наведеним стиховима повезана је са очекивањем цара и првосвештеника. У 11QMelch најављени пророк је вероватно препознат као *помазаник Духом* (који уводи јубилеј) и аналоган је *пророку који је као Мојсеј* из 4Q Test.[57]

У тексту 11QMelch у контексту Ис. 52, 7 повезани су изрази који су, у грчкој верзији (ὁ εὐαγγελιζόμενος и ὁ χριστός), веома значајни у Лукином опусу Новога Завета.[58] На два места у свом Еванђељу, Лука Христа представља као оног који „проповеда еванђеље" (πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, Лк. 7, 19–22 уп. Мт. 11, 3–5 и Лк. 4, 18–30). Новозаветни одељак Лк. 4, 18–30 је од превасходног значаја зато што је необично чврсто и непосредно повезан са септуагинталном верзијом Ис.

---

[55] Илија Томић, *нав. дело,* 170.

[56] У овом контексту јавља се *и многи народ Мелхиседеков,* највероватније као антипод Велијару и мноштву његових духова. Ако је предложено читање тачно, појављује се веома интересантна паралела са 1QS 2, 2; 1QM 13, 5; 17, 7 као и са 1QM 18, 8; 1QH 7, 8.9. Ту се говори о декрету који ће најавити годину *милости Мелхиседекове*. Употребљени глагол вероватно сугерише божанско разрешење историјског периода (уп. lQpHab 7, 13; 1QS 10, 1). J. A. Fitzmyer, *Further Light…,* 35.

[57] Постоји схватање да *помазаника Духом* треба поистоветити са Мелхиседеком. Др Илија Томић, пак, сматра да није сасвим јасно да ли је Мелхиседек у мидрашу изједначен са поменутим помазаником или су у питању две личности. M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 306–307; John Sietze Bergsma, *нав. дело,* 288–289; И. Томић, *нав. дело,* 170; J. A. Fitzmyer, *Further Light …*, 35–37.

[58] Матеј глагол εὐαγγελίζω (-ομαι) употребљава једном, Лука двадесет пет пута, док га Марко и Јован не употребљавају. Глагол често употребљава Павле (двадесет и један пут), док се три пута јавља код Петра и два пута у Отк. Значајно је да се три пута јавља и у Посл. Јеврејима. Именица εὐαγγέλιον, међутим, присутна је једино у Матејевом Еванђељу, спомиње се на два места у Дап., по једном у 1 Пет. и Отк. и шездесет пута код Павла. M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 309.

61, 1–2 и 58, 6. Старозаветни наводи служе да се најаве божанске намере за Христа и његово деловање и, истовремено, представљају тумачење тог деловања по месијанском кључу.[59]

Прва реченица пророштва (πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με) подсећа на 11QMelch 1, 18 где се о Мелхиседеку говори као о „Духом помазаном пророку". Христос исту реченицу примењује на себе дајући јој јасно месијанско значење (Лк. 4, 21–30 уп. Дап. 10, 38: Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ᾽ αὐτοῦ).[60] Значајно је да је барем текст из Лк. 4, 21–30 био повезан са есхатолошким очекивањима јудаизма 1. в. хр. ере. У оба Лукина навода о Исусу као Христу (=Помазанику Духом) нагласак је на делима излечења и уопште, на пружању помоћи људима. Истовремено та помоћ и излечења су дела којима „побеђује свака сила ђавола" (πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου). То је идеја блиска идеји о победи над Велијаром коју доноси Мелхиседек у 11QMelch. Борбе и победе су свакако различите. Та различитост се истиче Лукиним поступком изостављања дела изворног пророштва и то оног дела који најављује *дан освете Бога нашега*. Лукин карактеристичан универзализам, такође, стоји у супротности са национализмом имплицитно присутним у 11QMelch).[61] Слична идеја о Помазанику против кога су удружене силе зла може да се препозна у Дап. 4, 25–27 где се јавља исказ „твог светог слуге Исуса, кога си помазао" (τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας). Поменути исказ је, ипак, више базиран на Пс. 2, 1, него на Ис. 61, 1–2 (уп. Пс. 82; 1QS 4, 19). Реченица „и Мелхиседек ће тражити одмазду Божију" (= дан освете Бога нашега, Ис. 61, 2) показује да се Мелхиседек јасно јавља као посредник божанског есхатолошког суда, док су му ангели помоћници (уп. Пс. 7, 8–9).[62] Противници и предмет осуде су „Велијар (кнез зла и ангел разарања) и ангели непријатељства" (Дан. 9, 24–27 [25]; Наум 2, 1; уп. 11QPsa 25, 12= Пс. 143, 6; 1QM 17, 5; 1QM 4, 2; 1QS 2, 4–5; CD 12, 2; 2 Кор. 3, 15; 1QM 13, 2.4.11= 2 Кор. 6, 15; Јн. 10, 34= Пс. 81, 6; Јн. 15, 25; Пс. 24, 19; 1QS 4, 14; 4QFlor 1, 15; CD 4, 14; 19, 1; 3, 21 52, 7;1QH 18, 14).[63]

[59] Сличан смисао има и први наведени одељак (Лк. 7, 19–22/ Мт. 11, 3–5), али он алузијом на старозаветна пророштва ретроактивно тумачи Христова дела.

[60] M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 309–312.

[61] *Исто,* 310.

[62] Значајно је да се у кумранској књижевности ангели обично јављају као Божији помоћници, док су овде представљени на тај начин у односу на Мелхиседека (уп. CD 10, 16; 16, 15; lQpHab 3, 2.13–14; 2 Сам. 2, 7. 13. 28; 17, 10; итд.). J. A. Fitzmyer, *Further Light…*, 38–39.

[63] *Исто*, 37–40.

Идеја о јубилеју као о есхатолошком добу била је широко прихваћена у кумранској књижевности. Појам јубилеја припада библијској историографији, култном календару и есхатологији кумранских докумената. АпПост (1Q21) и *Ages of Creation* B (4Q181) приказују делове библијске историје кроз циклусе јубилеја, док *Apocryphon of Joshua* b (4Q379) говори о првим годинама насељавања Ханана као о јубилеју. Чини се да је у кумранској књижевности изгнанство повезано са есхатолошким јубилејем. Фрагментарни документи 4QNarrative D (4Q463) и 6QApocryphal Prophecy (6Q12) рефлектују исту идеју, али само *Apocryphon od Jeremiah* C (4Q385a, 4Q387, 4Q390) и 11QMelch (11Q13) спомињу десети јубилеј. Није немогуће повезати спомен десетог јубилеја у *Apocryphon of Jeremiah* C са Дан. 9 и „седамдесет година" у канонском тексту Јеремије. Сличан поступак је могуће препознати и у 11QMelch, мада се овај документ ослања на Лев. 25, Пнз. 15, 1–11, Ис. 61, 1–2. Текст је обликован тако да сугерише да ће Бог, посредством Мелхиседековог есхатолошког дела, дати олакшање очајницима и да ће се њиме охрабрити поверење у Бога, Писмо и божански Промисао.[64]

Мелхиседек је описан у категоријама *Месије,* али није сасвим јасно да ли опис одражава слику свештеничког или царског Месије или, евентуално, одражава слику Пост. 14 где је Мелхиседек описан као цар и свештеник (уп. Ис. 52, 7). Према схватању van der Woudea, *Мелхиседек-Месија* има паралелу у 1QSa 2, 13; 4QPatr Bless 3 (уп. 4QPatr; Јн. 1, 42; 4QFlor 1, 16.20 уп. Ис. 61, 2; 1QH fr. 1, 5; 4QpHosb 1, 12.23; 1QS 5, 21; 8, 10; 1QSb 5, 23; 1QM 13, 7; CD 3, 13; 4, 9; Пост. 17, 19; 4QFlor 1, 14; 1QSa 1, 2–3; CD 8, 16; 19, 29; Ис. 8, 11 (LXX).[65] Чини се, ипак, да је месијанска улога Мелхиседека значајна због онога што Мелхиседек чини, а не због онога што он јесте. Нагласак је на поруци и на делу спасења које доноси, а не на самом гласнику спасења (Мелхиседеку). Мелхиседек је, ипак, описан као *небеско биће*. Ангели су описани као његови помоћници у извршењу суда над Велијаром. Неки тумачи су, стога, закључили да је Мелхиседек приказан као *виши од анђела*, те да је та слика у основи тумачења Пс. 82 које се даје у Јн. 10, 33–36.[66] Ово је можда превише тенденциозно тумачење старозаветног одељка и новозаветне примене истог. У првим поглављима Посланице Јеврејима, узвишеност Сина над ангелима је централна тема, и вероватно је потребно ту тему осветлити из перспективе 11QMelch.

---

[64] John Sietze Bergsma, *нав. дело,* 291–292.294–295.

[65] J. A. Fitzmyer, *Further Light…*, 40–41.

[66] M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 307.312–314.

Божије крајње откривење није дато преко пророка већ преко Сина. Спасавајућа делатност је описана у Јевр. 1, 2–3 и кулминира у изразу „који је... сео са десне стране величанства на висинама“ (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς). Фраза „кога је поставио за наследника свега“ (ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων) из ст. 2 може да се упореди са ὅτι σὺ κατακληρονομήσεις ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν у Пс. 82, 8*b* (уп. 11QMelch 1, 5). Стих 4 наглашава суштинску разлику између Сина и анђела: τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτους κεκληρονόμηκεν ὄνομα. Син је далеко супериорнији од анђела и сва небеска створења су створена да би му служила. Исто се наглашава у ст. 6 речима „да му се поклоне сви ангели Божији“ (καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ). Мисао се наставља у ст. 7 где су ангели названи *духовима* (или ветровима) и *слугама* (πνεύματα и λειτουργούς αὐτοῦ). То је база на којој се у ст. 14 закључује да су ангели *службени духови* на служби онима који се спасавају (οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν). У јеврејском предању *служба анђела* је нарочити чин међу небеским бићима. Аутор Посл. Јеврејима сматра λειτουργεῖν за суштинску карактеристику свих анђела. Они служе Богу у његовом делу за оне који треба да се *спасавају*. Они помажу посреднику тог спасења, био то Мелхиседек у 11QMelch или Син у Јевр. 1–2. Наведена сведочанства важна су и по себи и због њихове везе са Јевр. 7 где се Син повезује са Мелхиседеком.[67]

Писац Посланице употребљава Стари Завет, али чини свестан напор да избором и изменом старозаветних превода избегне примену израза Бог или Син (Божији) на ангелска бића. Христово синовство је, истовремено, изведено из значајних старозаветних текстова Пс. 2, 7 и 2 Сам. 7, 14. Централни текст је ипак ст. 5 где се наводи: σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.

Пс. 110, 4 је централни текст у аргументацији писца Посланице Јеврејима и суштински је камен темељац поглавља 7. Старозаветни навод потребно је сагледати у светлу касније аргументације о узвишености Сина. У Јевр. 2 се, наиме, истиче Синовљево *привремено умањење* и *сапатрадавање* са онима које спасава. Умањење и сапатрадавање Сина се сагледавају у светлости ***борбе*** Сина са ђаволом (ст. 14б: ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον). То је честа тема јеврејског предања и наглашена је нарочито у 11QMelch. Суштинске разлике између ова два текста су јасне и подразумевају, пре свега, разлике у начину борбе. Христов метод

[67] M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело*, 314–315.

борбе суштински различит од једне ангелско ратничке сотириологије какву налазимо у 11 Q Melch. Различита је, такође, и природа заједнице која је том борбом спасена. Коначно, разлика постоји и у наглашеној првосвештеничкој улози Сина која је супротстављена тишини у погледу Мелхиседековог првосвештенства у кумранском фрагменту.[68] Веома је збуњујуће, такође, што 11QMelch (макар део који је реконструисан) пропушта да наведе старозаветне стихове који непосредно спомињу Мелхиседека (док су они најзначајнији у образложењу аутора Посланице, Пост. 14, 18–20; Пс. 110, 4).[69] Мелхиседеково уздизање у ранг небеског искупитеља уклапа се, у веома ограниченом смислу, у идеје развијене у Посланици Јеврејима јер је Мелхиседек за аутора Посланице неупоредиво узвишенији од левитског свештенства. Та позиција га чини типом космичког антитипа, искупитеља Христа. Коначни значај, ипак, има Христос, а не Мелхиседек.[70]

Можемо да, уз велику дозу опреза, укажемо да је 11QMelch користан за разумевање извесних мисаоних токова у јудаизму 1. века хр. ере. Ти мисаони концепти образују контекст у светлости које боље може да се разуме новозаветно учење о Мелхиседеку. Треба, ипак, да будемо свесни да приказ Мелхиседека из 11QMelch нема аналогију у другој литератури оновременог јудаизма.[71] Занимљиво је разумевање по коме је Мелхиседек нико други до праотац Енох који је узнет на небо (где је узвишен до небеског бића ангелско-првосвештеничких карактеристика тзв. Метатрона). Енох је потом привремено враћен на земљу како би вршио царску и свештеничку службу. Уколико се ово препозна као предање присутно у Јудеја могуће је закључити да је Мелхиседек из кумранског фрагмента есхатолошка пројава старозаветног праоца о коме се често говори у бројним апокалиптичким текстовима.[72]

---

[68] *Исто*, 315–317.

[69] A. Sanders је сугерисао да се у 11QMelch могу пронаћи алузије на Пс. 110, пре свега Пс. 110, 6–8. Уколико је то тачно, паралела је прилично бледа и заснива се на употреби сличних глаголских форми. J. A. Fitzmyer, *Further Light…*, 31–32.

[70] J. A. Fitzmyer, *Further light…* 31.41; J. A. Fitzmyer, „'Now this Melchizedek' (Heb 7, 1)", *CBQ* 25 (1963), 305–321; J. F. X. Sheehan, „Melchisedech in Christian Consciousness", *Sciences ecclesiastiques*, 18 (1966), 127–138; I. Hunt, „Recent Melkizedek Study", J. L. McKenzie (ed), *The Bible in Current Catholic Thought*, NY, Herder & Herder 1962, 21–33; F. Moriarty, „Abel, Melchizedek, Abraham", *The Way* 5 (1965), 95–104; Mikeal C. Parsons, 197–198. 211.

[71] M. de Jonge and A. S. van der Woude, *нав. дело,* 318; Илија Томић, *нав. дело,* 170.

[72] Емилијан истиче да је у апокалиптичко-месијанском контексту јудаизма снажно заступљено предање о вазнесењу (у небеске сфере). Вазнесење се нарочито повезује са праоцем Енохом (Зав(12)Патр; 1Ен и 2Ен). Енох се приказује на путу успињања у небески Јерусалим како би преузео *наследство* и преобразио се у *Метатрона*. Нема, ипак, назнака да се Еноху непосредно приписивала свештеничка функција, као што се то чини у случају праоца Левија. У ЗавЛев описује се Левијев пут кроз небеса до престола Бо-

У овом смислу не само 11QMelch, већ и целокупно интертестаментарно предање о Мелхиседеку (јудео-палестинско и јудео-јелинистичко) може да се схвати као окружење у којем се, по обрасцу *Religionswissenschaft* (феноменологија религије), развија Мелхиседек-христологија Новог Завета. То значи да је потребно да се бавимо брижљивим проналажењем *историјских веза и општих религијских појава*, а не да следимо образац *Religionsgeschichte* (у смислу трагања за непосредним утицајима и преузимањима).[73] То значи да се аутор Посланице није морао определити за један извор приликом обликовања своје слике Мелхиседек-христологије, нити да његова Мелхиседек-христологија неизоставно изражава исте идеје које изражавају и извори које је користио писац Посланице Јеврејима. Тиме се не негира значај интертестаментарног предања о Мелхиседеку за хришћански мидраш из Јевр. 7, али се истиче да ниједан од елемената јудаизма не може служити самостално као довољна позадина за разумевање Посланице. Пажњу треба да усмеримо на препознавање религијског оквира у ком настаје Посланица, а не на трагање за непосредним историјским везама и богословским преузимањима.[74]

Библиографија

Извори:

„11QMelch“ (1966), De Jonge M., Van der Woude A. S., *11Q Melchizedek and the New Testament, NTS,* 12.

„1–2Enoch“ (1984), *The Apocryphal Old Testament*, ed. H. F. D. Sparks, Oxford: Clarendon Press.

жијег пред којим служи као *свештенослужитељ* заједно са другим свештенослужитељима-ангелима које (према једном другом тексту) предводи архангел Михаил (ЗавЛев 2, 5; 1Ен 40, 9). Уз то ЗавЛев најављује време апостасије које ће бити обележено „подизањем новог свештеника (попут Левија – *прим. аут.*) коме ће бити откривене све речи Господње и који ће заиста судити у последње дане“ (ЗавЛев 18, 2). Емилијан Чарнић признаје да је идеја *о вазнесеним оцима* могла бити позадина за развој *богословља вазнесења* израженог у Посл. Јеврејима, али истовремено примећује да је темељ овог учења у Пс. 110, 4 и да „учење о Христовом уласку у небо, који се пореди са уласком старозаветног првосвештеника у светињу над светињама (Јевр. 6, 19 уп. 4, 16) представља најоригиналнији и најзначајнији моменат у учењу Посланице Јеврејима“. Емилијан Чарнић, „Архијерej по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973), 19–20.26–27.

[73] William G. Johnsson, „The Cultus of Hebrews in Twentieth Century Scholarship“, *ExpTim* 89 (1978), 108.

[74] R.Williamson, *The Background…,* 236; Mikeal C. Parsons, *нав. дело,* 200–201.

„1–3 Enoch (The Ethiopic Book of Enoch; The Slavonic Secrets of Enoch; The Hebrew Book of Enoch)“ (2010), *The Books of Enoch, A Complete Volume Containing*, Joseph B. Lumpkin (ed.), AL, Fifth Estate, Blountsville.

„Book of Enoch“ (1913), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, R. H. Charles, ed., Oxford: Clarendon Press.

„The Book of Jubilees“ (1913). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, R. H. Charles, ed., Oxford: Clarendon Press.

„The Testaments of the Twelve Patriarchs“ (1913), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, R. H. Charles, ed., Oxford: Clarendon Press.

Euripides (1913), *Euripidis Fabulae,* ed. Gilbert Murray, vol. 2. Oxford: Clarendon Press.

Novum Testamentum Graece (1993), Nestle–Aland 27th ed., (communiter ediderunt, Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger), Deutsche Bibelgesellschaft.

Philo of Alexandria (1996), *The Works of Philo: Complete and Unabridged,* ed. Yonge Charles Duke, Peabody: Hendrickson.

Philo of Alexandria (2005), *The Works of Philo: Greek Text With Morphology*, eds. Borgen, Peder; Fuglseth, Kåre; Skarsten, Roald, Bellingham WA: Logos Research Systems, Inc.

Septuaginta ([1979] 1996), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, Logos Research Systems.

The Apocalypse of Abraham (1919), Translation of Early Documents: Palestinian Jewish Texts (pre-rabinic), New York: The Macmillan Company.

The Ascension Isaiah 6—11 (1985) у *The Old Testament Pseudepigrapha,* volume 2, ed. M. A. Knibb, Garden City, NY: Doubleday.

The Ascension of Isaiah (1919), Translation of Early Documents: Palestinian Jewish Texts (pre-rabinic), New York: The Macmillan Company.

The Histories of Herodotus of Halicarnassus (2000), translated by George Rawlinson, Ames – Iowa: Omphaloskepsis.

The Works of Philo, Complete and Unabridged – New Updated Version (1993), translated by C. D. Yonge, foreword by David M. Scholer, Hendrickson Pub.

Филон Александријски (2003), „Тумачење Постања 18“, *Логос*, часопис студената ПБФ.

Преводи Светог Писма на српски језик:

Библија (2005), Шабац – Ваљево – Београд: Глас Цркве.

Нови завет (1998), превод др Емилијана Чарнића, Београд: Библијско друштво Србије.

Свето писмо Старога и Новога завјета (1991), превод Даничић–Караџић, Београд: Библијско друштво Србије.

Свето писмо, Нови завјет (2003), Београд: Св. Арх. Синод СПЦ.

Литература

Ћирилична литература:

Студије:

Томасовић, М. Ђ. (2004), *Мелхиседек и тајна свештенства Господа Исуса Христа*, Београд: Богословски факултет СПЦ.

Томић, И. (2010), *Јудејске верске заједнице из доба антике*, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ.

Периодика:

Чарнић, Е. (1973), „Архијерej по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 17 (1973).

Чарнић, Е. (1974), „Архијерej по реду Мелхиседекову“, *Богословље* 18 (1974).

Латинична литература:

Студије:

Avigad, N., Yadin, Y. (1956), *A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem: The Magnus Press of the Hebrew University and Heikhal Ha–Sefer.

Batdorf, I. W. (1972), *Festschrift to Honor F. Wilbur Gingrich: Hebrews and Qumran – Old Methods and New Directions*, Leiden: EJ. Brill.

Bergsma, J. S. (2007), *The Jubilee from Leviticus to Qumran* (VT Supp 115), Leiden: Brill NV.

Buchanan, G. W. (1972), *To the Hebrews*, The Anchor Bible, Vol. 36, Garden City: Doubleday.

Cockerill, G. L. (1976), *The Melchizedek Christology in Heb. 7:1–28* (Th. D dissertation), Richmond Va: Union Theological Seminary.

Gieschen, C. A. (1997), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel – Investigations and Proposals: The Different Functions of a Similar Melchizedek Tradition in 2 Enoch and the Epistle to the Hebrews* (JSNTSup 148), Sheffield: Sheffield University Press.

Goodenough, E. R. (1935), *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven: Yale University Press.

Hayward, R. (1996), „Shem, Melchizedek and Concern with Christianity in the Pentateuchal Targumim“, *Targumic and Cognate Studies – Essays in Honor of Martin McNamara*, K. J. Cathcart and M. Maher (eds.), Sheffield Academic Press, JSOTSup 230, Sheffield, 67–80.

Horton, F. L. (1976), *The Melchizedek Tradition – A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews* (SNTSMS), Cambridge: Cambridge UP.

Kosmala, H. (1959), *Hebräer–Essener–Christen,* Leiden, E. J. Brill.

Longenecker, R. (1978), *Unity and Diversity in NT Theology*: *The Melchizedek Argument of Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans.

Scholem, G. G. (1941), *Major Trends in Jewish mysticism*, Jerusalem.

Williamson, R. (1970), *Philo and the Epistle to the Hebrews,* Leiden: Brill.

Зборници:

Dimant, D. (1993), „The Seventy Weeks Chronology (Dan 9, 24–27) in the Light of New Qumranic Texts", *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETL 106, A. S. van der Woude, ed.), Leuven: Peeters.

Hunt, I. (1962), „Recent Melkizedek Study", *The Bible in Current Catholic Thought*, (J. L. McKenzie, ed.), NY: Herder & Herder.

VanderKam, J. C. (2000), „Sabbatical Chronologies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature", *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context* (Timothy H. Lim, ed.), Edinburgh: Clark.

Yadin, Y. (1958), „The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews", *Scripta Hierosolymitana IV* (C. Rabin and Y. Yadin, eds.), Jerusalem: Magnes Press.

Речници:

Green, J. B., McKnight, S., Marshall, I. H. (1992), *Dictionary of Jesus and the Gospels,* Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, el. ed. преузета са Libronix Digital System 3.0c, Copyright 2000–2006, Libronix Corporation, WA.

Kittel, G., Friedrich, G. (1933–78), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer.

Porter, S. E., Evans, C. A. (2000), *Dictionary of New Testament Background: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, el. ed. преузета са Libronix Digital System 3.0c, Copyright 2000–2006, Libronix Corporation, WA.

Периодика:

Beasley–Murray, G. R. (1947), „The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs", *JTS* 48.

Bruce, F. F. (1963), „'To the Hebrews' or 'To the Essenes'?", *NTS* 9.

Cullmann, O. (1955), „The Significance of the Qumran texts for Research into the Beginnings of Christianity", *JBL* 74.

De Jonge, M., Van der Woude, A. S. (1966), „11Q Melchizedek and the New Testament", *NTS*, 12.

Delcor, M. (1971), „Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews", у *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 2, 115–135.

Fitzmyer, J. A. (1963), „'Now this Melchizedek' (Heb 7, 1)", *CBQ* 25.

Fitzmyer, J. A. (1967), „Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11", *JBL* 86.

Flusser, D. (1966), „Melchizedek and the Son of Man", *Christian News from Israel* 17.

Johnsson, W. G. (1978), „The Cultus of Hebrews in Twentieth Century Scholarship", *ExpTim* 89.

Laubscher, F. du T. (1972), „God's Angel of Truth and Melchizedek: A Note on 11QMelch 13b", *JSJ* 3.

Laurin, R. B. (1963/64), „The Problem of the Two Messiahs in the Qumran Scroll", *RQ* 4.

Liver, A. (1959), „The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth", *HTR* 52 (1959).

Manson, T. W. (1949–50), „The Problem of the Epistle to the Hebrews", *Bulletin of the John Rylands Library* 32.

McCullough, J. C. (1980), „Some Recent Developments in Research on the Epistle to the Hebrews", *Irish Biblical Studies* 2.

McCullough, J. C. (1978), „Melchizedek's varied role in early exegetical tradition", *TheoRev* 1.

Miller, M. P. (1969), „The Function of Isa 61:1–2 in 11Q Melchizedek", *JBL*, Vol. 88, No. 4 (Dec., 1969), 467–469.

Miner, D. F. (1971), „A Suggested Reading for 11Q Melchizedek", *JSJ* 2 (1971).

Moriarty, F. (1965), „Abel, Melchizedek, Abraham", *The Way* 5.

Parsons, M. C. (1988), „Son and High Priest: A Study in the Christology of Hebrews", *EvQ* 60.

Sandmel, S. (1962), „Parallelomania", *JBL* 81.

Sheehan, J. F. X. (1966), „Melchisedech in Christian Consciousness", *Sciences ecclesiastiques*, 18.

Thompson, J. W. (1977), „The Conceptual Background and Purpose of the Midrash in Hebrews VII", *NovT* 19.

Williamson, R. (1975/76), „The Background of the Epistle to the Hebrews", *ExpTim* 87.

Yadin, Y. (1965), „A Note on Melchizedek and Qumran", *IEJ* 15.

Примљено: 19. 11. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

Melchizedek in intertestamental tradition – A Contribution to Contextualization of Hebrews 7 –

Jovan Blagojević
The Biblical Cultural Centre, Belgrade

Summary: *Melchizedek is one of the most mysterious figures of the Old Testament. In the New Testament, he is presented as both a type and an archetype of the Lord Jesus Christ. The personality of Melchizedek is deeply rooted in the intertestamental tradition. Whether this tradition could be used in the analysis of the Melchizedek. Christology of the Hebrews together with a number of some other messianic passages of the New Testament, remains an open question among the modern day scholars. This is the reason the author of this article begins his investigation with the analysis of the modern day reviews on the subject. Then he points to the testimony of the Judeo-Hellenistic literature on Melchizedek and also to the traditional Judeo-Palestinian teaching on Melchizedek. The author is particularly interested in the rabinic, targumic and the apocalyptic versions of these teachings. He is also focused on the well-known Qumran text 11QMelch which is often used in the clarification of the eschatological anticipations from the beginning of the Christian era. This text is also useful in a possible contextualization of the New Testament Christology, the one which is present in the Luke 4 and in the Hebrews 7 in particular.*

Keys words: *Melchizedek, intertestamental tradition, Judeo-Hellenistic tradition, Judeo-Palestinian tradition, 11QMelch, Belial, angels, righteousness, sinners, judgment, the Anointed, background The Epistle to Hebrews.*

УДК: 27-243.63-277

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 843–860.

Теолошко, хагиографско и биографско тумачење Псалма 7

Горан Младеновић*
Православна епархија бачка, Нови Сад

Апстракт: *Модерна егзегеза разврстава псалме према њиховој књижевној врсти. Метода по којој су се псалми делили у зависности од њиховог садржаја, као и времену настанка, није више толико заступљена у ерминевтици. Међутим, ни подела псалма према њиховом књижевном облику није прихваћена од стране свих библиста, нити је дала задовољавајуће егзегетске резултате који су се од ње очекивали.*

Аутор овог рада одлучио је да у уводном делу обради само молитвене псалме, и то у што сажетијем облику, како би више простора оставио за теолошко, хагиографско и биографско тумачење 7. псалма који и припада овом поетском корпусу. Трагање за интерпретативним контекстом ауторске личности, у којој су псалми само њен узбудљиви отисак, један је од примарних циљева ове кратке научне студије. Зато је веома битно псалмима приступити са становишта поетско–религиозне биографије и при томе указати како једно повесно и теолошко искуство поприма песнички облик.

Кључне речи: *Псалми, Давид, Бог, песник, непријатељи.*

Молитвени псалми – појам и структура[1]

Молитвени псалми или тужбалице – *tefillah* како другачије можемо да их назовемо, настали су услед неке невоље, тј. њихово састављање инспирисано је неком тешком животном ситуацијом појединца

* goran.mladenovic@sbb.rs.

[1] Приликом писања овог рада аутор је користио преводе Ђуре Даничића за Свето Писмо Старог Завета и Комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ за Свето Писмо Новог Завета, Псалтир у преводу умировљеног Епископа захумско–херцеговачког и приморског Г. Атанасија Јевтића, а девтероканонске књиге у преводу Архиепископа

или народа (Tomić 1986, 24). Едвард Куртис (Edward M. Curtis) сматра да молитвени псалми, по бројности, надмашују остале врсте псалама у Псалтиру. По његовом схватању, скоро једна трећина псалама припада овој категорији (Curtis, у: Constable 2010, 5). У њима се писац молитвених псалама обраћа Богу са молбом да га ослободи од смртне опасности, тешке болести, лажне оптужбе итд.[2] За разлику од захвалних псалама, у којима се о страдањима говори у прошлом времену, у молитвеним псалмима песник их приказује као сурову садашњост.

Казна за почињени грех била је прерана смрт (Пс. 54, 24; уп. Ис. 38, 10–12), а ње су се старозаветни Израиљци највише плашили. Дуг и срећан живот био је њихов главни животни мотив (Пс. 101, 25; 90, 15–16). За овакав начин размишљања код старозаветних Израиљаца, узроке можемо тражити у недовољно искристалисаној слици о загробном животу. По њиховом веровању место где су боравиле душе покојника налазило се испод земље (Пс. 21, 30), у којем је владала тама (Пс. 87, 13) и где се није могло славити име Господње (Пс. 6, 6). Писац молитвеног псалма, када спомиње смртну опасност, често се служи неком од стилских фигура (првенствено хиперболом), да би на што сликовитији начин дочарао своје јадно стање у којем се налази (в. Пс. 68, 15–16; 87, 4–7). Након избављења из опасности која му је угрожавала живот, он слави свој повратак међу живе (уп. 1 Сам. 2, 6) (Harrington 1987, 331; уп. Westerman, у: *Zur neueren Psalmenforschung* 1976, 466–468).[3]

цетињског и Митрополита црногорско-приморског Г. Амфилохија Радовића. Редне бројеве псалама наводио је према септуагинтској нумерацији. У другачијим случајевима писац је посебно назначио извор на који упућује.

[2] „Да би смо што боље разумели позадину молитвених псалама, неопходно је разумети значење антропоморфизма у Библији. Старозаветном Израиљцу Јахве је био живи и лични Бог. Израиљска вера се није темељила на неким философским размишљањима о духовности, већ на конкретном доживљавању Бога. Зато није било тешко приказати Јахвеа антропоморфолошки. Израиљац се приближава Јахвеу, као што би се приближио човеку, изненађујућом присношћу. Треба само обратити пажњу на који начин су поједини Божији људи разговарали са Јахвеом: Мојсије (Бр. 11, 11–14); Исус Навин (ИНав. 7, 7–9); Илија (1 цар. 17, 20); Јеремија (Јер. 15, 17–18; 20, 7). Ово, међутим, не значи да је била изостављена Његова трансцендентност. О њој нам најбоље говори прва и друга Божија заповест (Изл. 20, 2–6). Антропоморфизми у Библији садрже специфичне елементе старозаветног схватања Бога. У молитвеним псалмима, као и у другим врстама псалама, псалмопојац се не обраћа неком далеком божанству, него живом и свуда присутном Богу. Зато су молитве у псалмима толико топле и дирљиве“ (Harrington 1987, 332–333; уп. McKenzie, у: *Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta* 1980, 154–155).

[3] „За Семиту душа је синоним за живот или често еквивалентни израз за личну заменицу: „моја душа“ = „ја“ (уп. Пс. 85, 13; 15, 10; 29, 4; 48, 16; 88, 49). Овде треба заборавити на уобичајену дистинкцију између душе и тела. После смрти не остаје само

Болест, као и прерана смрт, такође се сматрала последицом почињеног греха (Пс. 37, 4; 40, 5). Израиљци су веровали да је Бог тај који шаље на људе разноразне болести али, истовремено Он је тај и који их лечи (в. Пс. 37, 3; 68, 27; 101, 11; уп. Ис. 38, 12). Зато није редак случај да у молитвеним псалмима наилазимо и на детаљни опис болести од које песник болује (Пс. 37, 3–12; 101, 4–12; уп. Ис. 38, 14). Наравно, има случајева који су описани у псалмима где је нечија болест побуђивала код његових непријатеља ликовање и радост над несрећом (Пс. 30, 12–14; 34, 13–16; 37, 12; 40, 6.9; 68, 11–13. 27; 108, 22–25).

Судски процеси били су једна од битних карактеристика друштвеног живота у старозаветном Израиљу.[4] Они који су се налазили на власти често су угњетавали потчињени народ (уп. 2 Сам. 12, 1–10; Ис. 1, 23; 5, 7–15; 11, 3–4; Ам. 5, 12; Јер. 5, 26–28; 22, 1–4). Тиме је на најгрубљи начин, од стране ондашње аристократије, злоупотребљаван и кршен Синајски завет, посебно онај део који је био записан у деветој Божијој заповести. Такође, лажно сведочење и неправедна осуда у многим ситуацијама загорчавали су животе сиромашних Израиљаца. Зато је законодавац предвидео одређене законске мере против оваквих појава (в. Изл. 20, 16; 23, 1–9; 1 цар. 21).[5]

Градска капија је била место где су се одржавала парнице између завађених страна (Пнз. 21, 19; 22, 15; Ам. 5, 12.15). Посебна дворана – судница није постојала, њу ће тек нешто касније изградити цар Соломон (1 цар. 7, 7). Супротстављене странке су износиле своју ствар у говору и противговору (Пнз. 25, 1), а након тога саслушани су и присутни сведоци те је затим доношена и пресуда. У неким случајевима, када није било сведока, сам оптужени је полагао заклетву (Пс. 7, 4–6). За

део човека, који називамо душом, него сена целог човека. Тек у хеленистичком периоду, под утицајем грчке философије, у библијској есхатологији уведена је дихотомија тело–душа“ (Harrington 1987, 331).

[4] „За време старозаветних патријараха, отац породице је имао судијску власт (Пост. 38, 24). За време изласка из Египта судска власт је била у рукама Мојсија (Изл. 18, 13), све док, на савет свог таста Јотора, није поставио судије над по 1000, 100, 50 и 10 Израиљаца, а за себе је задржао само најтеже случајеве. После освајања Ханана, постављене су судије у скоро сваком месту, при чему су судску власт имали и свештеници (Пнз. 16, 18; 17, 8–13; 19, 17). Након оснивања царства, врховна судска власт прелази на цара, али могло се изаћи пред цара и због неких сасвим обичних ствари (1 цар. 3, 16; 1 дн. 18, 14; Јер. 21, 12). Касније је цар Јосафат извршио реформу судства где је сваки град имао свој суд док се врховни суд налазио у Јерусалиму (2 дн. 19, 4–11)“ (Глумац 1999, 178).

[5] „У молитвеним псалмима, лажни сведоци и кривоклетници често су били приказивани метафорички: ловци (Пс. 7, 16; 34, 7; 56, 7; 63, 6; 139, 6); провалници (Пс. 16, 9–12); лавови (Пс. 7, 3; 16, 12; 56, 5); пси (Пс. 58, 15–16); змије (Пс. 57, 5–6)“ (Harrington 1987, 332).

ослобођење од оптужбе била је потребна већина гласова градских старешина (уп. Пс. 126, 5) (в. Глумац 1999, 178–179; Rebić 1992, 159–165).

Структуру молитвених псалама чине увод, главни део и закључак.

А) Увод: На почетку молитвеног псалма, писац се обраћа Богу и призива Његово име, на тај начин он покушава да успостави један присан контакт, жели да привуче Његову пажњу на себе. У одређеним тренуцима песничког надахнућа то призивање Божијег имена је веома опширно, будући да песник подсећа на Божију доброту према онима који га призивају (Пс. 50, 3; 70, 2–3; 85, 5), на Његову снагу, тј. довољност и ефикасност самог призивања имена Божијег (Пс. 123, 8). У свом поетском изражавању песник не користи толико много украсних придева, као што је био обичај у политеистичким молитвама оног времена, већ мноштво атрибута божанске моћи дотичног Бога. Њему је превасходно битно да укаже на мистичну супротност између људске слабости и ништавила, на једној страни, и Божије љубави, на другој страни. Иако је Бог објавио своје име (Мојсију) и своју присутност у историји, он ипак остаје тајанствен и недокучив за човеков ум (Harrington 1987, 333).

Б) Главни део: У молитвеним псалмима скоро увек главни део сачињава притужба, тј. жалба упућена Богу. Користећи се богатством песничких слика, молитељ даје детаљан опис невоље због које упућује своју тужбу Богу (Пс. 3, 2–3; 7, 2–3; 21, 13–15; 30, 14 и др.), иако се у већини случајева не зна тачно који су узроци његове несреће. Међутим, постоје моменти када песник посебно наглашава претње које су му упућене од стране непријатеља (Пс. 3, 3; 21, 9; 108, 8) (Harrington 1987, 333). Последице страдања које песник осећа су горчина и бол душе, уздаси и сузе, тј. најдубље животне патње.

Поред притужбе, саму срж ове групе псалама чини молитва. Најчешћи је случај да је песник изражава на један топао и људски начин. Истовремено он то чини спонтано и природно Богу се обраћајући речима: смилуј ми се Боже, помилуј ме Боже, спаси ме Боже, чуј ме Боже (Harrington 1987, 333). Молитва је песников разговор са Богом. Ако је у питању нека болест, моли се за оздрављење и помоћ, ако је смртна опасност, моли се за избављење, ако је клевета, истиче своју невиност (опширније на ову тему видети Schmidt, у: *Zur neueren Psalmenforschung* 1976, 156–167).

В) Закључак: Писац молитвених псалама се најчешће одлучује да уместо закључка изнесе личне мотиве због којих је написао пса-

лам. Он једноставно, износећи их, жели да изазове Божију милост и сажаљење, а истовремено и искаже своје поверење и наду у Божију помоћ. Милосрђе, доброта, правда, светост, љубав, свемоћ и др., само су Божији атрибути које песник наводи у жељи да истакне неку врсту гаранције да ће му молитва бити услишена (Harrington 1987, 333–334). Завршни стихови увек се завршавају похвалом Богу (Tomić 1986, 21) (Пс. 21; 27; 53; 55; 56, итд.).

Дакле, у молитвеним псалмима песник открива сву дубину своје патње. Његова бол, јесте бол свих оних који пате и који су прогнани, још од времена Авеља па све до пророка Мојсија и Јеремије. Њихово страдање, сливено у молитву Богу, постаје вапај свих оних који страдају. Код слуге Божијег, праведника Божијег, којег је псалмопојац Давид у својој пророчкој визији описао у 21. псалму, то страдање и патња имају откупитељски карактер, јер доносе спасење свету и човеку.[6]

У молитвене псалме појединца спадају следећи псалми: 3; 5; 6; 7; 11; 12; 15; 16; 21; 22; 24; 25; 26; 27; 30; 34; 37; 38; 40; 41; 42; 50; 53; 54; 55; 56; 58; 60; 61; 63; 68; 69; 70; 85; 87; 101; 108; 119; 122; 129; 130; 139; 140; 141; 142 (Tomić 1986, 24–26; Harrington 1987, 334). У молитвене псалме који се односе на заједницу – народ, тј. представљају молитву целог народа, а који имају исту структуру као и молитвени псалми појединца убрајамо следеће псалме: 43; 57; 59; 73; 76; 78; 79; 81; 82; 89; 107; 124; 136.[7]

Псалам 7

Уводно разматрање: „На први поглед, могло би се учинити да натпис седмог псалма противуречи ономе што је написано у *Књигама о царевима*, где се говори о Давиду. Наиме, тамо се приповеда о Хусији,

[6] На тему молитвених псалма видети још: Soggin 1982, 432–433; Mowinckel 1962, vol 1, 193–246; vol 2, 1–18.

[7] Ови псалми су читани у време какве невоље која се односила на читав израиљски народ као што је рат, суша, лоша жетва, разноразне пошасти или некаква друга невоља. Народ се окупљао за одређени дан у јерусалимском храму (уп. 1 цар. 8, 33–40; 2 дн. 30, 12–13; 1 мак. 4, 37) или је у току прогонства на неком, за то време, уобичајеном месту. Повод за овакво окупљање, као што смо рекли, није био због прославе неког празника, него да се народ покаје и обрати Господу (1 Сам. 7, 6; 1 мак. 3, 46–47; Јдт. 4, 9–15). Пророк Јоил је у својој књизи описао један такав обред (Јл. 1, 13–14; 2, 15–17). „Јавну молитву израиљских вођа, треба сагледати у истом контексту“: Мојсије (Пнз. 9, 25–29); Исус Навин (ИНав. 7, 7–9); Јосафат (2 дн. 20, 6–12); Јездра (Језд. 9, 6–15) (Harrington 1987, 334; Deissler 2009, 19).

првом Давидовом пријатељу и сину Архијином, док се овде каже да је Хусија син Јемејенијев. Међутим, како тај Хусија није Јемејенијев син, тако ни међу онима, који се тамо помињу нема другог Хусије, који је Јемејенијев син. Зар он Јемејенијевим сином није назван зато што је показао велику храброст и одважни подвиг, када је под маском пријатељства дошао код Авесалома и осујетио Ахитофелов савет, предложивши мишљење човека који је веома спретан и који добро познаје ратну вештину? Наиме, син Јемејенијин у преводу значи 'син деснице'. Када га је Ахитофел саветовао да нимало не оклева него да одмах нападне оца који још није био спреман за битку, Хусија није допустио да Ахитофелов савет буде прихваћен, *да би Господ*, како је речено, *навукао зло на Авесалома* (2 Сам. 17, 14). Напротив, да би Давиду дао времена да сабере своје снаге, просудио је да би требало да га увери у корист од одлагања и оклевања, чиме је угодио и Авесалому, који је рекао: *Бољи је савет Хусије Архијанина него савет Ахитофелов* (2 Сам. 17, 14). Хусија је, међутим, посредовањем свештеника Садока и Авијатра обавестио Давида о Авесаломовим одлукама, захтевајући да Давид током ноћи не остане у пустињи Аравот, него да пожури са преласком (реке Јордан, в. 2 дн. 17, 22). Будући да је он кроз овај добар савет постао Давидова десна рука, добио је име по свом одважном делу, због чега је назван сином Јемејенијиним, тј. сином деснице. У Светом Писму је уобичајено да се порочнима чешће даје име по греху него по оцу, као што се и добрима даје име по врлини којом се одликују. Тако и апостол Павле назива ђавола сином погибељи: *Нико да не отпадне, осим онај који чини безакоња, син погибељи* (2 Сол. 2, 3). И у Јеванђељима је Господ Јуду назвао сином погибељи, јер је речено: *Нико од њих не погибе осим сина погибељи* (Јн. 17, 12). Оне, који су украшени богопознањем назвао је чедима премудрости, рекавши: *Оправдаће премудрост деца њезина* (Мт. 11, 19). Каже и ово (на другом месту): *Ако буде онде син мира* (Лк. 10, 6). Због тога не чуди ако је овде прећутано о телесном родитељу првог Давидовог пријатеља. Он је назван сином деснице, добивши по својим делима онакво име, какво му и доликује" (Василије Велики, у: *Благослови, душо моја, Господа* 2008, 362).[8]

У знак захвалност што га је уз помоћ речи његовог пријатеља спасао од непријатеља, Давид је написао ову благодарну песму Богу, приписујући Његовој благодати спасење а не људској мудрости и досетљивости (уп. Атанасије Велики, PG 27, 77D).

[8] У самом псалму не говори се ништа о личности Хусије, сина Јемејенија (Венијаминца) (Tomić 1986, 68). *Друга књига дневника* говори о гласнику Хусији, који је јавио цару Давиду за смрт Авесалома (в. 2 дн. 18, 21). Назнака, *Венијаминац*, упозорава нас да се можда ради о неком Давидовом непријатељу (*Jeruzalemska Biblija* 2003, фуснота f, 699).

Дакле, 7. псалам је молитвени псалам појединца, тачније, молитва онога ко је неправедно оптужен, који нас уверава у своју невиност и тражи своје право код Бога. Ова је тема посебно развијена у молби Судији света од 7. до 12. стиха. У наредним стиховима, од 13. до 17., изражена је песникова сигурност да ће му молитва бити услишена, док ће његови непријатељи бити кажњени.

Језик псалма делимично је арамејизиран, а песникове поетске мисли нас подсећају на Јеремију и послесужањску мудрост (Deissler 2009, 39). Овај је псалам, такође, судећи по местимично снажним обележјима поучног и мудросног, истовремено замишљен и као образац за писања псалама са сличном тематиком. Вероватно је на завршно обликовање овог псалма, чији текст данас имамо, снажно утицала судбина пророка Јеремије (уп. Deltzsch 1880, 143).

Молитвена прозба Богу у невољи

2. стих: *Господе Боже мој, на Тебе се поуздах, спаси ме од свих који ме гоне, и избави ме.* Псалмопојац Давид почиње овај псалам позивом за помоћ свечаним ословљавањем Бога.[9] Његов вапај је молитва онога који је неправедно оптужен, који нас уверава у своју недужност и тражи своје право код Бога. Он се не узда у помоћ људи, иако је Хусијева реч била за њега спасоносна. Зна песник да онај који се узда у човека или се наслађује нечим житељским, као што је новац, моћ или тежи за нечим другим што људи сматрају битним, не може изговорити: „Господе Боже мој, на Тебе се поуздах, спаси ме“. Пророк Јеремија у својој Књизи каже: „Да је проклет човјек који се узда у човјека и који ставља тијело себи за мишицу, а од Господа отступа срце његово“ (Јер. 17, 5). Давид зна да се благодарење и слава не смеју указивати никоме осим Богу, као што се не треба ни уздати у никога другог осим Бога. Бог је његова нада (Пс. 70, 5), снага и песма (Василије Велики, у: *Благослови, душо моја, Господа* 2008, 362; уп. Weiser 1962, 136).

3. стих: *Да не зграбе душу моју као лав, немајући ко да избави, нити ко да (ме) спасе.* У тренутку писања овог псалма, Давид је био у изу-

[9] κύριε ο᾽ θεός (*kirie o theos*; *LXX*); *Господе Боже*. Ово је први пут у псалмима да се ове две „ознаке“ (designations) за Бога појављују једна поред друге (исти случај се понавља и у четвртом стиху овог псалма). Њихова употреба представља основно самопоуздање и поверење у Бога, псалмопојца. Прва, *Jahve* (*Yahweh*) говори о Богу и Његовом завету са изабраним народом; друга, *Elohim*, о Његовој бесконачној божанској моћи и савршенству (Tesh, Zorn 1999, 124).

зетно тешкој животној ситуацији. Једину помоћ је могао да очекује од самога Бога. Своје непријатеље пореди са крволочном звери која је жељна плена (уп. Јер. 2, 30; видети још Ос. 5, 14; 1 Пт. 5, 8). Напуштен и без заштите, псалмопојац је ипак сигуран у своје избављење. Својом вером у Божију милост, он налази пут ка спасењу из безизлазне ситуације у којој се нашао, не својом вољом, већ вољом и жељом његових прогонитеља (уп. Eaton 2003, 78; Grogan 2008, 51).

Исповедање недужности и заклетва Богу

4. стих: *Господе Боже мој, еда ли учиних то (зашто ме гоне), еда ли је неправда у рукама мојим*. Псалмопојац Давид је слично питање поставио цару Саулу у ситуацији када је имао прилику да га убије: „Зашто господар мој гони слугу својега? Јер шта сам учинио? И какво је зло у руци мојој?“ (1 Сам. 26, 18).[10]

Псалмопојац наставља своју молитву следећим речима: *Еда ли узвратих онима који ми наношаху зла*. Овим полустихом он показује своју простодушност, и спремност на праштање својим гонитељима. Он једноставно, или намерно, заборавља принцип освете који је тражио да се узвраћа зло за зло (в. Изл. 21, 23–26). Не жели да узврати на исти начин како је њему учињена неправда (в. 1 Сам. 24, 8).[11]

На основу горе поменутог можемо да закључимо да песник своју мисао, осећање и песничко узбуђење исказује у облику питања на која не очекује одговор. Он једноставно жели да код читалаца или слушалаца његовог псалма побуди исти ону емоцију коју је он имао приликом писања самих стихова. Давид, такође, у ова два стиха користи анафору као стилску фигуру, имајући за циљ, с једне стране, да покаже интензитет својих осећања, а с друге стране, да понављањем истих речи и израза дâ одређени емоционални тоналитет овом псалму.

[10] У самом тексту псалма није јасно дефинисано какав је грех или преступ учинио цар Давид и због чега је оптужен. Елмер Лесли (Elmer Leslie) сматра да се оптужба односи на некакву крађу и губљење поверења код својих сународника (Leslie 1949, 316). Стулмулер (Stuhlmueller) сматра да је оптужба изречена због учињеног некаквог убиства (Stuhlmueller 1983, *Psalms I,* 83). Делич Франц Јулијус (Delitzsch Franz Julius) мишљења је, да се овај стих, и наредни, односе на цара Саула и на његов однос са Давидом док је овај још био у његовој служби (Delitzsch 1880, 140–141).

[11] У преводу Епископа Атанасија Јевтића у другом полустиху 5. стиха стоји написано: *Нека зато отпаднем од непријатеља мојих празан*. А то би значило да као што праведник који је победио одлази од непријатеља са пуним рукама плена, тако побеђени одлази празних руку и осрамоћен (Атанасије Велики PG 27, 80A).

6. стих: *Нека зато ōони нēпријатељ душу моју, и достиōне је, и зīази на земљу живоō мој, и славу моју у прах да наōтани*. Овим стихом, као и са претходна два, изражена је једна врста заклетве од стране песника којом жели да потврди своју невиност. Ако је учинио то што му пребацују и зашта га оптужују непријатељи, нека њему Бог врати истом мером (Tomić 1986, 69; уп. Broyles 1999, 67). *Нека зато ōони нēпријатељ душу моју, и достиōне је*. Горња граница мржње према неком јесте да му се одузме живот, али одузети душу некоме чин је који превазилази људске моћи ма колико оне биле велике. Она припада само Богу и тога је псалмопојац свестан. Он једноставно жели да каже, не само његово тело да се уништи, него и његова душа која је бесмртна и припада једино Творцу. И нека се *зīази на земљу живоō мој, и славу моју у прах да наōтани* каже песник. Бог је Адаму рекао: „Са зноjем лица свог јешћеш хлеб, докле се не вратиш у земљу од које си узет; јер си прах, и у прах ћеш се вратити“ (Пост. 3, 19). Исто тако, Давид очекује да се живот његов и слава његова у прах претворе ако се докаже кривица за оно што није учинио (уп. Августин, PL 36, 99–100). Појмови у овом стиху као што су *душа, живоō* и *слава* имају исто значење (Constable 2010, 24).

Призивање Бога као Судије света

7. стих: *Уōтани, Госōоде, у īњеву Своме, уздиīни се у крајевима нēпријаōеља мојих. Подиīни се, Госōоде Боже мој, заēовешīњу коју си заēоведио*. Бог као да је неосетљив пред навалом Давидових непријатеља, као да је заспао у дубоком сну и не чује вапај свог слуге. Зато Давид дозива Бога, који у Ис. 33, 10 каже: „Сада ћу устати, сада ћу се узвисити, сада ћу се подигнути“.[12] Он моли Бога да се освети за заповест коју је дао: „Поштуј оца свог и матер своју“ (Изл. 20, 12), а коју је Авесалом преступио. Из тог разлога, због његовог поправљања и уразумљења многих, песник моли Бога да не буде дуготрпељив и милостив, него да устане у гневу и да се освети за Своју заповест која није испоштована. Песник не моли Бога да се свети његовим непријатељима из неких егоцентричних разлога, већ зарад запостављене Божије заповести коју је Сам дао у Декалогу (уп. Eaton 2003, 78). Следећи стих: *и сабор народа окружиће Те, и за њеīа се на висину вратиō*, логички је наставак претходног стиха. У њему песник не говори о есхатолошком суду већ о окупљању верног народа око Јахвеа као

[12] У Пс. 93, 2 песник каже: „Узвиси се, Судијо земље, узврати расплату гордима“.

о једној врсти Божије заједнице (Tomić 1986, 69).[13] О есхатолошким димензијама Божијег суда биће речи у следећем, 9. стиху.

9. стих: *Господ ће судити народима*.[14] Слично као у: Ис. 34, 1; 57, 15; Јер. 25, 30; Пс. 92, 4 и др., песник види Бога као Судију на свршетку времена који столује над окупљеним човечанством. Његова судијска власт већ сада делује у свету. Он познаје човекову духовну и телесну природу (в. Јер. 11, 20; 17, 10; 20, 12), суди праведно (в. Јер. 11, 20) и кажњава своје непријатеље (Ис. 66, 14). Давид је уверен да ће и у његовом случају доћи до суда његовим непријатељима због свега оног лошег што су му учинили. Попут бумеранга њихова дела ће се њима вратити, слично као што је описано у Пс. 36, 14–15; Ис. 50, 11; Сир. 27, 25 (Deissler 2009, 39; уп. Basson 2006, 80).

Суди ми, Господе, по правди мојој, и по незлобивости мојој (нек буде) на мени. Бог суди свим народима и сваком човеку. Божији суд се изриче над нечијим делом, а сам Бог процењује каква су та дела била, праведна или неправедна. У том контексту изгледа да нам је лакше да разумемо како Бог суди човеку појединцу него народима. Зато псалмопојац брзо прелази са Божијег суђења народима на себе лично, молећи Бога да суди *по правди мојој, и по незлобивости мојој (нек буде) на мени*. Појам правде нераздвојан је од појма закона који је у вези са људским разумом. Живети по правди, значило је за старозаветни Израиљ живети по Мојсијевом Закону, тј. Божијем Закону (Јеротић 2002, 18–19). Праведност самога Бога је изнад сваког разума. Она је неизрецива и недостижна (непојмљива) за сваку створену природу и има превасходство праведности, сагласно њеној величини (уп. Василије Велики, PG 29, 241A). Јер ако је правда део одговорности псалмопојца као разумног и умног бића, онда је и његова незлобивост (безазленост) део његовог срца. Зато Давид не каже Богу: суди ми по правди или по безазлености мојој, већ по правди и безазлености (уп. Grogan 2008, 51–52). Својом незлобивошћу псалмопојац по-

[13] Самуел Теријен (Samuel Terrien) сматра да се ради о литургичком окупљању верног народа у Храму где су присутни и свештеници, Левити и храмски музичари (Terrien 2003, 120).

[14] Реч *судити* (κρίνω – *krino*; LXX) у Библији понекад има значење „испитивати" или, у другом случају, „осуђивати". Тако се, на пример, у значењу „испитивати" налази у Пс. 25, 1–2 где песник каже: „Суди ми, Господе, јер у незлобивости мојој ходих; и уздајући се на Господа нећу изнемоћи. Испитај ме, Господе, и окушај ме; претопи бубреге моје и срце моје". У значењу „осуђивати" налази се у Посланици првој Коринћанима апостола Павла: „Да смо сами себе осуђивали (испитивали), не бисмо били осуђени" (1 Кор. 11, 31). У Књизи пророка Јеремије имамо следећи пример: „Господ ће се судити са сваким телом" (Јер. 25, 31).

казује и своју простодушност. У Причама Соломоновим је записано: „Незлобиви верује свакој речи“ (Пр. 14, 15), нарочито речи записаној у Божијем Закону.

10. стих: *Нека се оконча злоба грешника.* Бог не суди одмах како већина људи и очекује, Он суди праведно а неправда која је почињена неће бити заборављена у Његовим очима (Constable 2010, 24). Зато се псалмопојац и моли Богу да оконча злобу оних који га гоне, да их уразуми, да не чине више безакоња. Једноставно, даје им шансу да се поправе и схвате да су на погрешном путу (уп. Мт. 5, 44).

Управиће праведнога. Давиду, као праведнику, потребна је ова прозба како би га Бог још више утврдио у његовој правди и како би она била под руковођењем Божијим. Песник не жели да услед неке своје слабости одступи од правде и истине које су љубављу Божијом дубоко укорењене у његовом срцу (уп. Weiser 1962, 138).

Боже Који испитујеш срца и бубреге.[15] Писац овог псалма употребљава реч *срце* да би означио владајући део душе, а реч *бубрези* (*утроба*) користи да би означио центар вољног и осећајног човековог деловања (Tomić 1986, 69).[16] Бог, као праведни Судија испитује наше помисли као што испитује и наша дела. Он својим погледом продире у најскривеније делове човекове душе и самог бића. У испитивању срца и бубрега (утробе) Бог показује своје правосуђе. У Светом Писму Старог Завета постоје многобројни примери Божијег испитивања тајни човековог срца и утробе. Навешћемо неколико примера: Бог је испитао Авраамово срце, тј. да ли он од све душе, и од свог ума, љуби Бога, када му је заповеђено да жртвује сина Исака. На овај начин Бог је хтео на један суров, и за нас људе непојмљив начин, да открије код свог слуге да ли љуби више свога сина, којег му је Бог и даровао, или Њега, Бога (в. Пост. 22, 1–24); Испитао је Бог и Јакова који је трпео Исавова сагрешења и лукавства да би се у свом сјају показало његово братољубље (в. Пост. 27–33). Јосифу је Бог испитао утробу приликом безумног распламсавања страсти његове развратне господарице када је служио код фараоновог дворанина Петефрија, где је у часу велике кушње заблистала његова чистота и чедност (в. Пост. 39, 7–13) (Василије Велики, у: *Благослови, душо моја, Господа* 2008, 367–368).

[15] Упоредити овај стих са: Јер. 11, 20; 12, 3; Пс. 138, 13.

[16] Два централна органа у јединственом психосоматском функционисању човека јесу срце и мозак, односно, осећање и разум.

Поверење у Божију праведност

11. стих: *Праведна је помоћ моја од Бога, Који спасава праве срцем*. У овом стиху, псалмопојац осећа предстојећу опасност од непријатеља који су се наоружали против њега. Свестан да су његове телесне способности и снага ништавне у односу на Божију снагу. Само у наручју Божијем псалмопојац се осећа сигурним. Као што уље плута по површини воде, и никаква водена сила не може да га потопи, тако исто ниједна овоземаљска сила која се окомила на песника не може да му науди јер је Бог на његовој страни (уп. Spurgeon 1976, 36). Бог је, уопште узевши, Спаситељ свих оних који су му одани и посвећени, који имају *право, искрено, отворено и безазлено срце* као што га има писац овог псалама (Delitzsch 1880, 4). Према томе, Бог познаје помисли песниковог срца, који зато и тражи Његову помоћ и спасење (Атанасије Велики, PG 27, 80C).

Дакле, Давид наглашава своје емоционално стање када каже да Бог спасава оне који су правог срца, тј. који живе по заповестима Божијим. Јер „који ходи непорочно и чини правду, који говори истину у срцу своме“ (Пс. 14, 2), тај може и очекивати помоћ Божију. Слично песниковом размишљању о чистоти срца, у Новом Завету, у беседи на гори, Христос каже: „Блажени чисти срцем, јер ће Бога видети“ (Мт. 5, 8). Срце које није праведно, чисто, оно је извор „злих мисли, прељубе, курварства, убиства, крађе, лакомства, срамоте, поноса, безумља, хуљења на Бога“ (Мк. 7, 21–22).

12. стих: *Бог је судија праведан и моћан и дуготрпељив, и не наводи гњев сваки дан*. Скоро истоветно као и у 9. стиху, псалмопојац Давид назива Бога судијом, с тим да му у овом стиху приписује атрибут *праведан*. Тиме нам песник показује свој лични однос који има према Богу, тј. открива нам Божије особине које одговарају ситуацији, симболици и емотивно–поетском стању у којем се налази. Песник у овом стиху наглашава Божије дуготрпљење, иако из песникове перспективе Бог и не опрашта сасвим, Он само донекле одлаже кажњавање оних који су то заслужили.[17]

[17] Василије Велики тумачећи овај стих каже: „Све то што се догађа не догађа се безразложно; напротив, Бог одмерава по мерама свакога, каквима је сам човек претходно измерио своје поступке у животу. Ако сам починио неки грех, добићу оно што сам заслужио. Према томе, *не говорите против Бога неправду* (Пс. 74, 6), јер је Бог праведан Судија. Не мислите о Богу тако ниско, да помислите да Он није у стању да се освети, јер је Он *моћан*. Који је разлог што одмах не кажњава грешнике? Тај што је

Сигурност у пораз непријатеља

13. и 14. стих: *Ако се не обратите, мач Свој наоштриће, лук Свој затегнуће, и то је припремио, и у томе припреми оруђа смрти, стреле Своје учини палећима.* У 13. и 14. стиху, Давид нам у величанственој песничкој слици приказује Бога као ратника који је кренуо у битку против безбожника који не прихватају покајање, који су тврдоврати у својим намерама. Наиме, Бог људима увек даје прилику да осуде њихове сопствене грешке, да се покају, да исправе своје поступке према себи самима, према ближњем. Али, ако људи одбију да сами себи суде, онда ће им Бог судити. „Јер да смо сами себе испитивали", каже апостол Павле у Првој посланици Коринћанима, и додаје „не бисмо били осуђени" (1 Кор. 11, 31).

15. стих: *Гле, (непријатељ) заче неправду, затрудне бол, и роди безакоње.* Желећи да што јаче и убедљивије искаже своју поетску мисао Давид у алегоријској слици приказује злобу својих непријатеља као трудну жену која се порађа.[18] Они су своје злобне мисли оваплотили и конкретно их спровели, чинећи неправду.

16. и 17. стих: *Ров отвори, и ископа га, и пашће у јаму коју је начинио. Повратиће се бол његов на главу његову, и на теме његово пашће неправда његова.* Давид у овим стиховима постепено развија своју песничку мисао започету у претходном и при томе користи језик пун јаких израза са којима жели да дочара степен својих јаких осећања. Именицу *ров* (јама) песник употребљава у крајње негативном контексту. Бројни су примери у Светом Писму који ово и потврђују. Навешћемо неколико: Јосифа су његова браћа бацила у јаму када су хтела да га се отарасе (Пост. 37, 24); под појмом јама у Старом Завету

Он *дуготрпељив и не наводи на гнев сваки дан*" (Василије Велики, у: *Благослови, душо моја, Господа* 2008, 368–369).

[18] „*Гле, непријатељ заче неправду, затрудне бол, и роди безакоње.* У овој изреци (стиху), како се чини, поредак је испремештан. Наиме, они који рађају најпре зачињу, затим трпе бол и најзад рађају. Овде се најпре помиње бол рађања па зачеће и на крају рађање. Међутим, када се говори о зачећу у срцу, ова изрека је веома изражајна. Наиме, неразумна стремљења пожудних, обесних и махнитих жеља названа су боловима рађања, јер се у души рађају брзо и са трудом. Онај ко услед таквог стремљења није извојевао победу над порочним мислима, он *затрудне бол*, онај који је срдачну повреду распламсао порочним делима *родио је безакоње*. Како се чини, Давид ово говори јер се стиди што је отац безаконог сина. Он није мој син, каже пророк, него је постао син оног оца, који га је усинио кроз грех" (Василије Велики, у: *Благослови, душо моја, Господа* 2008, 369).

подразумевала се тамница (Пост. 40, 15), замка (Јез. 19, 4), гроб (Јез. 32, 23), ад (Јез. 31, 14) и др.; пророк Данило је био бачен у јаму са лавовима (Дан. 6, 7–24), итд.[19]

Судбина праведника

18. стих: *Исповедаћу и хвалићу* Господа по правди Његовој, и псалмопеваћу** Имену Господа Вишњега*. Псалмопојац завршава овај псалм доксологијом, где посебно истиче атрибут Божије праведности (уп. Van Gemeren 1991, 106). Иако Бог не мора да оправдава своје поступке, Давид сваку Божију интервенцију правда тиме, да је по Божијем промислу извршена у право време и правом тренутку, не доводећи у сумњу њену правичност. Он Бога описује као узвишено биће, дајући му епитет *Вишњи*, што посебно наглашава у овом стиху. Песник нам истовремено дочарава, у свом емотивном заносу, и слику Бога као цара, који седи на свом узвишеном небеском престолу (уп. Пост. 14, 18–24). Дакле, песник је овим завршним стихом хтео да изрази лични доживљај свога Творца, да тиме утврди и Божији народ у вери у Његову праведност, темељећи све на личном и проживљеном искуству.

Кратак осврт на 7. псалам

Пс. 7 молитва је прогнаног праведника да би га Бог спасао од његових личних непријатеља (1. стих). Псалмопојац Давид своје исповедање Богу започиње реторским питањем да ли је он заиста крив

[19] *Ров отвори, и ископа га, и паће у јаму коју је начинио*. Овај стих има, по мишљењу аутора овог рада, и своју едукативну функцију. Наиме, псалмопојац Давид у овом псалму жигоше и изврга руглу лаж, неправду, тиранију, тј. зло сваке врсте. Он жели да опомене сваког ко чини зло, да се не може надати добру. У Причама Соломоновим стоји записано: „Безбожника ће ухватити његова безакоња, и у ужа гријеха својих заплешће се“ (Пр. 5, 22); апостол Павле у Посланици Галатима такође опомиње: „Не варајте се, Бог се не да обмањивати; јер што човјек посије оно ће и пожњети“ (Гал. 6, 7). Исто тако и 17. стих можемо једино разумети и схватити као завршетак песникове мисли исказане у претходна два стиха.

* „Реч исповедање и глагол исповедати значи свугде у Псалмима: ‘или *исповедање* својих грехова Богу, или *благодарење, захваљивање, хвалу и славослов* Богу’, каже Св. Јован Златоуст“ (Еп. Атанасије, у: *Псалтир* 2000, 15).

** „Јеврејска реч **замар**, грчки ψάλω или ψαλμωδό, значи певање на инструменту са струном званом *мизмор* = *псалтир*, тј. певање уз музичку пратњу. Преводимо са: *псалмопевам, псалмопојем*“ (Еп. Атанасије, у: *Псалтир* 2000, 15).

за оно зашто га оптужују и који је разлог непријатељства према њему (4. и 5. стих). Ако су тврдње његових непријатеља тачне, нека му Бог онда узврати истом мером (6. стих).

У наставку, да би нам на што боље открио своје мисли и емоције, песник нам отеловљује слику Бога као врховног и праведног Судије света (стихови од 7. до 10.). Он као да жели да пита своје сународнике „Који ме од вас кори за гријех? А ја не тражим славе своје; постоји Онај који тражи и суди.“ (Јн. 8, 46.50). С тим у вези, песник не мисли само на есхатолошки Божији суд, већ наглашава да је Божија власт универзалног карактера. Судије, које је човек поставио, своје пресуде доносе на основу спољашњих доказа и чињеница, а Бог својим погледом допире до најскривенијих тајни човековог срца, зато песник безрезервно и исказује своје поверење у Божију праведност (11. и 12. стих).

Од 13. до 17. стиха песник сликовито описује судбину његових непријатеља, тј. њихово деловање и пропаст, што у Старом Завету и није био тако редак случај.[20] Он верује да ће им се њихови неразумни поступци вратити за сва лукавства која су смислили против њега. Овакав став песник има и у другим псалмима које је написао: „Погани падоше у јаму коју сами ископаше, замка коју потајно ставише ухвати ногу њихову“ (Пс. 9, 16); „Мач потежу безбошци и запињу лукове да оборе јадника и сиромаха, да покољу оне који ходе правим путем. Мачем ће властито срце пробити, сломит ће се њихови лукови“ (Пс. 36, 14–15).

Своју веру у Божију праведност, песник потврђује последњим стихом овог псалма, у којем, на један посебан и поетски начин изражава Божију трансцендентност и универзалност Његовог царства кад каже: *Исповедаћу и хвалићу Господа по правди Његовој, и псалмопеваћу Имену Господа Вишњега*.

[20] У Књизи пророка Исаије записани су следећи стихови: „Нема никога да виче за правду, нити има да се пре за истину; уздају се у ништавило, и говоре лаж; зачињу невољу, и рађају муку“ (Ис. 59, 4); „Гле, сви који ложите огањ и опасујете се искрама, идите у светлости огња свог и у искрама које распалисте. То вам је из моје руке, у мукама ћете лежати“ (Ис. 50, 11); док је у Причама Соломоновим речено: „Ко јаму копа, у њу ће пасти; и ко камен ваља, на њега ће се превалити“ (Пр. 26, 27).

Литература

Примарна литература

а) Текстови Библије

Библија, Стари Завјет превео Ђура Даничић, Нови Завјет превео Вук Стеф. Караџић, Британско и иностранo Библијско друштво, Београд, 1991.

Jeruzalemska Biblija, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2003.

Псалтир, Превео Епископ умировљени захумско–херцеговачки Атанасије, Манастир Хиландар, Манастир Грачаница, Манастир Цетињски, Манастир Тврдош, Братство Св. Симеона Мироточивог, Врњачка Бања, 2000.

Свето Писмо : *Нови Завјет*, Свети Архијерејски Синод СПЦ, Сарајево, 1990.

б) Остала примарна литература

Basson, A. (2006), *Divine Metaphors in Selected Hebrew Psalms of Lamentation*, by Mohr Siebeck Tübingen, Germany.

Broyles, C. C. (1999), *Psalms*, New International Biblical Commentary, Hendrickson Publishers Inc.

Brueggemann, W. (1984), *The Message of the Psalms*, Minneapolis, Augsburg Press.

Constable, L. T. (2010), *Notes on Psalms*, Sonic Light.

Deissler, A. (2009), *Psalmi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Delitzsch, F. J. (1880), *Biblical Commentary on the Psalms*, Vol. 1, T. & T. Clark, Edinburgh.

Eaton, J. H. (2003), *The Psalms : A Historical and Spiritual Commentary with an Introduction and New Translation*, T & T Clark International.

Grogan, W. G. (2008), *Psalms (Two Horizons Old Testament Commentary)*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Јеротић, В. (2002), *Божанска и људска мудрост у Давидовим псалмима*, Гутенбергова Галаксија, Београд.

Leslie, A. E. (1949), *The Psalms, translated and interpreted in the Light of Hebrew Life and Worship*, Abingdon – Cokesbury Press, Nashville.

Mowinckel, S. (1962), *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vols, Translated by D. R. Ap-Thomas, Oxford, Eng. : Basil Blackwell.

Neumann, P. H. A. [Hrsg.] (1976), *Zur neueren Psalmenforschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Patrologia Cursus Completus, Series Graeca, accurante J. P. Migne, Paris, 1857–1866.

Patrologia Cursus Completus, Series Latina, accurante J. P. Migne, Paris, 1844–1855.

Spurgeon, H. C. (1976), *The Treasury of David*, Abridged by David O. Fuller, Kregel Publications.

Србуљ, Ј (ур.) (2008), *Блаīослови, душо моја, Госпōда: Свēти Оци тумаче Псалтир*, Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд.

Stuhlmueller, C. (1983), *Psalms,* 2 vols, Michael Glazier, Wilmington.

Terrien, S. (2003), *The Psalms : Strophic Structure and Theological Commentary* (Eerdmans Critical Commentary), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., USA.

Tesh, S. E. & Zorn, D. W. (1999), *Psalms*, The College Press NIV Commentary, Volume 1, USA.

Tomić, C. (1986), *Psalmi*, Provincijalat hrvatskih franjevaca konventualaca, Zagreb.

Van Gemeren, W. A. (1991), „Psalms“, in Gaebelien, F. E. (Ed.) (1991), *Psalms, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs (The Expositor's Bible Commentary with The New International Version of the Holy Bible, Volume 5)*, Zondervan Publishing House.

Weiser, A. (1962), *The Psalms*, Translated by Herbert Hartwell, Westminster John Knox Press Louisville, Kentucky.

Westermann, C. (1981), *Praise and Lament in the Psalms*, John Knox Press, Atlanta, Georgia.

Секундарна литература

Brown, R. E. … [et al.] (1980), *Biblijska teologija Starog i Novog zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Глумац, Д. (1999), *Библијска археолōија*, Богословски факултет у Београду и Академија Св. Василије Острошки у Србињу, Београд – Србиње.

Harrington, J. W. (1987), *Uvod u Stari zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Rebić, A. (1992), *Biblijske starine*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Soggin, J. A. (1989), *Introduction to the Old Testament*, The Old Testament Library, Translated by John Bowden from the Italian, Published by Westminster – John Knox Press Louisville, Kentucky.

Примљено: 13. 9. 2013.
Одобрено: 15. 11. 2013.

Theological, Hagiographical and Biographical Interpretation of Psalm 7

Goran Mladenović
Eparchy of Bačka, Novi Sad

Summary: *Modern exegesis of psalms is classified according to their genres. The method by which the psalms are divided by their content and time of creation is no longer so widely in use in their interpretation. However, the division of the psalm by their literary form is not accepted by all theologians, nor did it provide adequate exegetical results that were expected of it. Claus Westermann (1909–2002) professor of Old Testament at the University of Heidelberg, divided the Psalms only in two major groups: theocentric (praise and thanksgiving) and anthropocentric (prayer and lament).*

The author is presenting only prayer psalms in the introduction of this study, in a more condensed form, in order to leave more space for a theological, hagiographic and biographic interpretation of 7. psalm, which belongs to this poetic corpus. The enquiry for the author's personal interpretive context, in which the Psalms are only its exciting image, is one of the primary goals of this short study. That is why it is very important to approach Psalms from the viewpoint of poetic–religious biography, and at the same time to point out how the historical and theological experience takes a poetic form.

Key words: *Psalms, David, God, the poet, the enemy.*

УДК: 271.2-299.4(497.11)"11/12"
821.163.41.09-97 Стефан Првовенчани
27-243.63-277

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 861–876.

Како се Стефан Првовенчани угледао на Давидове Псалме у свом литерарном казивању о догађајима из живота Светог Симеона

Чедомир Ребић*
Институт за српску културу, Лепосавић

***Апстракт**: У Псалмима се сјединила духовна љепота и умјешност поетског казивања; у њима се открива виши смисао човјекове живота на земљи. У њима се пројавила мудрост Божија; тајне на којима се испуњавала Божија заповијест. Пророково казивање о великим дјелима прелазило је као благодат у душе Божијих угодника. На Псалмима су се поучавали како се кроз молитву призива Божија помоћ, слави Божија благодарност и стиче богоугодан живот. Стефан Првовенчани угледао се на Псалме; они су му постали узор по коме је стицао поетско умијеће – изграђивао поетске форме и типове казивања. И у другом погледу Псалми су му били узор: избор теме и идејна усмјереност житија; историјска истина која је обухваћена у дјелу, уводило је Првовенчаног у смисаону дубину Псалама; у филозофско-естетско поимање из кога је исходила потреба да се нека мјеста у житију уреде цитатима из Псалама.*

***Кључне речи**: Библијски мотиви, Псалми, Свети Симеон, подвижнички живот, молитва, свете врлине и поетске формуле.*

Стефан Првовенчани је свој умјетнички карактер формирао под снажним утицајем списа византијске књижевности, светоотачке литературе и књига Старога и Новога Завјета. У свом литерарном казивању о историјским личностима и догађајима он се угледао на Давидове Псалме. Псалми нису само снажно дјеловали на писце старе

* perkabo@beotel.net.

књижевности; они су имали снажан утицај на све словенске пјеснике 18. и 19. вијека.[1]

У дјелу *Живот Светог Симеона*[2] Стефан Првовенчани се најобилније користио Давидовим Псалмима, иако има цитата и из других старозавјетних и новозавјетних књига, особито из Јеванђеља по Матеју и Јеванђеља по Луки. Псалми су Првовенчаном помогли да потпуније искаже велику љубав према Богу, свету врлину из које су исходиле све друге врлине овог Божијег угодника. На биографским подацима из живота овог светитеља, он је сагледавао како су настала духовна савршенства личности и како се развијало схватање хришћанског смисла живота на земљи.

Стефан је добро познавао животописе светитеља у византијској књижевности. Угледајући се на те животописе, он је стварао оригинални модел за опис живота Светога Симеона. Он употребљава византијске поетске формуле и у њих укључује своје мисли и идеје. Пошто су нека житија била намијењена читању како би се на свечаним скуповима вјерници могли упознати са моралним савршенством подвижника о коме се пише, и то је био један веома важан вид сазнавања житија – Стефану се допала таква формула, и он је на почетку житија примјењује.

> Владико, благослови!
> Дођите, о христољупци, и видите како се на нама земним открила дубина Божијега милосрђа!
>
> (Стефан Првовенчани, *Живот Светог Симеона*, стр. 63)

Из формуле „Владико, благослови!“ открива се да су се са садржајем житија вјерници упознавали и слушањем. И пошто је кроз молитву затражен благослов, писац кроз суштину јеванђељске поуке – „Јер вам се данас роди Спас, који је Христос Господ, у граду Давидову“ (Лк. 2, 11) – уводи у знамења у којима се учвршћује вјера. У тако створеном духовном контексту Стефан Првовенчани уводи ријечи Пророка Давида: „Ријечју Господњом небеса се створише, и духом уста његовијех сва војска њихова“ (Пс. 33, 6). Тумачећи ове

[1] *К Познанию Святой Библии*, Премудрость сокровенная. Современный Православный комментарий на книги *Священного Писания Ветхого и Нового Завета* (с кратким изложением и избранными текстами) – Епископ Александр (Милеант), Издательский дом „Фавор – XXI“, Москва, 2004, стр. 123.

[2] Стефан Првовенчани, *Живот Светог Симеона*, Сабрани списи, Стара српска књижевност у 24 књиге, Књига трећа, данашња језичка верзија: мр Љиљана Јухас – Георгиевска, Лазар Мирковић и Миливоје Башић, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд, 1988.

Пророкове ријечи Свети Василије Велики истиче да се под ријечју овдје схвата не обична ријеч којом именујемо или показујемо (биће или појаву), него овдје Ријеч ваља разумјети у духу богонадахнуте мисли Светог Јеванђелисте Јована који каже: „У почетку бјеше Логос (Ријеч), и Логос бјеше у Бога, и Логос бјеше Бог“ (Јн. 1, 1).[3] Развијајући идеју Божијег милосрђа, и то по Пророковим ријечима – „Сићи ће као дажд на покошену ливаду, као капље које порашају земљу“ (Пс. 72, 6), Стефан Првовенчани сва казивања смјештава у духовне просторе, и уводи у највећу Тајну – Рођење Исуса Христа. Ту се улази у духовни родослов Господа Исуса Христа, и казивање о тој светој и пресветој Тајни омогућава да се потпуније схвати све оно што је божанско и боголико у личности Светога Симеона.

Казујући о Богу Логосу као Спаситељу свијета Који „онима који га љубе даје преизобилну и богату милост своју неисказаним својим милосрђем, и висином својега божанства хоћаше земноме јестаству придодати од небеских сила, изабрав по сазнању неке за свете мужеве, другима према трудима њиховим, дајући венце, а некима да, од рођења матера њихових, буду земаљски господари као угодници његови, који се не старају само за земаљске власти, него који угађају Господу, чинећи им по вољи са страхом, па и са слободом“ (стр. 64) – Првовенчани је дао све компоненте на којима ће створити духовни портрет Светога Симеона. Првовенчани запажа да су се све ове божанске силе и боголике вриједности пројавиле у Светом Симеону, па каже: „Међу њима беше и овај мој господин свети хранилац, угађајући Господу, желећи да ужива блага у дому Господњем. ‘Јер насађени у дому Господњем’, пророк рече: ‘процветаће у дворовима Бога нашега’, што не погреши“ (стр. 64). Овдје је ријечима Пророка Давида – „Који су засађени у дому Господњем, зелене се у дворима Бога нашега“ (Пс. 92, 13) уткана она највећа вриједност овог Божијег угодника – Божија благодат, коју је Немања стекао у Цркви, још док је био овдје, на земљи, и која ће процвјетати у дому Господњем.

У духу Божије благодати Немања је све поучавао. И да би у житију овој духовној вриједности дао одговарајуће значење, он цитатом из Псалама – „Да влада над кнезовима његовијем по својој вољи, и старјешине његове уразумљује“ (Пс. 105, 22) – показује Немањину обдареност знањем и жељу да сваког поучи и уразуми. „Као што рече Јосифу да научи кнезове своје као и себе, и да старце своје умудри, тако и овај пресјајни и крепки свети муж однегова чеда своја у благоверју и чисто-

[3] О овоме види: Творенія иже во Святых Отца нашего Василія Великаго Архіепископа Кесаріи Каппадокійскія, Часть I, *Беседы на Псалмы*, „Паломник“, Москва, 1900, стр. 234.

ти, и сабра пропалу земљу, ограђујући је крстом Христовим, и кнезове своје научи разумно, и старце умудри, шаљући захвалност и хвалу своју Владики свих и Творцу“ (стр. 67), каже Првовенчани. Све што Немања чини под знамењем је Крста Христова; под Крстом се он саображава, духовно усавршава и сав ум узводи према вјечном животу. Крст је за Немању „глава спасења“, „извор живота“[4], и свако доброчинство је чинио носећи Крст Христов да би свој живот уподобио животу „са свима светима“ (Еф. 3, 18).

Стефан Првовенчани упоређује Немањине врлине са врлинама старозавјетног јунака Јосифа, па каже да га „због кротости и правде, и дивне смерности, и због свих добрих обичаја, Владика премилостиви руком својом крепком и мишицом високом изведе из камените пећине, и узведе га на престо отачаства његова и подиже га за господара великога свему свету“ (стр. 67). Цитатом из Псалама – „Руком крјепком и мишицом подигнутом; јер је до вијека милост његова“ (Пс. 136, 12) – открива се Божија милост која се у Немањи пројавила као сила за спасење свога народа.

Све ово што Немања чини – духовно усавршавајући се кроз подвижништво, умудрујући старце и кнезове, његујући чеда своја у благодати и чистоти, сабирајући пропалу земљу своју – све то чини „ограђујући Крстом Христовим“, „шаљући захвалност и хвалу своју Владики свих и Творцу“. Сва су Немањина дјела усмјерена путем благочашћа и богопознања. Овај дар да духовно служи читавом народу и отачаству, Немања је добио од Бога, што Првовенчани поткрепљује цитатом из Псалама: „Да влада над кнезовима његовијем по својој вољи, и старјешине његове уразумљује“ (Пс. 105, 22).

Непријатељи Немањини, увијек подстицани ђаволом, покушавају да „убију Светога и да његове добре намере и дела разоре и до краја искорене“, али их „не послуша Бог“ (стр. 69), каже Првовенчани. Када су они кренули са војском на Светога, ушли у отачаство његово, он „подигавши очи и руке своје к небу, вапијаше к Владици својему из дубине срца и ка страстотрпцу Христову, Ђорђу: ‘Суди, Господе, онима који ме нападају, и успротиви се онима који се боре са мном. Узми оружје и штит, и стани на помоћ мени! Затвори пут онима који ме гоне! Реци души мојој: Спасење твоје ја сам!’“ (стр. 69). Кроз ове цитате из Псалама Пророка Давида (Пс. 35, 1–3), Првовенчани показује да је од сваке силе непријатеља и законопреступника много моћнија молитва; јер се кроз молитву пројављује моћ Божија. Тумачећи Моћ Имена епископ Дио-

[4] Свети Јован Златоуст, *О Крсту, Беседа друга,* у дјелу: *Слава Господу за све*, Образ Светачки, Књига седамнаеста (превод), Београд, 1988, стр. 196–197.

клијски Калист (Вер) наводи да у Јермином *Пастиру* пише да је „Име Сина Божијег велико и безгранично и оно држи читаву васиону“.[5] Овај епископ каже да „у Старом Завету, као и у другим древним културама, постоји идентичност човекове душе и Његова Имена, и да је читава Његова личност, са свим њеним особеностима и свом њеном енергијом, садржана у Његову Имену“.[6] И Немањина душа сва је испуњена снагом коју даје Име Сина Божијега. И Свети Симеон Нови Богослов је поучавао да је у борби са злим силама најмоћније средство Исусова Молитва. Он каже: „Лукави демони са великим гневом дижу се на нас, изазивајући метеж и буру у срцу дејством страсти, али се Именом Господа Исуса Христа они разбијају и одгоне, као што се топи восак од огња.“[7] Првовенчани нам казује да је Немања добро схватио да Моћ Имена Исуса Христа долази кроз Молитву и зато се непрестано молио.

Ријечи Пророка Јеремије – „ко буде за смрт отиђи ће на смрт, ко за ропство, у ропство, ко за мач, под мач“ (Јер. 43, 11) – испуниле су се у овим догађајима. Немања побиједи своје непријатеље и законопреступнике; и ријечи Пророка Давида – „Копа јаму и ископа, и паде у јаму коју је начинио“ (Пс. 7,15) – пројавише се у овим догађајима као дјело Божијег човјекољубља. Ове ријечи Пророка Давида Стефан Првовенчани је употријебио да би показао како је Немања јеванђељским животом и вјером очистио своју душу од гријехова и схватио да је „у Господу правда и сила“ (Ис. 45,24).

Јеванђељско казивање – „И све што узиштете у молитви вјерујући, добићете“ (Мт. 21,22) – Немања је схватио као богочовјечанску благовијест која му открива начине и путеве охристовљења. Ову благовијест која га води стицању највиших врлина Немања је пројавио у вјери, као што је Свети Апостол Петар поучавао: „Уложите сву ревност па пројавите у вјери вашој врлину, а у врлини знање“ (2. Петр. 1,5). Он се кроз молитву обраћа арханђелима, пророцима, апостолима, мученицима, јерарсима, предстојним оцима, пустињацима и чрнорисцима да они „молитве своје излију пред владиком свих, Господом нашим Исусом Христом, да га не осуди на дан страшнога суда и грозног испитивања“ него да му да „да види светлост незаходну“, Господа и Спаса Исуса Христа (стр. 74–75). Све ово Првовенчани духовно сагледава и види да је Немања својим подвижничким животом показао путеве свима који теже охристовљењу. И да би овим виђењима и овом опису дао библијско утемељење, Првовенчани цитатом из Псалама – „у тебе се уздаше

[5] Види у дјелу: *Моћ Имена: О Молитви Исусовој*, Зборник преведених радова, Светигора, Цетиње, 1997, стр. 15.

[6] *Исто*.

[7] Преподобни Симеон Нови Богослов, *нав. дјело*, стр. 105–106.

оци наши, уздаше се, и ти си их избављао; Тебе призиваше, и спасаваше се“ (Пс. 22, 4–5) – уводи у схватање јеванђељске љубави и вјере, светих врлина од којих је саткан духовни портрет Светог Симеона.

Одлазак Светог Саве у Свету Гору и његов позив да и Немања дође Првовенчани описује као „почетак пута спасења“. У Немањиним ријечима – „О душо моја, прени и потеци покајању, јер те Владика твој зове“ (стр. 77) – исказује се дубина Божијег милосрђа које открива Немањи да одлазак сина схвати као Божију поруку. Стихови из Псалама – „У устима мале дјеце и која сисају чиниш себи хвалу“ (Пс. 8, 2), које Немања изговара када прима вијест о судбини сина, – показују да је овај Божији угодник сав свој живот посветио Господу. Чисто срце, које приличи дјеци, узводило је Немању слави Христовој.

Првовенчани је у опису онога што је божанско у Светом Симеону имао великог духовног дара да уђе у „дубине Божије“ (1. Кор. 2, 10). Овим стиховима из Псалама, који су повезани са јеванђељским ријечима – „А Исус им рече: Да! Зар нисте никада читали: Из уста дјеце и одојчади начинио си себи хвалу?“ (Мт. 21, 16) – открива се откуда Немањи оваква савршена знања о Христу и вјечности. У тумачењу овог мјеста из Јеванђеља, преподобни Јустин Поповић каже: „Само духоносци знају Богочовекову тајну. То су, на првом месту, Светитељи.“[8] И Немања је подвижничким животом чистио срце, просвјетљавао ум и улазио у „дубине Божије“ (1. Кор 2, 10) у којима му се откривала Божија Тајна.

Духовна љепота Светог Симеона не пројављује се само као збир описа појединости; она често исходи из релација. Првовенчани организује своје приповиједање користећи се психолошком тачком гледишта, са које он посматра како Немања доживљава градњу манастира Хиландара. Немањина жеља да на овоме светом мјесту гради манастир који ће својом свјетлошћу привлачити монахе исходи из старог црквеног предања о коме Првовенчани изричито не казује. Према предању када је Мајка Божија са Апостолима путовала за Кипар, због великог невремена и јаке буре морала се склонити уз обалу Атонске Горе међу многобожачко становништво. Ту је почела да проповиједа, па су многи Атонци тада примили прво крштење. Пред сам одлазак поставила је једног од Апостола за старјешину и учитеља, и рекла: „Нека ово место буде Мој удео, предат Мени од Сина и Бога Мојега“. Потом је, благословивши народ, додала: „Благодат Божија нека буде на месту овом и на онима који овде бораве с вером и побожношћу чувајући заповеди Сина и Бога Мојега. Добра нужна за живот на земљи имаће с

[8] Отац Јустин Поповић, *Тумачење Посланица Прве и Друге Коринћанима Светог Апостола Павла*, Манастир Ћелије код Ваљева, Београд, 1983, стр. 26.

малим трудом у изобиљу, живот на небесима припремљен им је и неће одступити милост Сина Мога од места овог до краја века. Ја ћу бити заступница овог места и топла молитвеница за њега пред Богом.“[9]

Као да се ово црквено предање пројављује у Немањиној жељи да се подигне манастир на мјесту гдје је благодат Божија и гдје заповијести Сина Божијега чувају оне који ту бораве. Зато Немања подстиче Стефана да се „не лени“ него да „похита свом снагом својом да подигне, да се сазида храм Пресвете“, и да то буде у спомен чедима и унучадима „до века“ (стр. 80). Немањино схватање да ће се кроз манастир преносити „до века“ Христова порука открива колико је овај Божији угодник присајединио своју душу светом храму као богочовјечанском организму.

Да би исказао Немањину жељу за градњом манастира, Првовенчани у поруку уткива ријечи Пророка Давида, па каже: „Помињем ти, чедо, пророчку реч, коју рече: ‘Покори се Богу и умоли га, и даће ти по прошењу срца твога.’ ‘Откриј пут твој, и он ће учинити, и изнеће као светлост правду твоју.’“ (стр. 80). У овом цитату из Псалама (Пс. 37, 4–6) дата је поука да је брига о души претежнија од бриге за тјелесним потребама. У том „дому Божијем, који је Црква Бога живота, стуб и тврђава истине“ (1. Тим. 3, 15) душа се храни вјечним Добром, вјечном Истином и вјечном Љепотом, светим божанским врлинама које узводе према вјечном и бесмртном.

Првовенчани нам казује да је Молитва основни образац размишљања код Светог Симеона. У поуци он наводи Пророкову молитву – „Пригни, Господе! ухо своје и услиши ме, јер сам невољан и ништ“ (Пс. 86, 1) – исказана је узвишеност до које се човјек кроз молитву може попети. На том путу узвишености човјеку је сав ум испуњен захвалношћу према Богу и покорности Божијој вољи. Захвалност Пророка Давида – „Шта ћу вратити Господу за сва добра што ми је учинио?“ (Пс. 116, 12), и његову покорност – „О Господе! ја сам слуга твој“ (Пс. 116, 16), Првовенчани је употријебио за духовни опис Немање као истините слуге Христове, јер је монашењем кренуо за Христом, а њега, Стефана, учинио „удеоничарем и ктитором храмова његових светих“.

Једно од најпоетичнијих мјеста овога житија у коме се открива „немоћ писца“ да „речима изрази сву светост светога“[10] утемељено је баш на овим цитатима из Псалама. Овдје смисао духовности и немоћ изрецивости иду паралелно; виши степен духовности као да укида моћ изражаја. Ево како Првовенчани описује Немању и ствара морални образац за себе и за друге:

[9] А. А. Точилов, *Света Гора Атонска*, Ходочасник, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, 1993, стр. 3.

[10] Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, превод са руског, Српска књижевна задруга, Београд, 1972, стр. 141.

„А овај син његов примив посланство и писмо господина свога Светог Симеона са свим срцем и радошћу великом, и, устав с престола својега, паде ничице на земљу и са сузама говораше:
– Захваљујем ти, Владико Господе Боже мој, Исусе Христе, што си дао мени, недостојном слузи твојему, да идем за делима некадашњега храниоца мојега, који се старао да отхрани земно ми тело, који се и сада, иако се одстранио од мене, увек и непрестано стара о души мојој и упућује ме на пут свој, да идем за делима његовим. Јер, уистину, прави и истинити слуга твој је онај који иде за твојом речју, и не гнуша се да привуче човекољубљу твојему заблуделе, отпале и блудне и грешне, као што он мене, недостојна, иако сам далеко од њега, чини удеоничарем и ктитором храмова његових светих, не по мојему недостојанству, него по неисказаној његовој милости.“

(Стефан Првовенчани, *Живот Светог Симеона*, стр. 80)

На живом и непосредном доживљају Немањиног подвижничког живота Првовенчани је стварао поетске слике које су уводиле у виши степен теолошке учености. Кроз „двоструко“ схватање свијета[11], у проналажењу онога што је вјечно и непролазно; припремању живота још док је овдје, на земљи, за вјечни живот на небесима, и живота коме воде огреховљене жеље и тјелесне похоте, Првовенчани је стварао слике интегралног човјека. А „то је човјек оцеломудрен, оцелоумљен, оздравоумљен, јер само уклањањем греха из душе човек се 'исцељује' – постаје цео, читав, интегралан“.[12] Слике о Немањи и слике о Првовенчаном које се пројављују из односа писца (Првовенчаног) према Немањи, откривају да се интегритет личности гради у Цркви кроз Свете Тајне и Свете Врлине.[13]

Првовенчани се у оваквим описима користио стилским формама које су биле у основи псалама. Када он исказује захвалност према Немањи, који је ријечи Исусове – „хајде за мном“ (Мт. 19, 21) – послушао и кренуо путем који води у бесмртност и вјечност, и почео да привлачи „заблуделе, отпале и блудне и грешне“, и њега, Стефана, учинио „удеоничарем и ктитором храмова његових светих“, он употребљава „књижевни паралелизам који је лежао у основи конструкције псалама“.[14] У ријечима захвалности – „зато шта да ти вратим или шта да ти при-

[11] *Нав. дјело*, стр. 192.

[12] Отац Јустин Поповић, *На Богочовечанском путу*, Манастир Ћелије код Ваљева, Београд, 1980, стр. 143.

[13] *Исто*.

[14] Д. С. Лихачов, *нав. дјело*, стр. 66.

несем“, или „ко ће испричати или исказати величину силе твоје“ (стр. 80–81), – налази се паралелизам у форми псалама. Карпов сматра да „реторска фигура – паралелизам – у древнојеврејској лирици води порекло из псалама“,[15] и да су паралелизми засновани на синонимским, тематским, семантичким, логичко-граматичким, синтаксичким и другим везама из псалама ушли у црквено-словенску литературу.[16] И Првовенчани је добро познавао поетске конструкције псалама; па је поред мотива којима је развијао тему често употребљавао и поетске формуле које су Псалмима давале умјетничко савршенство.

Првовенчани схвата да је Немања сав покривен Божијом благодаћу и да милост Господа Исуса Христа кроз Немању долази и чува и њега. Он каже: „Христос удухну дух у мене, а он ме однегова, и настави, и поучи. И милошћу Господа твојега Исуса Христа, извршеном науком и благословом уста твојих, нећу се уплашити оних који ме одасвуд нападају, нити хуке иноплемених варвара“ (стр. 81). Сав смисао Пророковог казивања: „Не бојим се много тисућа народа што са свијех страна навађује на ме“ (Пс. 3, 6), и казивања: „Ако против мене војска у око стане, не ће се уплашити срце моје; ако се на ме рат дигне, ја се ни онда не ћу бојати“ (Пс. 27, 3) – исказан је у захвалности коју Првовенчани даје Немањи. Господ чува праведника, и Првовенчани, одњегован и поучен Христовом милошћу и благословом Немањиним, примио је дар спасења, па му непријатељи не могу никакво зло нанијети. И као што је Свети Апостол Петар зажелио да сав припадне Христу (Јн. 13, 6–9), тако је и Стефан зажелио да сав припадне оцу који га је поучавао у јеванђељској науци. У ријечима: „Такође господине, и ја, недостојни слуга твој, непрестано ти кличем: не само ово што се приноси, него и тело моје земно дајем на оно што ти је потребно“ (стр. 81) – исказана је захвалност по јеванђељском обрасцу.

За изградњу духовног портрета Светог Симеона Првовенчани је поред Давидових Псалама користио и најчувенија дјела монашке литературе. Лествица Светог Јована, спис по коме је и добио назив Лествичник, представља симболичко виђење сна старозавјетног праоца Јакова (Пост. 28, 12–13) о духовном узрастању и савршенству – снажно је дјеловала на стваралачки процес Првовенчаног. Првовенчани казује да је Немања још док је био на земљи „спремио лествицу исхода“ да му је Владика „у часу исхода његова изнесе“ (стр. 85). Од духовних виђења када се Немањина душа уздиже према божанском, Првовенчани је створио слику у којој су ријечи Светог Јована Лествичника „Пењите

[15] Ольга Карпов, *Плетение словес: синонимй, перифразй и параллелизмй в житии св. Стефана епископа Пермского написаном Епифанием Премудрым*, Издательство Музея Сербской Православной Церкви, Београд, стр. 44.

[16] О овоме види: Карпов, *нав. дјело*, стр. 44–47.

се, браћо и оци“[17] постале носиви елементи. И естетском конкретизацијом – „Ступив Свети на њу непостидно, хиташе да иде ономе који га зове“ (стр. 85) – ствара се најпоетичнија и најузвишенија слика наше старе књижевности.

Као предтекст за стварање ове поетске слике Првовенчани је употребио цитат из Давидових Псалама – „Који је човјек живио и није смрти видио, и избавио душу своју из руку пакленијех?“ (Пс. 89, 48). Овим је цитатом Првовенчани подстакнут да Немањине подвиге сагледа у духовним дубинама, у свјетлости Онога „који је саздао тела људска и који зна тајне људске, коме је у руци сваки створ животни и који својим милосрђем зна крај свакога“ (стр. 85). Са те јеванђељске висине Првовенчани сагледава и ствара слику од логосних влакана; слику у којој је Немањин живот сав у Христу.

> „Хотећи набоље превести триблаженог старца и дати му оправдања за труд његов, и трошење тела и за умножавање сузнога источника, и за свако вршење добра дела, да га призове к тајној трпези и да га напоји с источника бесмртнога, и да га удвори на хладовитом месту оне ливаде, да га насели у дворовима својим са онима који су му угодили, да се весели непрестано с анђелима његовим…“
>
> (Стефан Првовенчани, *Живот Светог Симеона*, стр. 85)

Првовенчани схвата да га кроз молитве Светог Симеона покрива милост Божија. Када законопреступник бугарски цар Борил, чије зло надмаши Иродово безакоње, крену са силом својом, и још узе са собом зета својега, грчкога цара, са намјером да „потребе отачаство Светога“ и да њега, Стефана протјерају из државе, он „немајући других помагача од земаљских сем Господа Исуса Христа, и Пресвете Богородице и овога светог господина“, у болу срца свога вапијаше и кроз молитву искаше да га Господ заштити од оних који желе да га озлобе. Да би показао како он кроз молитву узводи свој ум Богу, како тражи оно што је праведно, да га избави од злобе непријатеља и да Господ крене у сусрет њему, он употребљава Псалме – „дјело Анђела“, „небеско пребивалиште“, „духовну кадионицу“.[18] Цитатима из Псалама: „К теби, Господе, подижем душу своју“ (Пс. 25, 1), „Опколише ме пси многи; чета зликоваца иде око мене“ (Пс. 22, 16), „Не дај да

[17] Свети Јован Лествичник, *Лествица*, са грчког оригинала превео Димитрије Богдановић, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, Београд, 1993, стр. 206.

[18] Святой Ефремъ Сиринъ, *Творенія, Томъ 3, О псалмъ,* Издательский отдел Московского Патриархата, 1994, стр. 11.

говоре: прождријесмо га“ (Пс. 35, 25), „Господе! ти си нам уточиште од кољена до кољена“ (Пс. 90, 1) и „Говори Господу: ти си уточиште моје и бранич мој, Бог мој, у којега се уздам“ (Пс. 91, 2) – створен је поетски контекст који ово дјело изводи на раван шире књижевне структуре. Овдје Псалми не служе као допунска организација текста; идеја коју писац жели да саопшти води крајњем уопштавању, апстраховању у коме се историјски догађаји који имају временска и пропадљива обиљежја, кроз симболе и знакове, сагледавају у сфери духовног, вјечног и божанског. Ево тог текста у коме се Псалмима ствара контекст који уводи у апстраховање; гдје се конкретно изводи на ниво општег и сагледава у свјетлости Хришћанске Истине. Језиком и стилом „високе“ црквене књижевности све се одваја од конкретног живота и у општој форми све се усмјерава вјечности.

> „Владико, Господе Исусе Христе, и Пресвета моја Богородице, човекољубице, ти знаш помисли и дела и немоћ худих створова. Теби износим душу моју, коју оскврних греховима. Избави ме од оних који иду да ме озлобе. Јер ме, ево, као пси нападоше, и збор злобних опседа ме, и нападоше на ме силни.
> Устани, Господе, на сусрет мени и види да не реку непријатељи моји: прождресмо га. Јер ти си заступник мој и уточиште моје. Тобом се оправдавам.“
>
> (Стефан Првовенчани, *Живот Светог Симеона*, стр. 90–91)

Стефан казује да је сваку дјелатност проводио у Божијој благодати, сјећајући се очеве науке да пружа руку ономе који лежи, заступа увређене и уводи оне који немају кров. И када је Стрез, рођак бугарског цара Борила протјеран из Бугарске, склонио се код Немање. И Стефан га је подржавао, чувао га од освете нападача, све док није овај грешник, „ђаволом наговорен“, буну подигао против њега и почео се спремати да озлоби и њега и отачество његово. И овдје се Стефану кроз молитву открива пут спасења: он „умоли пречаснога оца својега учитеља и наставника, Саву јеромонаха, да иде и изобличи безумље овога злога сâда и зло прорашће, које не насади отац небески“ (стр. 92). Стрез се привремено смирио „медоточним учењем“ Саве јеромонаха, али је и даље остао несаломљив и од злобе није могао да измијени свој разум, него крену на Стефана да му угрози отачаство. Помоћ Пресвете Богородице и сила Светога Симеона нису дозволили да овај злобник угрози отачаство Стефаново. Стрез је ту издахнуо злом и чудном смрћу, коју Првовенчани описује цитатом из Псалама: „Видјех безбожника страшна који се рашириваше као гранато дрво“ (Пс. 37, 35). Гордост

и охолост воде путем пропасти; огреховљене страсти заслепљују вид, сјећања на доброчинства губе се, и све се креће према понорима зла.

Пророкове ријечи: „Господ љуби праведни суд, и не оставља светаца својијех; увијек се они чувају; а племе ће се безбожничко истријебити“ (Пс. 37, 28) – Првовенчани је употријебио да би „поучио ко може постићи успјех у богоугодној праведности“.[19] У овим ријечима су садржане главне заповијести Божијег закона – да се човјек клони зла, да чини добро и биће покривен Божијом љубављу. Насупрот праведницима налазе се они који су утонули у гријех, душу своју испунили пороцима, чине зло и њих сустиже Божија казна. У опису сукоба са Стрезом Првовенчани је показао судбину и једних и других, и дао поуку за богоугодно понашање.

Божије дјеловање у Немањином религиозном животу пројављује се кроз велика чуда. Кроз та знамења чуда Првовенчани износи постулате вјере и религиозне односе; на њима се свака појава у свијету сагледава и подводи под категорије узрочности. Ево како Првовенчани описује Немањина чуда у односу на оно што је божанско и небеско:

> „Друго дивно чудо испричаћу вам, браћо, дивна дела овога господина мога, светога Симеона. Јер се велика, и преславна, и чудна, и страшна дела чине њиме непрестано, у све дане. Јер ако ко може избројити звезде небеске и песак морски, то ће избројити и овога Светога чудеса, и благодати, и силе предивне, које учини. Јер се задивљава ум и страши све људско знање.“
>
> (Стефан Првовенчани, *Живот Светог Симеона*, стр. 93)

Када је Михаило, „од грчкога и царскога рода“, устао на отачаство Светога Симеона, заузео град Скадар, Стефан га опомиње ријечима Претече и Крститеља Јована да остане при свом, да буде задовољан оним што је наслиједио и да не дира оно што је одувијек његово (Стефаново). И када га овим ријечима није могао одвратити, Првовенчани приступа топлим молитвама Светом Симеону да га не остави него да му пошаље помоћника да побиједи непријатеља. Овај „умоли својом молитвом светога и великог мученика Христова Ђорђа, кога узе себи за помоћника и победиоца над непријатељима“ (стр. 94). Сву ову ситуацију Првовенчани естетски пројектује, поетски описује цитатима из Давидових Псалама. У Псалмима: „Благословен Господ, град мој, који учи руке моје бој, прсте моје рату“ (Пс. 144, 1), „Не бојим се много

[19] Блаженный Феодорит Кирский, *Изъяснение псалмов*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва, 2004, стр. 131.

тисућа народа што са свијех страна навађује на ме“ (Пс. 3, 6), „Заповијести твојих нећу заборавити до вијека, јер ме њима оживљаваш“ (Пс. 119, 93), „Тјерам непријатеље своје и стижем их, и не враћам се док их не истријебим“ (Пс. 18, 37), „Нека се постиде и погину противници душе моје“ (Пс. 71, 13), „Поставио си међу, преко које не прелазе“ (Пс. 104, 9) – садржани су сви елементи на којима је Првовенчани темељио казивање о сукобу са Михаилом Драчким, одвраћање од сукоба, призивање помоћи Светог Симеона кроз молитву, долазак помоћника, смрт непријатеља и уздање у Господа и у свете угоднике његове.

Парадокс да неке појаве пројављене у Немањином животу Првовенчани духовно сагледава али их не може извести на ниво језичке изрецивости – уводи у духовне дубине на којима је Свети Симеон заснивао своје подвиге, и, истовремено, уводи нас у ауторово схватање стваралачке дјелатности. Аверницев наводи да су овакви видови парадокса били више пута тема византијске књижевности и да су свој класични, завршни израз добили у химни пјесника-мистика из X–XI вијека, Симеона Новог Богослова, који каже: „Замислити је дивно, немогуће је исказати!“.[20] У исказивању својих осјећања према Симеону, Првовенчани открива своју „немоћ“ да напише узвишену похвалу, па сумња да и други могу то схватити умом и разумом исказати.

„Јер, гледајући његова дивна и неисказана дела, ужасавам се умом и трептим.
Јер ко ће избројити овога чудеса?
Који ли ће језик изговорити тајне твоје, изврсни свети старче?
Које ли ће усне отворити на твоју похвалу, Пречасни?
Који ли ће разум исказати твоје величине, знојеве и труде твоје, и копњења тела, бдења и сузе твоје?“

(Стефан Првовенчани, *Живот Светог Симеона*, стр. 95)

У овим казивањима открива се велика способност духовног сагледавања, размишљања и видљивости која води према изрецивости. Првовенчани умије да нађе топлу ријеч која исходи из срца и води према Богу. У сваком казивању он полази од Божијих закона и Божијих заповијести и креће се путевима истине испуњавајући вољу Божију. У свему овоме Првовенчаном су били узори у Давидовим Псалмима.

Поред жеље да овлада поетским формама, стилским поступцима и начином казивања, Првовенчани је проучавао Псалме и из других

[20] Сергеј Сергејевич Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, превод са руског, Српска књижевна задруга, Београд, 1982, стр. 92.

разлога. Неки тумачи Давидових Псалама истичу схватање да је Пророк Давид „саставио Псалме зато да би обучио свога сина Соломона, кога је припремао за свог наследника, закону Божијем и молитви".[21] И Свети Симеон је припремао сина Стефана за свога насљедника; припремао га је Божијем закону и молитви. Псалми су Првовенчаном служили као мисаони узор да у свом дјелу обликује идејност. Употреба цитата наметнула је житију виши квалитет умјетничке структуре.

Резиме

У литерарном казивању о догађајима које обухвата дјело *Живот Светог Симеона* Првовенчани се користио Давидовим Псалмима. На Псалмима се он поучавао како се кроз молитву и славословље стичу духовни дарови, језичка изрецивост и умно усхођење; на Псалмима је схватио како сву активност ваља усмјерити Богу и кроз свете врлине преображавати живот мислима да је Бог изабрао вјернике да живе у Христу „прије постања свијета" (Еф. 1, 4).

Стефан је добро познавао византијску мисао и умјетност; поетске форме које су прикладне да се овоземаљски живот Божијих угодника пренесе у „пету" димензију, у небески свијет. Цитати из Псалама су му омогућили да отвори два начела духовног виђења: одоздо – да сагледава како живот кроз врлине усходи божанском, и одозго – да са јеванђељске висине снисходи од божанског према небеском свијету. Првовенчани приказује Немањин живот сав у духу Божије благодати. Обдарен знањем и жељом да свакога поучи и уразуми, овај Божији угодник све што чини под знамењем је Крста Христова: под Крстом се он саображава Божијој вољи и сав живот уподобљава животу „са свима светима" (Еф. 3, 18).

Духовна љепота Светога Симеона не показује се као збир описа доброчинстава; она исходи из његове душе, из благодати која га води да буде причасник Божији. Молитва је основни образац размишљања за Светог Симеона; она га води путем узвишености, сав живот усмјерава према вјечности. На живом доживљају његовог подвижничког живота, Првовенчани је стварао слике из којих се открива да је овај Божији угодник сав интегритет своје личности изградио у Цркви; у којој је „велика тајна побожности" (1. Тим 3, 16).

[21] *Псаломъ сто осмнадцатый, истолкованный Святителемъ ФЕОФАНОМЪ* – Издание второе Афонскаго Русскаго Пантеленмонова монастыря, Москва, 1891, стр. 4.

Литература:

Аверинцев, С. С. (1982), *Поетика рановизантијске књижевности*, Српска књижевна задруга, Београд.

Блаженный Феодорит Кирский (2004), *Изъяснение псалмов*, Издательский Совет Русской Православной Церкви, Москва.

Богдановић, Д. (1980), *Историја старе српске књижевности*, Српска књижевна задруга, Београд.

Карпов, О. (2003), *Плетение словес: синонимй, перифразй и параллелизмй в житии св. Стефана епископа Пермского написаном Епифанием Премудрым*, Издательство Музея Сербской Православной Церкви, Београд.

Кашанин, М. (1975), *Српска књижевност у средњем веку*, друго издање, Просвета, Београд.

Лихачов, Д. С. (1972), *Поетика старе руске књижевности*, Српска књижевна задруга, Београд.

Милеант, А. (2004), *К Познанию Святой Библии*. Премудростъ сокровенная. Современный Православный комментарий на книги *Священного Писания Ветхого и Нового Завета* (с кратким изложением и избранными текстами), Издательский дом „Фавор – XXI“, Москва.

Моћ Имена, О Молитви Исусовој, Зборник преведених радова, Светигора, Цетиње, 1997.

Поповић, Ј. (1980), *На Богочовечанском путу*, Манастир Ћелије код Ваљева, Београд.

Поповић, Ј. (1983), *Тумачење Посланица Прве и Друге Коринћанима Светог Апостола Павла*, Манастир Ћелије код Ваљева, Београд.

Псаломъ сто осмнадцатый, истолкованный Святителемъ ФЕОФАНОМъ – Издание второе Афонскаго Русскаго Пантеленмонова монастыря, Москва, 1891.

Св. Иоанн Златоуст (2003), *Беседы на Псалмы*, Православний Свято-Тихоновский Богословский институт, Москва.

Свети Јован Златоусти (1998), „О Крсту; Беседа друга“, у *Слава Господу за све*, Образ Светачки, Београд.

Свети Јован Лествичник (1993), *Лествица*, са грчког оригинала превео Димитрије Богдановић, Манастир Хиландар, Света Горе Атонска, Београд.

Свети Симеон Нови Богослов (2005), *Сабране беседе* (превод са грчког изворника), Православна мисионарска школа при Храму Светог Александра Невског, Београд.

Святой Ефремъ Сиринъ (1994), *Творенія, Томъ 3: О псалмъ*, Издательский отдел Московского Патриархата, Москва.

Стефан Првовенчани (1988), *Живот Светог Симеона*, Сабрани списи, Стара српска књижевност у 24 књиге, Књига трећа; данашња језичка верзија: мр Љиљана Јухас – Георгиевска, Лазар Мирковић и Миливоје Башић, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд.

Творенія иже во Святых Отца нашего Василія Великаго Архіепископа Кесаріи Каппадокійскія, Часть I, *Беседы на Псалмы*, „Паломник“, Москва, 1900.

Топоров, В. Н. (1995), *Святость и святые в русской духовной культуре*, Том I, „Гнозис“, Москва.

Точилов, А. А. (1993), *Света Гора Атонска*, Ходочасник, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска.

Трифуновић, Ђ. (1972), *Стара књижевност*, Нолит, Београд.

Примљено: 16. 8. 2013.
Исправљено: 17. 10. 2013.
Одобрено: 15. 11. 2013.

How did Stefan the First-Crowned Look up to Psalms of David in his Literal Expression on Events from Life of St. Simeon

Čedomir Rebić
Institute for Serbian Culture, Leposavić

***Summary**: Stefan the First-Crowned looked up to Psalms; they became his model for acquiring poetic skills – for developing poetic forms and types of expressions. Psalms were his model in other respects – for choosing the subject and notional focus of hagiography; historical truth included in the piece of art introduced the First-Crowned in the meaningful depths of psalms; in the philosophical-aesthetic understanding from which the need to arrange certain parts of hagiography text using quotations from psalms emerged.*

***Key words**: Biblical motifs, Psalms, St. Simeon, ascetic life, prayer, holy virtues, poetic formulas.*

УДК: 272-555
271.2-555

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 877–896.

Схватање Свете тајне брака у традицији Римокатоличке цркве

Ненад Д. Мијалковић*
Српска православна богословија Светих Кирила и Методија, Ниш

***Апстракт**: У овом раду изложићемо преглед литургијско–богословског поимања Свете тајне брака кроз историју. Објашњење у вези са овом светом тајном пратиће одговарајућа сведочанства из Светог Писма, као и дела појединих ранохришћанских отаца Цркве. Потом, биће изнети релевантни богословски, светотајински аспекти средњег века, доба схоластике, Тридентског сабора, те, напослетку, Другог ватиканског сабора, при чему нећемо изостављати ни богословска размишљања појединих истакнутих римокатоличких и православних богослова о Светој тајни брака. Овим радом ставићемо акценат на разматрање литургијско–богословског смисла свете тајне у складу са њеним еклисиолошким, христолошким, пневматолошким и есхатолошким искуством у животу Цркве.*

***Кључне речи**: Света тајна, брак, Римокатоличка црква, Евхаристија, сабор, Христос, љубав, слобода, мученици.*

1. Увод

Брак као установа заједнице има свог непобедивог браниоца у лику природе. Узајамна природна привлачност, која постоји између два пола, неоспорно уводи у брак. Оно што је веома значајно, хришћанство поставља брак у Божијем стваралачком плану и признаје га за велику тајну. Нарочито о великој тајни када је реч о браку говори нам Апостол Павле који изједначава сједињење мушкарца и жене са тајном сједињења Христа и Цркве. Сједињење које се остварује тајном брака не представља

* mijalkovicnenad@gmail.com.

само једнострани чин Цркве. Човек у овој ситуацији не прима Божију благодат као пасивни пријемник, већ учествује у њој као сарадник Божији. Света тајна брака не представља формални чин или обичан благослов или уговор, већ јој се придаје дубља духовна садржајност, узајамно и својевољно приношење двоје људи и постављање овог светог приноса у оквир живота Цркве, односно у живот који води Христу. Ово самоприношење је принос љубави и представља облик мучeништва, који човек вољно прихвата. Због тога и богослужбени обред брака тропаром „Свети мученици, који сте добро ревновали и венчали се [...]", као и употребљавањем круна, свезују тајну брака са мучeништвом.

Брак је света тајна Цркве, догађај у коме се истина живота пројављује и остварује наша стварност, природа човека се преображава у икону Тројичне заједнице. Као и свака друга света тајна, брак није неки спољашњи додатак природном задовољењу наше индивидуалности, већ ослобођење живота од природних стега. Брак је, заправо, преображај природног постојања у ипостас личне посебности и слободе. Зато Света тајна брака не сме да буде сматрана за церемонијално благосиљање природних полних односа. Однос и познање партнера је еклисијални догађај који је остварен не само по природи, већ и кроз Цркву. Брак свој идентитет црпе не из природног односа, већ из односа који се остварује у Царству Божијем.[1]

2. Света тајна брака

Према Светом Писму Старог Завета у делу о стварању (Пост. 2, 18.20.24), даје се такав смисао браку, да човек не буде усамљен и има друга према себи. Зато се човеку придружује истородна „човечица". Она, која је другачија од створења која су ниже врсте од људске, која је исте врсте и достојанства, пружа мушкарцу заједницу и пружа му подршку у свим сегментима живота. Слика о „ребру" показује повезаност мушкарца и жене, која по свему надилази однос родитеља и деце. То јединство мушкарца и жене карактерише се и потврђује речју о „једном телу". То је ново, ненадмашиво јединство мушкарца и жене, најтешње сједињење и животна заједница. Млађи, свештенички извештај о стварању (Пост. 1, 1 – 2, 4) назива мушкарца и жену сликом Божијом, Његовим посредницима на земљи, њима је поверено све створено, човеку је поверено царско свештеничко достојанство. Даље се износи сврха и остварење брака као продужетка врсте,

[1] Уп. Христо Јанарас, *Слобода морала*, Каленић, Крагујевац, 2007, 130–135.

брак ради рађања деце. Мноштво деце се карактерише као Божији благослов – Јахвеов благослов (Пс. 127, 3), а неплодност као највећа несрећа (Пост. 30, 1) у Старом Завету.

Христово виђење брака најјасније се показује у Марковом Јеванђељу (Мк. 10, 2–9.10–12). Фарисеји хоће да увуку Христа у спор око тога чиме и на који начин може човек отпустити жену своју, позивајући се на Пету књигу Мојсијеву (Поновљени закони) (Понз. 24, 1). Уместо тумачења о томе шта је срамотно и шта пружа правну основу за отпуштање жене од стране мужа (Мк. 10, 4; Мт. 19, 7), и чиме постаје могуће поновно ступање у брак, Христос одговара на основу стварања: „А што је Бог саставио човјек да не растављa“ (Мк. 10, 9). Уобичајену праксу раскидања брака у Израиљу Христос отклања савременом праксом о нераскидивости. Нераскидиво јединство брака одговара правом смислу брака приказаном у стварању. Брак за супружнике представља пут спасења. То првобитно утемељење тајне брака уздиже га изнад људске самовоље и упућује на вољу Божију. Тај савез са Богом не карактерише се као терет, већ се сагледава као благодат. Људски савез верности везује се за оданост Богу. „И рече им: Који отпусти жену и ожени се другом, чини прељубу са њом. И ако жена одвојивши се од мужа својега пође за другога, чини прељубу“ (Мк. 10, 11–12). Раздвајање мужа и жене Христос види као прељубу. „Џон Ачер дословно одбацује тезу о заповиједи циља с аргументацијом да се Исус нипошто не залаже само за нове женидбене идеале; он је старозавјетну традицију и праксу отклонио с тврдоћом пророчког начина говора, без обазирања на људску ограниченост [...] јер је својим откупитељским дјелом сам донио милосну снагу оној одлучној одлучности у којој се треба превладати људска слабост и ограниченост.“[2] Свети апостол Павле брак приказује у његовој христоцентричности. Према Првој посланици Коринћанима брак треба склапати „у Господу“ (1 Кор. 7, 39). Као што се хришћанска егзистенција остварује у Христу, крштењем, тако се и брак остварује у савезу и заједници. Тела хришћана су Христови удови. Бивајући хришћани, више не припадамо сами себи, већ са свим својим животним потребама постајемо Христови. Тако је брак схваћен као постојање у Господу. Узајамни однос мужа и жене треба усмерити на љубав, верност и предање Христу и Цркви. Богословско утемељење за разумевање Свете тајне брака показује нам Апостол Павле и у својој Посланици Ефесцима (Еф. 5, 21–33), где је однос мужа и жене представљен као однос Христа и Цркве. Ту се, на неки начин, показује узор браку, а то су Христос и Црква, савез љубави. Овај савез љубави се најбоље карактерише у речима: „Покоравајући се један

[2] Franz Court, *Sakramenti : Priručnik za teološki studij i praksu*, Đakovo, 1997, 503.

другоме у страху Божијем“ (Еф. 5, 21). Предање мужа жени је оцртана слика животног предања Христа својој Цркви, и обрнуто, предање жене мужу одражава упућеност Цркве на Христа.[3] Брак се схвата као оприсутњење Христа и његове заједнице, па се у браку сваког хришћана оприсутњује Христос и његова заједница. Зато се ту, у заједници, заиста може догодити спасење (1 Кор. 7, 12–16). Заједница мужа и жене прожета је оним животом који влада између Христа и Цркве и зато се она сматра браком. Схватање заједнице на овај начин је разлог што се брак може сматрати тајном – сакраментом. Сакраментални карактер брака може се потврдити погледом на Посланицу, Апостола Павла, прву Коринћанима, где се говори о просвећујућем утицају хришћанских супружника на нехришћанске и о светости њихове деце (1 Кор. 7, 14).

Свети Игњатије Антиохијски препоручује да се приликом склапања брака тражи одобрење – благослов од епископа, а и у Тертулијаново време брак који склапају хришћани у Цркви потврђује се благословом.[4] У односу према браку, *Тертулијан* заступа моногамију.[5] За формирање и формулисање западне теологије тајне брака од посебног је значаја *Блажени Августин*. Он значај Свете тајне брака одређује рађањем и васпитањем деце, а истиче брачну верност и њену симболику у односу на јединство Христос–Црква. Августин брак назива *sacramentum*. Он прави разлику између старозаветног и новозаветног схватања брака. Многоженство у старозаветном откривењу симболише многе народе који ће своје јединство пронаћи у Христу. У Новом Завету једноженство упућује на једну Цркву која следи за Христом. Такво схватање сакраменталности брака утемељује њен трајни карактер. Као што је нераздељив однос Христос–Црква, тако је и брак нераздељив. Света тајна брака попут крштења, Евхаристије и рукоположења извор је благодати Божије.[6] Сличан је и став *Томе Аквинског* који поставља Свету тајну брака на тројакој основи: *proles, fides, sacramentum*. Прве две вредности припадају

[3] Види: Joseph Ratzinger, *Bog je s nama: Euharistija – središte života,* Split, 2005, 79.

[4] Уп. Игњатије Антиохијски, *Посланица Поликарпу Смирнском V,1–2* у: Атанасије Јевтић, *Дела апостолских ученика*, Врњци – Требиње, 2005, 239–240.

[5] Ево шта он саветује својој жени у случају његове смрти: „И тако, ако ја умрем пре тебе по вољи Божијој, онда нико други од Бога не руши брак твој. А шта ће ти да обнављаш нешто што је Бог разрушио? Зашто да одустајеш од дароване ти слободе, да би наметнула себи нове окове!? Може се оценити какву штету други брак наноси светости, када обратимо пажњу на устав Цркве и установе апостола, који су за епископе постављали искључиво „мужа једне жене“ (1 Тим. 3,2) [...]“ ; Види: Tertulijan, *De monogamia,* 2,7; Migne, Jacques–Paul, *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (= PL) 2, Paris 1884–1912, 931d.

[6] Види: Aurelije Avgustin, *De fide et operibus,* 7,10; PL 40, 203; *De bono coniugali,* 21. 35; PL 40, 388; PL 40, 394.

браку као „природној установи“. Сакраменталност брака, његова симболичка вредност, укључује његову неразрешивост као и све што чини брак симболом и одразом повезаности Христа са Црквом.[7] Да је брак у стриктном смислу речи сакрамент, Тома Аквински образлаже својим разрађеним појмом сакрамената (делотворни симбол за натприродну благодат). „Сукладно узнапредовалој теологији сакрамента, разликује Тома онда и знаковну функцију женидбе. 1. *sacramentum tantum* (= извањски знак) је женидбени уговор; 2. *res et sacramentum* (= оно на што знак понајприје указује и што поглед даље усмјерава, посредни учинак) јест везивање супружника једног уз друго што произилази из уговора; 3. *res sacramenti* подразумијева унутрашње дјеловање милости, сакраменталну милост.“[8] Редослед *proles–fides* за Тому Аквинског произлази из мишљења да је верност придодата примарном циљу потомства. За *Бонавентуру,* тајна брака је чин спасења од самог почетка људске историје, од самог чина стварања. Он сакраменте види као црквена дела спасења Божијег историјског деловања, они су усмерени према Христу. Христос није законодавац који утврђује поједине сакраменталне радње; Он је циљ и довршитељ историјског пута спасења. Насупрот реформацији, *Тридентски сабор*, брани Свету тајну брака и види је као сакраментално средство Божије благодати.[9] Њено утемељење у Исусу Христу треба тумачити у широком смислу: Он поново успоставља поредак стварања и својим је трпљењем и страдањем открио човеку своју благодатну заједницу, чиме истиче однос мужа и жене (Еф. 5, 25–32). *Други ватикански сабор* у својој догматској конституцији о Цркви,[10] истиче у три ставке еклисиолошки значај и вредност Свете тајне брака. 1. Брачни савез сведочи тајну Христове љубави према Цркви. Христова љубав битна је утолико, јер је квалификациона „форма“ брачне заједнице. 2. Са упућивањем супружника на њихове дужности, једно према другоме, и пре свега, према Цркви; они једно другог посвећују брачним животом, њихова улога је чување и васпитање деце. 3. Из брачног савеза произлази породица, која је основа друштва, а и Цркве. Слично овоме, постсаборска теолошка мисао истиче да је брачна веза сакра-

[7] Види: Toma Akvinski, *Suma protiv pogana II,* KS, Zagreb, 1994, 1115–1119.

[8] F. Courth, *Sakramenti,* 513.

[9] „[…] Будући пак женидба у еванђеоском закону надилази старе женидбе по Христовој милости: с правом су свети наши оци, сабори и свеопћа црквена предаја увијек учили да (женидбу) треба убројити међу сакраменте Новога закона […]“. Види: Heinrich Denzinger – Peter Hunermann, *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoređu* (= DH), Đakovo, 2002, 377–380. Овај сабор је донео дванаест канона по питању сакрамента женидбе.

[10] *Lumen gentium: Dogmatska konstitucija o Crkvi* (= LG), у: *Drugi vatikanski koncil : Dokumenti*, KS, Zagreb, 2002, 11.

мент, тајна. Сакраментална стварност не долази као додатак природној брачној заједници, већ је она та која остварује и оприсутњује смисао спасења. Брак је лична животна заједница, сакрамент.

Брак сматрамо сакраментом и посматрамо га као тајну Христа, он налази кроз крштење своје утемељење у Христу, односно као Цркву. Према томе, можемо слободно да закључимо да је брак тајна Христова. Наш је библијски мисаони ход показао да је већ у Старом Завету брачни савез представљао слику за Јахвеово деловање спасења у Израиљу; он је симбол за Божију наклоност и верност своме народу. Новим Заветом се ова мисао продубљује. Брак одражава однос Христа према Цркви, природна љубав мушкарца и жене постаје слика и облик остварења натприродне Божије љубави. За супружнике брачна заједница је пут спасења. Хришћански брак је сведочанство Божије благодати. „Сакраменти су одвијања и извршавања сакраменталности Цркве.“[11] Овакво становиште важи и за Свету тајну брака. Она је како каже Други ватикански сабор „нека врста кућне Цркве“.[12] Све што се у Цркви дешава у „великом“, то се у браку дешава у „малом“. У простору породице супружници једно другог просвећују; Цркви дарују нове чланове; они су сведоци вере, и на тај начин се остварује тајна општег свештенства. Брак је језгро Црквене заједнице, он је начин новог живота, по свој прилици оног кога задобијамо крштењем. „Будући да је према латинско–западном схватању сакраментални знак женидбени живот који започиње очитовањем приволе и извршењем женидбеног заједништва (сакраментални знак у уском смислу), женидбени су другови прави делатељи сакрамента.“[13] Улога свештеника се своди само на улогу сведока. Посебност – једност и неразрешивост брака произлазе из његовог начина постојања као личне заједнице као узајамног предавања, из тога брак представља и треба остварити нераскидиво јединство Христа са Црквом. Посебност означава склапање брака између једног мушкарца и једне жене, док неразрешивост карактерише брак као трајну везу. Никаквом људском кривицом се не може разрешити брачна веза склопљена пред Богом. Супружници су трајно повезани једно са другим, јер је њихово брачно „да“ постало гарант њихове верности. Црква нема две могућности, већ само једну и то ону надисторијску, вечну. Црква не може грађански други брак за живота првог супружника признати равним првом браку и означити га као сакрамент Новог Завета. Ипак, друга веза, склопљена након неуспелог првог сакраменталног брака, не може да се означи као конкубинат.

[11] F. Courth, *Sakramenti,* 525.

[12] *LG* 11.

[13] F. Courth, *Sakramenti,* 525.

Црква може дати допуштење за друго венчање, са другим партнером, само у случају да црквена правоваљаност прве везе није могућа или се не може заступити из неког озбиљног разлога. Овим се истиче слобода брачних другова да ступе у брак, а Црква по питању другог брака у неким случајевима треба да поступи по икономији. Што значи да Црква може други брак да дозволи или не дозволи.

Према учењу Православне Цркве, брак је дело Цркве. Ми на овај свет долазимо са најдубљим вапајем за другим човеком и, наравно, за Богом. Човек тек у односу са другим постаје целовито биће, и у тој комуникацији се тек реализује пуноћа људске егзистенције. Треба да схватимо да је појам брака шири од појма породице. За породицу је Христос рекао: „И непријатељи човјеку постаће домаћи његови“ (Мт. 10, 36). Брак је пре свега тајинство божанске љубави као свеобухватне тајне бића услед чега се и тиче читаве Цркве. „Суштина тог тајинства јесте да природно супружанство уводи у велику тајну Христа и Цркве, обогаћујући га новим смислом. И оно не преображава само супружанство, већ и читаву људску љубав.“[14] У раној Цркви није постојао посебан чин брачног везивања. Епископ је давао благослов брачном пару, док се тајинство брака састојало у учествовању у Евхаристији и причешћивању Светим Телом и Крвљу Христовом. Међутим, по мери укључивања Цркве у живот друштва и њеног прихватања религиозно–социјалних функција (крштење, погреб), постепено је никао и развио се обред заручења, а затим и чин венчања. Веза тајне брака и Евхаристије је данас, на неки начин, изгубљена. Заручење се не обавља у самом храму, већ у припрати. Свештеник благосиља прстење, које, као символ брака, постоји дуго пре хришћанства. Ипак, од самог почетка Цркве, брак има хришћански карактер. После заручења свештеник брачнике свечано уводи у храм и поставља их у његово средиште. „И то увођење је у суштини основна форма тајинства.“[15] Овај улазак у Цркву изузетно је значајан у литургијском смислу, јер открива преображај брака од нечега што је сасвим природно у брак у Христу. Брак овде добија нову димензију, ново значење. То ново значење јесте сам Христос, јер он постаје средиште тог односа. Кроз Христа, брак добија своје вечно значење, постаје пут коначног испуњења у Царству Божијем. Чин брака, свештенодејства, и започиње од свечаног благосиљања Царства. Венци (круне) откривају царску суштину брака. Кроз брак је човек васпостављен у свом достојанству цара света. Рађајте се и множите се и напуните земљу, и владајте њом и будите господари [...] (Пост. 1, 28). „У

[14] Александар Шмеман, *За живот света,* Манастир Хиландар, 2005, 65.

[15] А. Шмеман, *нав. дело,* 65.

браку онаквом какав је дарован од Цркве, призвани смо да створимо хришћанску породицу, а то је прво значење (о)венчања (крунисања).“[16] Брачни венци још означавају славу и част мучeништва. Јер, пут у царство је увек мучeништво, тј. подвиг сведочења о Христу. Брак је, као и сам живот, најпре путовање, а његов циљ као и циљ самога живота, јесте Царство Божије. То путовање захтева узрастање, страдање, труд и љубав – у најдубљем смислу речи – љубав нераздвојиву од крста. Крстом је радост дошла овом свету. И најзад, трећи и последњи смисао венаца наглашава да су они заправо венци Царства, симбол, предосећај последње реалности, онога што је постало у Христу. Заједничка чаша, из које младенци пију вино одмах после венчања остала је као симбол његовог учешћа у Евхаристији. Нововенчани треба да буду сведоци Христови кроз сам свој брак, кроз децу, да би испунило вечно јединство са Христом, тј. Црквом. Смисао тајне брака, као тајна љубави, најјасније се изражава у његовој литургијској сличности са рукоположењем.

Занимљиво запажање о односу Свете тајне брака и Свете Литургије износи Јоанис Фундулис где каже: „У покушају поновног спајања литургије и свете тајне брака, треба да се озбиљно узме у обзир обим који ће имати цело богослужење, посебне околности у којима се налазе младенци, као и њихова породична друштвена средина.“[17] Остали су само трагови те везе: „Благословено Царство […]“, велика јектенија, благосиљање брака на месту антифона, сугуба јектенија, прозбена јектенија, Оче наш, причастан и заједничка чаша. У Светој тајни брака, љубав, која чини да двоје људи одлуче да живе заједно, је крунисана љубављу која сједињава три божанске личности Свете Тројице, те тако створена породица, није просто биолошка реалност, друштвена институција, већ нешто бесконачно више, део Цркве, тј. истинито и право живљење и чланство у Светом Телу Христовом.

3. Однос теорије и праксе у Светој тајни брака

Брак (гр. *gaˌmoj*, лат. *matrimonium*) један је од битних закона људске природе који је Господ установио од почетка људске егзистенције. Венчање, као и све друге свете тајне, дело је заједнице. Брак, као заједница женика и невесте, јесте заједничарење које се испуњава у односу Христа и Цркве. Други ватикански сабор нам открива следеће становиште: „Вјенчање нека се обично слави с мисом, послије читања Еван-

[16] Александар Шмеман, *Литургија и живот*, Цетиње, 1992, 245.

[17] Јоанис Фундулис, *Литургика I: Увод у свето богослужење*, Краљево, 2004, 249.

ђеља и хомилије, а пре молитве верних. Молитва пак над заручницом може се изрећи народним језиком, а нека се тако прикладно исправи да истакне једнаке дужности међусобне вјерности обају супруга. Ако се сакрамент женидбе слави без мисе, нека се на почетку прочитају посланица и Еванђеље из мисе за заручнике и нека се заручницима увијек подијели благослов."[18] Овај обред је у Римокатоличкој цркви доста кратак. Због његове важности у теолошком погледу, истиче се и његова социјална важност, а разлог за то лежи у свету – друштву, јер све више примећујемо кризу у браку. Док су се у другим сакраментима гестови (радње) и церемоније непрестано умножавали за овај сакрамент – свету тајну је остало најбитније: узајамни пристанак заручника. Други ватикански сабор има тенденцију и тежи за његовим усавршавањем и обогаћењем. „Својеврстан је он с више наслова, а према томе и његова милост: не дијели га црквени службеник него заручници једно другоме узајамним предањем, које је изражено пристанком на брак и свим оним што он носи са собом; тај се пристанак не смије сматрати пуком правно ваљаном изјавом већ и изразом међусобног даривања у љубави и вјерности; с обзиром на главне сврхе брачног живота, правилно схватање кршћанског вјенчања и с њим спојена сакраментална милост немају пресудну важност само за женидбене другове већ и за плод њихове брачне љубави, а тиме и за цијелу Цркву."[19] Хришћани се у браку међусобно помажу у узајамном животу и тежњи за светошћу, затим у рађању и васпитању деце, и то све снагом ове свете тајне по којој означавају и добијају удео у тајанственом јединству плодне љубави између Христа и Цркве (Еф. 5, 32). Хришћански брачни другови у свом животном старању имају посебан задатак у Божијем народу (1 Кор. 7, 7). Из брака настаје дом (породица), у коме се рађају нови грађани људског друштва, који по благодати Духа Светога крштењем постају деца Божија, реални чланови Цркве. Хришћанском венчању мора да присуствује свештеник који заступа Цркву, будући представник и сведок. Као сведок Божији, свештеник нову брачну везу благосиља у име Божије. Просвећење брачног живота не може ни да се замисли без учешћа у Светој Евхаристији, Литургији, где се причешћују супружници под оба вида. Младенци ће у примљеном причешћу сагледати заједницу властите животне жртве са Христовом жртвом. „Наш члан смјешта вјенчање, као и све друге сакраменте, након мисне службе ријечи. Њезина, сада врло обогаћена, библијска читања с хомилијом морају душе младенаца

[18] *Sacrosantum Concilium: Konstitucija o svetoj Liturgiji* (= SC), у: *Drugi vatikanski koncil : Dokumenti*, KS, Zagreb, 2002, 78.

[19] Martin Kirigin, *Konstitucija o svetoj Liturgiji – Sacrosanctum Concilium*, Zagreb, 1985, 285–286.

уздигнути у више, наднаравне сфере."[20] Супружници створени по слици Божијој и стављени у истински однос у једној мисли, и у једној светости уједињени, суделују у Христовој љубави и животу.

Брак је, како истиче Римокатолички канонски зборник: „Женидбени савез, којим мушка особа и женска особа међусобно успостављају заједницу свега живота по својој нарави усмјерену к добру женидбених другова те к рађању и одгајању потомства. Стога међу крштенима не може бити ваљаног женидбеног уговора који самим тим не би био сакрамент. Битна су својства женидбе једност и неразрјешивост која у кршћанској женидби због сакрамента задобивају посебну чврстоћу."[21] Истина која нам се открива, да је брак савез – заједница мушкарца и жене, која има за последицу рађање и васпитање деце. Тајна брачне љубави између мушкарца и жене у библијском језику слика је Божије љубави према његовом народу. Хришћански брак је сакрамент, тј. видљиви знак невидљиве Божије присутности и љубави. Приступ браку има нови смисао, то је знак савеза љубави кога је Бог са човечанством у Исусу Христу остварио. Бог супружницима даје љубав, којом их повезује са самим собом, њоме (љубављу) се изражава вера и нада мужа и жене у вечни живот. Супружничка љубав може постати много више него што јесте, јер се темељи на Божијој љубави. Свака је љубав на неки начин стваралачка те тако и ова брачна. Склапање хришћанског брака је догађај који се тиче целе Цркве, зато је значајно да присуствује шира заједница верних. Сакрамент женидбе је уско повезан са Евхаристијом, зато је најбоље да се обред венчања врши за време Литургије. „Свећеник дочека младенце, њихове кумове, родитеље и остале који их прате. Поздравља их и изражава радост цијеле заједнице (Цркве). У служби речи сви слушају Божју ријеч и размишљају о њој. (Добро је да у приправи за вјенчање младенци судјелују у избору читања). Привола – Свећеник најприје пита младенце о слободи њихове одлуке о спремности на доживотну вјерност те о спремности да прихвате и кршћански одгајају дјецу. Затим младенци пружају једно другоме десну руку и изражавају приволу. Ја, Н. Н., узимам тебе Н. Н. за своју жену (за свога мужа) и обећавам ти вјерност у добру и у злу, у здрављу и болести. Љубит ћу те и поштовати у све дане живота свога. Благослов и предаја прстења – Након благослова прстења, младенци стављају једно другоме прстен на руку говорећи: Н. Н. прими овај прстен у знак моје љубави и вјерности, у име Оца и Сина и Духа Светога. Свеопћа (вјер-

[20] M. Kirigin, *нав. дело,* 287.

[21] Kan. 1055–1056, у: *Zakonik kanonskog prava*, proglašen vlašću pape Ivana Pavla II, Zagreb, 1996, 522.

ничка) молитва и благослов младенаца. Обред се може закључити молитвом Оче наш (ако се слави изван мисе) и благословом.“[22]

У даљем излагању покушаћемо да дамо схематски приказ ове свете тајне у пракси Православне и Римокатоличке цркве. „По својој светотајинској природи брак преображава и превазилази телесну везу и уговорени правни савез: људска љубав бива пројицирана у вечно Царство Божије.“[23]

Поредак Свете тајне брака[24] **код православних**	**Ред венчања**[25] **код римокатолика**
Предбрачни испит врши свештеник са епитрахиљем и крстом у руци, поставивши младенце једно поред другог. Благословен Бог наш; Трисвето; Оче наш; затим тропар храма или домаће славе. *Свештеник поставља питања заручнику и заручници да ли имају* *добру вољу да ступе у брак.* *Суґуба јектенија* *Благослов младенаца и отпуст* **Обред заручења** Благословен Бог наш свагда […] *Јектенија* *Молитва:* Боже вечни, који си оно што је раздвојено сјединио […] Господе Боже наш, који си од незнабожаца […]	Свештеник дочекује младенце, родитеље, кумове и све који их прате и изражава радост целе заједнице. После Јеванђеља, свештеник ће у поуци изнети тајну хришћанског брака, достојанство брачне љубави и задатке супружника који их чекају. **Обред венчања** Свештеник говори: *Предрагi! Дошли сте у овај црквени дом да пред службеником Цркве и пред заједницом Господин запечати вашу љубав светим печатом […]* Затим свештеник пита о слободи, верности и спремности да прихвате и одгајају децу: *[…] јесте ли овамо дошли без*

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

[23] Џон, Мајендорф, *Византијско богословље, историјски токови и догматске теме*, Крагујевац, 2008, 263

[24] *Мали Требник*, Призрен, 1994, 47–69.

[25] Rimski obrednik: *Red vjenčanja*, Kršćanska Sadašnjost (KS), Zagreb, 1970, 13–20. Овде смо изнели обред Свете тајне брака онако како се врши за време Свете Литургије, док у даљем излагању обредник наводи и Ред венчања ван Мисе–Литургије.

Свештеник узима прстење, говори мужу: Заручује се слуга Божији *(име)* слушкињи Божијој *(име)*, у име Оца и Сина и Светога Духа. Амин. *Затим говори жени:* Заручује се слушкиња Божија *(име)* слузи Божијем *(име)*, у име Оца и Сина и Светога Духа. Амин. *Молитва:* Господе Боже наш, Ти би сапутник момку Патријарха Аврама […] *Јектенија и отпуст* **Чин венчања** *Ако младенци желе да се одмах венчају, тада улазе усред храма са упаљеним свећама, док свештеник иде испред њих са кадионицом и пева* *Псалам 128:* Благо свима, који се боје Господа […] *народ на сваки стих пева:* Слава Теби, Боже наш, слава Теби.	*присиле, да потпуно слободно склопите женидбу?* *Јесте ли спремни да се у браку за свега свог живота узајамно љубите и штујете? Јесте ли спремни с љубављу примити од Бога дјецу и одгајати је по закону Христа и његове Цркве?* **Привола** Свештеник најпре пита о слободи њихове одлуке о спремности на доживотну верност. Свештеник говори: *Кад сте, дакле, наумили склопити свети женидбени савез, пружите једно другом десну руку […]* Младенци пружају једно другом десну руку и изражавају пристанак (приволу): *Ја, (име), узимам тебе (име) за своју жену (за свога мужа) и обећавам ти вјерност у добру и злу, у здрављу и болести […]* (тако исто и жена говори).
Поука, затим пита женика: Имаш ли добру и неизнуђену вољу и чврсту намеру да узмеш себи за жену ову *(име)* коју овде пред собом видиш? *Женик:* Имам, часни оче. *Свештеник:* Ниси ли се обећао другој невести? *Женик:* Нисам се обећао, часни оче.[26] Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа […], затим *Јектенија* *Молитва, гласно:* Боже, пречисти, и Сведржитељу целокупне творевине […] *Друга молитва, гласно:* Благословен си Господе Боже наш […]	Благослов и предавање прстења, након благослова младенци стављају једно другоме прстен на руку говорећи: *(Име) прими овај прстен у знак моје љубави и вјерности, у име Оца и Сина и Духа Светога.* (исто изговарају и муж и жена). Општа верничка молитва и благослов младенаца.

[26] Тако се свештеник обраћа и невести.

Трећа молитва: Боже свети који си од праха земаљског створио човека […]

Затим, свештеник ставља венце на главе женика и невесте

Венчава се слуга Божији *(име)* са слушкињом Божијом *(име)*, у име Оца и Сина и Светога Духа. Амин.

Венчава се слушкиња Божија *(име)* са слугом Божијим *(име)*, у име Оца и Сина и Светога Духа. Амин.

Благослов: Господе славом и чашћу венчај их.

Прокимен глас 8.

Читање из Посланице Светог апостола Павла Ефесцима.[27]

Читање Светог Јеванђеља од Јована.[28]

Молитва: Господе Боже наш, који си у твоме домостроју спасења […]

Јектенија

Оче наш […]

Доноси се заједничка чаша, свештеник је благосиља и говори: Боже, Ти си све створио силом својом, и васељену утврдио […]

Вођење у круг, уз тропаре: глас 5: Исаијо ликуј […] *глас 7:* Свети мученици […] *и* Слава Теби, Христе Боже […]

Молитва за разрешење венаца. Скида венац са женикове главе и говори: Узвиси се, жениче, као Аврам […] *затим, венац са невестине главе уз речи:* И ти невесто, узвиси се, као Сара […]

Молитва: Боже, Боже наш, који си дошао у Кану Галилејску […]

Молитва: Отац, Син и Свети Дух, свесвета, и једносуштна и животворна Тројица […]

Отпуст

Еухаристијска служба

Даље, све се обавља по Реду мисе.

Обред се може закључити молитвом *Оче наш […]*, ако се врши изван Мисе.

[27] Зач. 230; Еф. 5, 20–33.

[28] Зач. 6; Јн. 2, 1–11.

У овом одељку покушаћемо да сагледамо Свету тајну брака у пневматолошком смислу:

> „Еухаристијско је славље од почетка саставни дио тог благослова. Ако узмемо у обзир црквено схваћање еухаристије као трајних Духова у Цркви, то само по себи укључује пнеуматолошку компоненту женидбе. То укључује и симболику јединства по једноме круху и једној чаши итд. [...] Посебно се наглашава јединство женидбе као одраз јединства Христа и Цркве. Ако знамо да јединство Цркве остварује Дух Свети као душа Цркве, онда и овај еклезиолошки вид женидбе, тј. њезино јединство остварује, Дух Свети својим посебним дјеловањем [...]“[29]

Природна је нужност да из љубави следи сједињење. Затим следи оно што, како се сматра, превасходно показује јединство и заједницу, а то је брак, или складан однос између удова и главе.

> „Јер, брак није у стању тако да сједини двоје људи да они живе једно у другоме као што се то дешава са Христом и Црквом. Отуда је божанствени Апостол, назвавши брак тајном великом, додао: А ја Говорим о Христу и о Цркви (Еф. 5, 32), не указујући тиме на овај човечански брак, већ на онај који се остварује кроз чудо. Удови тела, опет, сједињени су са главом и кроз то сједињење живе, али кад се од ње одвоје, они умиру. Чини се, ипак, да су хришћани сједињени са Христом више него са својом главом и да више живе кроз Њега него кроз складно јединство са властитом главом.“[30]

У древној Цркви Света тајна брака се обављала у склопу Литургије, тако да су се младенци заједно причешћивали (чега је остатак садашња „заједничка чаша“ у Чину венчања). У извесним помесним Православним Црквама постоје покушаји да се та пракса обнови на следећи начин:

> „Обред испитивања и заручења младенаца обавио се до почетка Литургије. Младенци стоје на средини храма, пред солејом. Затим: Благословено Царство, и у Великој јектенији се умећу про-

[29] Vladimir Zagorac, „Duh Sveti u liturgiji“, *Bogoslovska smotra*, Vol. 59, No. 1–2 (Listopad 1989), 132–133.

[30] Свети Никола Кавасила, *О животу у Христу*, Беседа, Нови Сад, 2009, 29.

збе за новобрачнике (из Чина Венчања). Три молитве Венчања читају се у току три Антифона. Венчање бива на Малом Входу (пред спуштеним Еванђељем), а после Входа и певања Тропара, уз редовна зачала додају се и Апостол и Еванђеља венчања. Кад служи Архијерej, он обично венчава по уласку у олтар, после задњег кондака, испред Свјати Боже (младенци тад дођу пред свете двери, а по венчању врате се на средину). На Сугубој јектенији умеђу се опет прозбе и чита се четврта молитва венчања. По заједничком Причешћу младенаца, враћају се опет на средину и, по Заамвоној молитви, свештеник обводи око целивајуће иконе на средини, певајући: Исаије ликуј, Свети мученици, и Слава теби [...] затим, уз молитву, скида венац, и чита две задње молитве венчања. Онда; Буди Име Господње [...] и отпуст Литургије (где улази и отпуст тајне брака).“[31]

Света тајна брака је Тајна Цркве којом се љубав и заједничко живљење двоје хришћана различитих полова уноси у реалност Царства Божијег. Постоје и даље различита тумачења и схватања брака, која су свако на себи својствен начин тумачила смисао и циљ брака. Рецимо, јудејска мисао је сматрала да је циљ брака потомство, и то због месијанске идеје и немању идеје о васкрсењу. Они су, дакле, назначење видели у рађању деце, зато што се веровало да ће из потомства родити избавитељ Месија. Рађање деце је повезано са идејом о *шеолу*, непотпуном животу после смрти. Пошто нису имали јасну представу васкрсења, желели су да продуже своје постојање преко свог потомства. Са друге стране, у Новом Завету нема ни једног спомена о томе да је продужење људске расе основни циљ брака. Римско право је, за разлику од јудејског схватања, брак видело као сагласност две слободне стране. Ово начело је Црква прихватила како за време гоњења, тако и касније, па је оно на тај, претпоставља се, начин ушло у Номоканон. Но, то што је Црква склапала брак пред државом и што испрва није имала посебан обред венчања, није значило да Црква нема своје ново виђење брака. Црква, за разлику од Јудеја и Римљана, брак није посматрала као земаљску институцију, већ, пре свега, као простор Царства Божијег. За њу није било важно на који начин се обавља венчање, већ ко се венчава. Све до IX и X века није ни постојао посебан обред венчања, јер је оно вршено у оквиру Евхаристије. Онима који су се венчавали у току Литургије, стављани су венци на главу, читане су кратке молитве и они су први причешћивали. Оваква повезаност са Евхаристијом је прави разлог због чега је брак света тајна.

[31] *Мали Требник*, Призрен, 1994, 48–49.

Према томе, брак је један од начина и путева хришћанског живљења коме је циљ спасење и обожење у Царству Божијем.

Многи неспоразуми у нашој савременој православној пракси лако могу да буду отклоњени ако се успостави веза између брака и Евхаристије. Теоретски, православна сакраментална теологија, насупрот римокатоличкој, чак и у својим црквеним књигама, сачувала је потврду ове везе. Свештеник је лично извршилац (свршитељ) Свете тајне брака.

> „Западна средњевековна теологија, насупрот овоме, створила је читав низ конфузија. Она је прихватила – као и у многим другим областима – римски легализам за основу своје сакраменталне теологије: пошто је брак 'уговор' то значи да га закључују сами муж и жена. Они су, према томе, 'извршиоци' свете тајне брака. Свештеник је само сведок. Као легални уговор, брак се раскида смрћу једног од супружника, мада је нераскидив док су обоје у животу."[32] Према овом ставу који преовладава на Западу, брак, је сведен на људски договор или споразум, и може бити раскинут само смрћу. Овакво сагледавање тајне брака је тек једна чисто земаљска ствар, која се тиче тела, и која није вредна ући у Царство Божије. Човек би се могао запитати да ли тако схваћен брак, може и да се назове светом тајном. Наглашавањем да је лично свештеник извршилац брака, као што је он и свршитељ и извршилац Евхаристије, долазимо и до тога да је брак света тајна. Парадоксално јесте, да је Римокатоличка црква сачувала старинску хришћанску традицију у својој литургијској дисциплини. Брак између двоје римокатолика закључује се на Литургији. На основу претходно реченог, износимо: „Успостављање сличне дисциплине у Православној Цркви сигурно би боље одговарало православној теологији брака него што то одговара легалистичком схватању, које преовладава у римском католицизму у време када је римокатоличка теологија престала да у својој сопственој традиционалној литургији тражи изворе своје теологије."[33]

На следећем месту Ц. Мајендорф каже:

> „Најупадљивија разлика између византијске и средњевековне латинске теологије брака је у томе да византијско богословље непо-

[32] Џон Мајендорф, „Брак у светлости православне теологије", *Теолошки йоїледи*, бр. 3, Београд, 1974, 162–163.

[33] Ц. Мајендорф, *op. cit.,* 163.

колебљиво наглашава да је хришћански брак један и да је брачна веза вечна. Оно никада није сматрало да је брак правни уговор, који се аутоматски раскида смрћу једног од партнера. Поновни брак обудовелих, исто као и брак разведених, био је само толерисан. Али ова толеранција није значила и одобравање [...] латински Запад је постао легалистички нетолерантан према разводу, док је обудовелима без ограничења допуштано ступање у поновни брак. Руковођен у својој пракси легалистичким ставом према уговору, сматрао је уговор нераскидив док су странке у животу. Изгледа да се Запад није обазирао на идеју брака, ако је света тајна, мора да буде проициран, као вечна веза у Царство Божије [...]“[34]

4. Закључак

У животу Цркве, брак је увек био слика и преобликовање савршеног личног односа и заједнице љубави коју твори Царство Божије, есхатолошко остварење спасења. Услед суштинских друштвених промена, нарочито у западном друштву, институција породице је доведена у питање и то како теоријски тако и практично. Сама учесталост и лакоћа са којом се брак распада као и драстични пораст развода, посебно у овим назовимо их напредним друштвима, можда могу бити показатељи у којој је мери институција брака доведена у питање. Данашњи начин живота пропагира индивидуалност, који у свом центру има индивидуу, супротно од онога што називамо личним односом који подразумева другог. Однос је нека врста потчињавања, потчињаваш или си потчињен. Због тога је одбацивање супружанске верности пропагирано као ослобођење од потчињености која води ка конзервативизму, а одбацивање води према отворености за живот. У западној култури чини се да је повезаност човека са животом у свету дефинитивно пресечена. Живот и начин живота посматра се у контексту индивидуалне егзистенције, а истина света посматра се у контексту интелекта. Једини могући начин односа према свету је потчињење свега својим егоистичним и индивидуалним потребама и жељама. Криза брачности свакако је у вези са начином на који је истина Свете тајне брака постала отуђена у духовном животу хришћанске Цркве. Света тајна брака претвара се све више у формално признање или литургијско благосиљање друштвене везе два партнера различитих полова. Тајна брака престаје да буде дар слободе од природних неопходности и бива отварана за

[34] Ц. Мајендорф, *Византијско богословље, историјски токови и догматске теме*, 266.

учествовање у еклисијалној пуноћи вечног живота. Одвајање брака од истине свете тајне карактеристично је изражено у њеном удаљавању од Свете Евхаристије. Нису више евхаристијска заједница, Тело и Глава Цркве, ти који примају оне који приступају светој тајни. Заправо, прима их свештеник који даје благодат и благослов индивидуално у обредима који се одвијају по принципу „приватног богослужења" издвојеног од Свете Евхаристије. Овај вид одвојености од истине Тајне иде толико дубоко и далеко да се можемо запитати на који начин се ови обреди односе на спасење човека од његове пропадљивости и на који начин ће нас водити у живот вечни.

Библиографија

а. 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*, Kršćanska Sadašnjost (KS), Zagreb.

Brajčić, R., Zovkić, M. (1977), *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen gentium I*, Zagreb.

Brajčić, R., Kopic, I. i dr. (1981), *Dogmatska konstitucija o Crkvi – Lumen gentium II*, Zagreb.

Велики требник (1993), Призрен.

Drugi vatikanski koncil : Dokumenti (2002), KS, Zagreb.

Zakonik kanonskog prava, proglašen vlašću pape Ivana Pavla II, Zagreb, 1996.

Игњатије Антиохијски, *Посланица Поликарпу Смирнском* V, 1–2, у: Атанасије Јевтић, *Дела апостолских ученика*, Врњци – Требиње, 2005

Јевтић, А. (2005), *Дела апостолских ученика*, Врњци – Требиње.

Kirigin, M. (1985), *Konstitucija o svetoj Liturgiji – Sacrosanctum Concilium*, Zagreb.

Lumen gentium : *Dogmatska konstitucija o Crkvi*, у : *Drugi vatikanski koncil : Dokumenti*, KS, Zagreb, 2002.

Мали Требник (1994), Призрен.

Rimski obrednik: *Red vjenčanja* (1970), KS, Zagreb.

Sacrosantum Concilium : *Konstitucija o svetoj Liturgiji*, у : *Drugi vatikanski koncil : Dokumenti*, KS, Zagreb, 2002.

Тертулијан, *De monogamia,* PL 2.

Тертулијан, *De poenitentia*, PL 1.

Toma Akvinski (1994), *Suma protiv pogana II*, KS, Zagreb.

б. Литература

Adolf, A. (1993), *Uvod u Katoličku Liturgiju*, Zadar.

Алфејев, И. (2005), *Тајна вере: Увод у православно догматско богословље*, Краљево.

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

Zagorac, V. (1989), „Duh Sveti u liturgiji", *Bogoslovska smotra*, Vol. 59, No. 1–2 (Listopad 1989), 123–134.

Zakonik kanonskog prava, proglašen vlašću pape Ivana Pavla II (1996), Zagreb.

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

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

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

Јевтић, А. (1998), *Живо предање у Цркви*, Врњачка Бања – Требиње.

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

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

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

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

Мајендорф, Ц. (2008), *Византијско богословље: историјски токови и догматске теме*, Крагујевац.

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

Мајендорф, Ј. (2008), *Увод у светоотачко богословље,* Врњачка Бања.

Мирковић, Л. (1983), *Православна Литургика, други, посебни део: Свете тајне и молитвословља*, Београд.

Нефедов, Г. (2006), *Увод у свете тајне и обреде православне цркве*, Шибеник.

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

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*, KS, Zagreb.

Sakramenti, www.petar.ffdi.hr/Izj/sakramenti.htm, преузето: 9. 4. 2012.

Свети Никола Кавасила (2009), *О животу у Христу*, Беседа – издавачка установе православне Епархије бачке, Нови Сад.

Света тајна љубави – брак и породица у светлости православног предања (1988), Св. Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, Београд.

Флоровски, Г. (2005), *Црква је Живот : Изабране беседе, есеји и студије*, Београд.

Фундулис, Ј. (2004), *Литургика I : Увод у свето богослужење*, Краљево.

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

Шмеман, А. (2004), *За живот света*, Манастир Хиландар.

Шмеман, А. (1992), *Литургија и живот*, Цетиње.

Примљено: 21. 10. 2013.
Исправљено: 5. 11. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

Understanding of the Holy Sacrament of Marriage in the Tradition of the Roman Catholic Church

Nenad D. Mijalković
Serbian Orthodox Seminary of St. Cyril and Methodius, Niš

Summary: *This paper will present an overview of liturgical – theological understanding of the Holy Sacraments of Marriage throughout history. Explanation regarding the sacrament will follow the appropriate certificates from the Holy Scripture, as well as works of certain early Christian Fathers of the Church. Then, it will be presented relevant theological, sacramental aspects of the Middle Ages, the age of Scholasticism, the Council of Trent, and finally, the Second Vatican Council, where we will leave out the theological thinking of some prominent Roman Catholic and Orthodox theologians of the Holy Sacrament of Matrimony. In this work we put emphasis on consideration of liturgical – theological sense Holy Sacraments in accordance with its ecclesiological, Christological, eschatological, pneumatological and experience in the life of the Church.*

Key words: *Holy Sacrament, Marriage, Roman Catholic Church, the Eucharist, the council, Christ, love, freedom, martyrs.*

УДК: 27-76(363)"07"
27-36:929 Бонифације, свети

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 897–914.

Бонифације – мисионар и(ли) реформатор

Ивица Чаировић*
Православни богословски факултет Универзитета у Београду

***Апстракт**: Ишчитавајући житије Светог Бонифација уочавају се кључни тренуци који су везани не само за њега, већ и за историју хришћанске Цркве на Западу, тако да може да се каже да овај рад иницира поновно читање и анализу историјских извора који су везани за англосаксонске мисионаре и њихов однос према германским племенима на континенталном делу западне Европе. Са друге стране, основни циљ рада је да се опише Свети Бонифације као мисионар и као реформатор, односно колико је на његово деловање утицао папа.*

***Кључне речи**: Бонифације, мисионар, реформатор Цркве, папа.*

Увод

У свим историјским раздобљима – како на Западу, тако и на Истоку – увек је једна личност била покретач реформи, мењања менталитета, или чак увођења нових тенденција. У периоду VII и VIII века у Цркви на Западу, један од истакнутијих црквених великодостојника био је Бонифације, касније назван апостолом Германа. Да ли је он био проповедник, мисионар или само реформатор, и каква је била његова улога у ширењу хришћанства и у реформисању Цркве у Франачкој, требало би да се покаже у ширим студијама, а овај текст је приказ Бонифацијевог житија са посебним акцентима на неке од догађаја из његовог живота који би могли да разјасне његову личност и однос историографа према њему у XXI веку.

* chivica@gmail.com.

1.1. Извор

Житије Светог Бонифација од Вилибалда, написано је пре 769. године и посвећено је епископу Вирцбурга Мегингозу и Лулу. Левисон[1] је нагласио да је, иако неадекватно и некомплетно, житије састављено у XI веку донело комплементарне наративне делове засноване на причама из периода у коме је живео Бонифације.[2] Обим дела није дозволио да буду подробније описани догађаји из Бонифацијевог живота, али оно што је описано од мисионарских подухвата и детаља из његовог живота више припада оном периоду када је он живео у континенталном делу Европе. Врло важно је што је у делу описан долазак младог Винфрида (Бонифацијево острвско име) у Кентербери и најраније сведочанство о сабору западних Саксонаца. Опис мучеништва Светог Бонифација и групе мисионара са њим од паганске руке такође је значајан историјски извор.

Поред овог извора, који може да се посматра са различитих аспеката, важно је споменути и Бонифацијева писма која су умногоме помогла састављачу житија да хронолошки поређа догађаје из Бонифацијевог живота са нагласком на неке теме о којима је он писао и проповедао.[3]

2.1. Житије[4]

Бонифације је, још као Винфрид, током образовања у манастирима у Екситеру и Нурслингу задојен бенедиктинским правилом и римском богослужбеном праксом. Већ тада је имао осећај за ред у

[1] Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii*, уредник W. Levison, MGH SRG LVn, Hanover (1905).

[2] Џејмс Палмер говори да је Лул, као Бонифацијев наследник, наставио истим путем, али да такав случај није био и са њим, јер га наследник Рикулф не представља у добром светлу. Тек у XI веку Отлох описује Лула, који је наследио Бонифација, као светитеља, али са дистанце од, безмало, три века. Са друге стране, самог Бонифација тек Вилијам из Малмбјурија цени као светитеља који се борио за Цркву, односно који је критиковао неморал и мане англосаксонских краљева. Треба подвући и Палмерову констатацију да се први помен Лула у Енглеској поклапа са успостављањем добрих односа Малмсбјурија, Мајнца и Утрехта. Cf. Palmer, J. The 'vigorous rule' of Bishop Lull: between Bonifatian mission and Carolingian church control, *Early Medieval Europe*, 2005, Volume 13, Issue 3, 249–276.

[3] Писма Светог Бонифација – Talbot, C. H., *The Anglo–Saxon Missionaries in Germany, Being the Lives of SS. Willibrord, Boniface, Leoba and Lebuin together with the Hodoepericon of St. Willibald and a selection from the correspondence of St. Boniface*, (London and New York: Sheed and Ward, 1954); Noble, Thomas F. X.; Ephraim Emerton. *The Letters of Saint Boniface*. Columbia UP 2000; Rau, Reinhold, *Briefe des Bonifatius; Willibalds Leben des Bonifatius*. Ausgewählte quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters IVb. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968; St. Boniface, Archbishop of Mainz, *English correspondence, being for the most part letters exchanged between the Apostle of the Germans and his English friends*, University of Toronto Libraries 1911.

[4] Превод Бонифацијевог житија са обимним коментарима доноси Талбот у књизи Noble, Thomas F. X; Head, Thomas, *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives*, Penn State University Press 2011, 107–141.

Цркви и био везан за Рим.[5] Поред тога, Бонифације је широко образован у поменутим манастирима у атмосфери општег научног и књижевног процвата, а посебно је на њега утицала кентерберијска школа Теодора и Адријана,[6] али је – посебно у духовности – трпео и келтски утицај. Бонифације је поред својих писама – као сведочанство једног златног англосаксонског периода – оставио и песме, нека граматичка и метричка разматрања. Све то заједно Бонифација је уобличило у импресивног проповедника и делотворног учитеља. У писмима се запажа библијски дух и ум. Свето Писмо тумачи углавном алегоријски, као и сви његови претходници у Цркви у Енглеској,[7] што је утицало на многе потоње монахе, монахиње и мисионаре.

Поред образовања, у раној младости у Енглеској је стекао и дипломатске манире и искуство. На предлог неколико игумана, краљ Весекса Ине га изабира за свог представника у преговорима са архиепископом Кентерберија.[8]

2.2. Бонифација, као већ познатог монаха, 717. године бирају за игумана манастира Нурслинг. Ипак, тај избор је пао у тренутку када – иако пун елана за проповед – доживљава мисионарски неуспех у Фризији. Следеће године Бонифације други пут одлази са Острва, и то у Рим како би од папе добио дозволу и благослов за мисионарење. Папа Григорије II му, 15. маја 719. године, даје благослов да проповеда незнабошцима, а тај документ је најранији у историји пример овакве врсте благослова и дозволе да неко мисионари међу паганима.[9]

Том приликом папа мења Винфриду име у Бонифације, као што је и претходни папа Сергије променио име Вилиброрду, англосаксонском мисионару у Фризији.[10] Разлика је у томе што је Бонифације за-

[5] Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii*, http://www.fordham.edu/halsall/basis/willibald–boniface.asp, посећено 21. 3. 2011.

[6] Lapidge, Michael, „The school of Theodore and Hadrian", *Anglo–Saxon England*, Volume 15, Cambridge University Press 1986, 45–72.

[7] Опширније о употреби алегоријског типа егзегезе види у Bailey, Elizabeth, „The Tabernacle as an Allegory of Faith in Anglo–Saxon England: The Codex Amiatinus and the Venerable Bede", *Medieval Perspectives*; 2002, Vol. 17 Issue 2; Irvine, Martin, „Bede the grammarian and the scope of grammatical studies in eighth–century Northumbria", *Anglo–Saxon England*, Volume 15, Cambridge University Press 1986, 15–44.

[8] Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii*, http://www.fordham.edu/halsall/basis/willibald–boniface.asp, посећено 21. 3. 2011.

[9] Шесто писмо у низу говори о благослову папе Григорије Бонифацију да несметано проповеда међу Германима – *Писма Светоī Бонифација*, http://www.fordham.edu/halsall/basis/boniface–letters.asp, посећено 25. 3. 2011.

[10] Cf. Чаировић, Ивица, „Служба викарног епископа у 8. веку у Западној Европи", *Теолошки поīледи* XLVI (2013), 1, 173–188.

држао своје ново име, док је Вилиброрд промену имена схватио као симбол, а не као реалност.

На овај начин је зачета прва ћелија Цркве међу германским племенима. У оквиру заклетве Бонифације је папи обећао да неће заједничарити са епископима који нису на светоотачком путу и заклео се да ће о њима да извести папу. Бонифације је заклетву схватио врло ревносно, што се види и из његовог односа према епископима који су били блиски франачком двору и који нису живели по монашким канонима.[11] Овом заклетвом је Бонифације своју мисионарску зону – односно поверен му народ – довео у блиску везу са Римом, више него што је било која епархија у Цркви у Франачкој имала везе са Римом.[12] Римски утицај на Цркву у Енглеској, на свим пољима, постао је практично и остварен у оквиру епархија и мисионарских области где су англосаксонски епископи и мисионари проповедали Јеванђеље паганским племенима.[13]

Бонифације је мисионарска искуства стицао уз Вилиброрда, међу Фризима, 716. и 719. године, када је помагао већ остарелом Вилиброрду у напорима да се обнови Црква у Фризији. Његов други долазак Вилиброрд је хтео да искористи да Бонифација постави за свог викара, како би му помагао, али је то овај одбио – вероватно – зато што је желео да самостално мисионари.[14] Он је 721. године напустио Фризију. Одлучио је да је далеко битније да проповеда у централним областима Германије, те је 719. године приликом повратка из Рима отишао у Тирингију, где се хришћанство тек зачињало, али се уједно и кварило реликтима паганских обичаја који су се мешали са хришћанским услед чега су настајале мање јереси које су подривале црквени систем и догмате. У то време, основана су три манастира: код Марбурга, у Хесеу и код Готе у Тирингији. Монашко правило Светог Бенедикта поред Енглеске и Галије, сада је било примењивано и у Германији.[15]

---

[11] „The Oath of Boniface to Pope Gregory II“ (1905), Thatcher, Oliver J., *A Source Book for Mediaeval History. Selected Documents Illustrating the History of Europe in the Middle Age*, 723.

[12] Wallace–Hadrill, J. M., *The Frankish Church*, (Oxford History of the Christian Church), Oxford University Press, USA 1984, 101.

[13] Godfrey, John, *The Church in Anglo–Saxon England*, Cambridge University Press, 2009, 220–230.

[14] Levison, Wilhelm, *England and the Continent in the Eighth century*, The Clarendon Press 1949, 75, фуснота 2.

[15] *The Rule of Saint Benedict* (Dumbarton Oaks Medieval Library), превод Bruce L. Venarde, Harvard University Press, 2011, 230–244, а посебно у *Appendix A: Paul the Deacon, Letter to Charlemagne*.

2.3. После десет година мукотрпног мисионарског рада Бонифације је своју службу и своју епархију подигао на виши ниво. Од папе Григорија III је, највероватније 732. године, добио посебну част – баш као и архиепископи у Енглеској[16] – у виду палијума.[17] Пошто је обласна организација Цркве у Франачкој ишчезла, англосаксонски мисионари су – почев од Вилиброрда и његових мисионара у Фризији – вратили систем и ред у Цркву северозападне Европе, те су оснивали епархије и формирали епископоцентричну структуру.[18]

Из перспективе сагледаних докумената и свих историјских околности, може се истаћи да је за читав след догађа заслужан Бонифације, који ће постати глава Цркве међу германским племенима. Међутим, еклисиолошки гледано поступак Бонифацијевог уздизања на ниво архиепископа био је неприхватљив јер је он био митрополит без епископа са којима би сачињавао сабор, а посебно што је био митрополит без митрополије.[19] Остаје нејасно да ли је Карло Мартел, као најјачи представник световних власти, забранио оснивање епархија или су тај поступак забранили епископи у Франачкој у областима реке Рајне.[20]

2.4. Црква међу германским племенима била је у добром односу са Римом због Бонифација, који је баш тамо и хиротонисан, који је од папе добио мандат за мисионарење, и коме је папа дао достојанство архиепископа. Бонифације је слао извештаје папи о свом раду у неколико наврата, али је и од папе тражио да се разјасне неке недоумице са којима се сусретао на терену.[21] За Цркву у Германији је најбитније да се зна какав је однос Бонифације желео да оствари са Римом, јер када је папа Григорије III (731–741) умро он је одмах од новог папе Захарија (741–752) затражио да и даље *надгледа и контролише* мисионарске области.

2.5. Прекретница у Бонифацијевом мисионарском раду се догодила 738. године када је Карло Мартел победио Саксонце у Вестфалији. На тај начин се отворила још једна област за проповедање англосак-

[16] Lapidge, Michael; Blair, John; Keynes, Simon; Scragg, Donald, *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Anglo–Saxon England*, Wiley–Blackwell, 2013, 422.

[17] *Исто*.

[18] Чаировић, И., *нав. дело*, 175.

[19] *Исто*, 184–186.

[20] У вези са овим треба анализирати Riche, Paul, *The Carolingians: A Family Who Forged Europe*. University of Pennsylvania Press 1993, 54–67, јер доноси редефинисане погледе на време када је владао Карло Мартел.

[21] Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii*, http://www.fordham.edu/halsall/basis/willibald–boniface.asp, посећено 21. 3. 2011.

сонских мисионара паганским германским племенима. Англосаксонски мисионари и Бонифације су били у предности јер су говорили да су они *иста крв и иста кост* са Саксонцима на Континенту које је поразио Карло Мартел,[22] те би требало да их саслушају и прихвате хришћанску веру у Једног Бога.[23] Бонифације је писао својим сународницима на Острву да се сви моле заједно да Саксонци у Вестфалији прихвате Христово Јеванђеље и да се крсте.[24] На његово писмо одговорио је епископ Лестера који се молио да се исти народ крсти у истој Цркви и пожелео Бонифацију да преобрати паганске Саксонце.[25]

Све ово је утицало да Бонифације крене по трећи пут у Рим, 738. године, папи Григорију III, који шаље свим Саксонцима писмо да прихвате хришћанство.[26] Међутим, апел није уродио плодом и може се рећи да је био преурањен, како због паганског непоколебљивог духа, али и због тога што је победа Карла Мартела над Саксонцима била кратког даха.

Са друге стране, треће Бонифацијево путовање у Рим отворило је ново поглавље у деловању англосаксонских мисионара у северозападној Европи, јер је он сада већ сматран представником и послаником римске катедре у поменутим областима. У Риму су се за пут у мисионарске области – поред Англосаксонаца – пријавили и мисио-

[22] Треба подсетити да папа после хиротоније препоручује Бонифација Карлу Мартелу, као реалном владару Француске државе, те га овај узима у заштиту. Овај потез био је пресудан у ситуацији која је пратила мисионаре у областима у којима су живела германска – ратничка – и паганска племена. Карло Мартел је помагао приликом оснивања манастира и цркава, али је – због недостатка новца – посегнуо за црквеном имовином због чега је био проказан међу црквеним историчарима као изнудитељ и отимач црквене имовине. Опширније види у Fouracre, Paul, *The Age of Charles Martel*, Longman, New York 2000. Међутим, ова насилна позајмица била је неминовност за развој феудалног система на датим просторима, али и за касније осуде историчара на рачун Карла Мартела. О овоме, у завијеној форми, пише и Бонифације у писму бр. 73. Ипак, треба истаћи и чињеницу да Карло Мартел није желео да учествује у црквеним реформама као што је то радио његов син Карломан, који је заштитио Вилиборда и даривао га, као и његову цркву у Утрехту и његов манастир у Ехтернаху, али је – касније – штитио и Бонифација. Од тада су потпуно хармонизовани односи између француске доминантне политике и црквених интереса.

[23] Бонифацијево писмо из 738. године у коме пише Енглезима да се моле Једном Богу да и германска племена приме мисионаре са Острва јер су и једни и други – исти народ, а посебно је истакнуто да Бонифације за ову мисију има благослов двојице римских епископа и њихову подршку – *Писма Светог Бонифација*, http://www.fordham.edu/halsall/basis/boniface–letters.asp, посећено 25. 3. 2011.

[24] *Исто*.

[25] *Исто*.

[26] Jasper, Detlev; Fuhrmann, Horst, *Papal Letters in the Early Middle Ages* (History of Medieval Canon Law), Catholic Univ of Amer Pr, 2001, 99.

нари из других народа: Римљани, Франци и Баварци. У римским манастирима је било Англосаксонаца: Винебалд, Бонифацијев рођак; и његов брат Вилибалд.[27]

Бонифације је добио задатак од папе да организује и надгледа црквене јединице у Баварској, Алеманији, у областима источно од Рајне и у северном делу Германије.[28] Папа је такође захтевао да Бонифације у његово име сазове сабор.

2.6. Дакле, тада почиње ново поглавље у Бонифацијевом животу које је знатно краће од претходног, али далеко сврсисходније и са далекосежнијим импликацијама у будућим догађајима, које би требало детаљно истраживати у будућим студијама. Он је добио задатак да систематизује и реформише црквене јединице у областима Јужне Германије која је само номинално била хришћанска. Ипак су у областима Алеманије већ постојале епархије, и то у Базелу, Констанцу, Хуру и Аугзбургу, па је било потребно реформисати саму црквену структуру на тим просторима.[29]

У Алеманији је епископ био Пирмин, кога је штитио и политички подржавао Карло Мартел, и који је подизао манастире са монашким правилом Светог Бенедикта – Рајхенау (724), Констанц, Мурбах у Алсатији (728), у којима су била духовна средишта за та племена. Слична средишта налазила су се Баварској: Регензбургу, Фрајзингу и Салцбургу. Међутим, у Баварској није било епархија, већ су хришћанске војводе биле потпуно независне у одлучивању. Око 735. године Бонифације је проповедао у тим областима, али и водио расправе са јеретиком Еремвулфом.[30] Вероватно се у том временском раздобљу Бонифације спријатељио са младим баварским племићем Штурмијем, који ће касније постати и први игуман манастира Фулде.[31]

У Баварској је стање било шаролико: било је епископа који су боравили у манастирима, али је било и оних који су – према ирском

[27] Levison, W., *нав. дело*, 78–85.

[28] Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii*, http://www.fordham.edu/halsall/basis/willibald–boniface.asp, посећено 23. 3. 2011.

[29] Дешавања у Алеманији чију је управу преузео Карломан, описује уз посебну анализу Херберт Шуц, који уједно истиче Бонифацијево реформаторско дело на источним просторима које су Каролинзи желели да инкорпорирају у своје краљевство, а касније и царство. Schutz, Herbert, *The Carolingians in Central Europe, Their History, Arts, and Architecture: A Cultural History of Central Europe, 750–900* (Cultures, Beliefs and Traditions Medieval and Early Modern Peoples), Brill Academic Pub, 2004, 31–33.

[30] Willibald, *Vitae Sancti Bonifatii*, http://www.fordham.edu/halsall/basis/willibald–boniface.asp, посећено 23. 3. 2011.

[31] *Исто*.

обичају – били лутајући проповедници. Иако је папа Григорије III за епископа у Пасау хиротонисао Вивила[32] (у периоду између 731–736), црквена структура и утврђена саборност није постојала. После посете Риму, војвода Теодо – као први ходочасник из Баварске – 716. године од папе Григорија II добија задатак да, у неку руку, припреми план за организовање Цркве у Баварској, по моделу Цркава у Енглеској и Фризији.[33] Иако је папа послао тројицу легата, тај план није уродио плодом. Међутим, сарадња војводе Одила и Бонифација – по његовом доласку из Рима 739. године – условила је развој организоване црквене структуре на поменутим просторима. У овим околностима није био потребан митрополит, већ само Бонифације, који је целу црквену област поделио у четири епархије и одредио седишта катедри, углавном у градовима који су имали римску историју. Какво је стање било у Баварској? Из групе англосаксонских мисионара изабрана су тројица који су хиротонисани, на исти начин као што је Вилиброрд изабрао будуће епископе у Цркви у Фризији. У области Хесе – Вита је своју епархијску катедру установио у Бурабургу код Фрицлара, где се налазила црква посвећена Светој Бригити, ирској светитељки чије име се налази у Вилибрордовом календару.[34] У Тирингији катедра се налазила у Ерфурту, иако постоји неколико теза о датој катедри – где је епископ био Дададус.[35] Још један Бонифацијев ученик – Бургхард био је епископ у Вирцбургу. Вилибалд, Бонифацијев рођак, такође је био хиротонисан и наречен за епархијску катедру на северној обали Дунава између Вирцбурга и Регензбурга, која је била у манастиру Ајхштету у јужној Франконији, који је касније прерастао у мањи град и постао средиште епархије.[36]

3.1. Бонифације – мисионар и(ли) реформатор

Ново раздобље у Цркви у Баварској ће почети тек 788. године упоредо са доласком Карла Великог. Десет година касније, на захтев краља, папа Лав III изабрао је Салцбург за митрополитско седиште

[32] Herzog, Johann Jakob; Schaff, Philip, *The New Schaff–Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Vol. II, Nabu Press 2011, 69.

[33] Jaffé, Philipp [Publ.] (1861), „Annales ducum Bavariae a. 508–907“, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* 17, 365–366.

[34] Wilson, H. A. (ур.) (1918), *The Calendar of St Willibrord: From MS Paris Lat. 10837: Facsimile with Transcription, Introduction, and Notes*, Harrison and Sons.

[35] Herzog, Johann Jakob; Schaff, Philip, *нав. дело*, 168.

[36] Cf. Kreitmeir, Klaus, *St. Willibald erster Bischof von Eichstätt*, Eichstätt 1987; Held, Konrad, *Hl. Willibald. Leben und Wirken, Legende und Verehrung, Willibald in der Kunst*, Kipfenberg 1987; Baumeister, Richard; Nies, Hildegard, *Der heilige Willibald, erster Bischof von Eichstätt. Sein Leben, sein Wirken, seine Verehrung*, Strasbourg 1994.

Цркве у Баварској. Бонифацијева жеља из 739. године за организовањем устројства Цркве у Баварској у потпуности се испунила шездесет година касније када је папа из Рима послао палијум и епископа Салцбурга Арна уздигао на достојанство архиепископа. Тако је Арно постао први архиепископ Баварске.[37]

Манастир Хајденхајм близу Гунценхаузена основао је Винебалд, Вилибалдов брат, као једини мешовити манастир – који је био одлика англосаксонског хришћанства – основан у VIII веку у Германији. Овај манастир био је познат у Германији и по још једном куриозитету – када се упокојио Винебалд (761) његова сестра Валбурга постала је игуманија манастира. Дакле, после брата – игумана, сестра је постала игуманија што није била реткост у манастирима у Енглеској, који су се због тога називали и *породични манастири*.[38]

3.2. Бонифације је био једини архиепископ за све мисионарске епархије половином VIII века на франачким просторима, али је био старешина и свих аустразијских цркава. У таквом контексту наметало се питање општих реформи у Цркви у Франачкој, које су првенствено тражили црквени великодостојници у Германији како би *каролиншку ренесансу*[39] преусмерили на Цркву и њену организацију. Првенствено је требало реформисати дисциплину и свакодневно живљење клирика. Идеје каролиншке ренесансе биле су водиље англосаксонским монасима, који су утицали на Карломана, да уз Бонифацијеву помоћ, сазове 742. године сабор у Аустразији – не зна се тачно у ком месту. Био је то први црквени сабор после 40 година, на коме су представници цркава у Франачкој и Германији успоставили предањски дисциплински поредак и примену канона. На саборским актима по први пут у званичним франачким документима датује се време сабора од рођења Христовог, односно у току Христове ере, што је био англосаксонски утицај,[40] а уједно је на тај начин заобиђена чињеница да је франачки престо био упражњен, јер је Карло Мартел био само мајордом.

[37] Page, Rolph Barlow (ур.) (1909), *The letters of Alcuin,* New York: Forest Press, ep. 174. cf. ep. 179; Brett, Martin; Cushing, Kathleen G. (ур.) (2009), *Readers, Texts and Compilers in the Earlier Middle Ages,* Church, Faith and Culture in the Medieval West, Ashgate, 25.

[38] Hamburger, Jeffrey; Marti, Susan (2008), *Crown and Veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, New York: Columbia UP, 13–40; Hollis, Stephanie, *Anglo–Saxon Women and the Church: Sharing A Common Fate*, Rochester: Boydell, 1992; Lawrence, C. H. *Medieval Monasticism*, London, Longman, 1984.

[39] Cf. Чаировић, И., „Каролиншка ренесанса – културни препород који је променио Западну Европу“, *Теолошки погледи* XLV (2012), 3.

[40] Англосаксонци су рачунали време према владавини свог краља, међутим од Беде почиње рачунање од Рођења Христовог, а затим је исто преузео и Вилиброрд у свом *Календару*.

Са друге стране, на сабору је био присутан и каролиншки утицај, али и што је далеко важније – интерес. Карло Мартел је био мајордом без краља од 737. године, а до 743. године борио се да својим наследницима обезбеди ступање на престо или да макар осујети претенденте како би синовима обезбедио право наследства власти. Тако, овај сабор може да се посматра и као савезнички потез са једне стране – Карла Маретла, а са друге стране – Бонифација. Ову тврдњу потврђује и чињеница – написана на документу – да су одлуке донете на сабору објављене у име Карломана, краља и начелника Франака,[41] што је потпуно другачија саборска пракса у односу на саборе у доба Меровинга.[42] Одлуке које су доношене на тим саборима биле су искључиво епископске, јер су они били ти који су темељили сабор и који су се потписивали после канона и на тај начин им давали легитимитет и ауторитет. Од 742. године одлуке са сабора су даване краљу да их – у своје име – објави као закон.[43]

Поред наведеног, још једна чињеница разликује овај од претходних сабора, а то је учешће великаша и племића на сабору. У вези са овим је и чињеница да су најмање два наредна сабора одржана у марту када се одржавао и војни сабор, на коме су великаши правили планове и креирали будућу политику.[44]

4.1. Бонифације као мисионар

Пошто је Бонифације баштинио григоријанско предање у контексту мисионарења, треба поменути григоријанску методологију христијанизације и проповеди. У Бединој *Историји* сачувана су Григоријева писма у којима саветује игумана Мелита, краља Етелберта, итд.[45] Постоји извесна противуречност између методологије христијанизације описане у писму игуману Мелиту и оне из писма краљу Етелберту. У

[41] Mckitterick, Rosamond, *The Frankish Kingdoms Under the Carolingians 751–987*, Routledge, 1983, 65.

[42] Halfond, Gregory, *The Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511–768* (Medieval Law and Its Practice), BRILL, 2009, 25–41.

[43] Kemble, John Mitchell (1839–48), *Codex Diplomaticus Ævi Saxonici* 1–6, Sumptibus Societatis, http://www.archive.org/details/codexdiplomatic00kembgoog, посећено 16. 1. 2012.

[44] Halfond, Gregory, *нав. дело*, 33–41.

[45] Још опсежније примере писма него у Бединој *Историји* можемо наћи у *Gregorii I papae Registrum Epistolarum,* 11.9, уредили Ewald, P. и Hartmann, L. M., *MGH Epistolae,* vols. 1 и 2, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1899, а анализе истих у Grosjean, P. и Deanesley, M., „The Canterbury Edition of the Answers of Pope Gregory I to St. Augustine," *JEH* 10, 1959, 1–19; Markus, R. A., „The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence," *JEH* 14, 1963, 16–30, и Wallace–Hadrill, J. M., „Rome and the Early English Church: Some Questions of Transmission," у *Early Medieval History* (Oxford: Basil Blackwell, 1975).

другом писму чак се осећа притисак на оне који би требало да мисионаре, док у писму Мелиту каже да је он реална почетна тачка у развоју и примени папине мисионарске стратегије.[46] Григорије и Бонифације су имали исти циљ приликом мисионарења, а то је: да све оно што није могло да се постигне проповедањем, требало је да се прилагоди потребама паганских племена, како би на тај начин, чак и несвесно, могли да постану припадници нове вере – хришћанства.[47]

У писму Нотхелму из Кентерберија, које је Бонифације написао 735. године, запажа се колико је он уважавао мисионарску методологију папе Григорија, али и Августина.[48] Маркус наводи да је Бонифације методологију коју су заступали римски првојерарси добијао преко епископа Данијела[49] јер овај њему шаље апел да проповеда на разумљивом језику германским племенима како би га слушаоци разумели и на тај начин схватили Јеванђеље Христово. Бонифације је следио упутства епископа Данијела, а посебно је радио на томе да се хришћанство фаворизује у односу на многобожачку германску религију.[50]

[46] Hillgarth, J. N., *Christianity and Paganism, 350–750: The Conversion of Western Europe* (rev. ed. of *The Conversion of Western Europe, 350–750)* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), истиче да су се сви придржавали папине примедбе да би паганске храмове претварали у хришћанске.

[47] Ово је истакнуто у Keep, David, „Cultural Conflicts in the Missions of St. Boniface," у *Religion and National Identity,* уредник Stuart Mews, SCH, no. 18 (Oxford: Basil Blackwell, 1982), 50: „Многи од савремених хришћанских обреда имају везе са прехришћанским ритуалом тог племена". Исто је нагласио и Erdmann, C., *The Origin of the Idea of Crusade,* translated by Marshall W. Baldwin and Walter Goffart, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 167–68, када је говорио о моралности ратовања: „Германски менталитет показује позитивне утицаје на напредовање на пољу морала и етичких ставова и понашања приликом ратовања. Када би се Црква сусрела са паганским елементима, било где, она је једноставно њих хтела да инкорпорира у свој етос и обреде и да им дâ хришћанску димензију, а не да их једноставно одбаци. То се десило и са самом етиком у рату, односно са хероизмом."

[48] Bede, I. 27.

[49] Markus, *нав. дело*, 37.

[50] Emerton, Ephraim (прев.) (1940), *The Letters of Saint Boniface,* Records of Civilization: Sources and Studies, xxxi, New York: Columbia University Press, 49–50: „Haec et his similia multa alia, quae nunc enumerate longum est, *non quasi insultando vel inritando eos, sed placide ac magna obicere moderatione debes*. Et per intervalla nostris, id est christianis, huiuscemodi conparandae *[sic]* sunt dogmatibus superstitiones et quasi e latere tangende, quatenus magis confuse quam exasperate pagani erubescant pro tarn absurdis opinionibus et ne nos latere ipsorum nefarios ritus ac fabulas estimant. Hoc quoque inferendum: *Si omnipotentes sunt dii* et benefici et iusti, non solum suos remunerant cultores, verum etiam puniunt contemptores. Et si hec utraque temporaliter faciunt, cur ergo parcunt christianis totum pene orbem ab eorum cultura avertentibus idolaque evertentibus? Et cum ipsi, id est Christian!, fertiles terras vinique et olei feraces ceterisque opibus habundantes possident provincias, ipsis autem, id est paganis, frigore semper rigentefalso regnare putatur."

Бонифације је наглашавао вечне награде после крштења, а не нешто што би – само привремено – задовољило народ.

Поред англосаксонских монаха и мисионара Бонифације је, баш као и Вилиброрд, брзо нашао и многе младе Германе који су желели да мисионаре и да помогну у ширењу хришћанства. На тај начин Црква се – источно од Рајне – развијала, што је био плод великог мисионарског елана и ревности.

5.1. Бонифације као реформатор

Из Бонифацијевих писама и писма папе Захарија[51] уочава се потреба за обновом црквеног живота у новим мисионарским областима. Можда је и то све узроковало велики сабор из 747. године, како би се све неправилности и лоша пракса уклонили и – критички речено – како би се све оно што је Беда у *Историји* идеализовао исправило и ставило у истински, хришћански контекст. Кетрин Кабит – у контексту мерсијске доминације у англосаксонској Енглеској – говори о саборима на којима су се сукобљавали мерсијски краљ и епископ; на пример, када је било говора о јурисдикцији над Кентом, што је изазвало размимоилажења између Цркве и политике.[52]

После Сабора у Клофесхоу (742) направљен је и корак напред у организовању законског устројства – како Цркве, тако и краљевстава – те су епископи са сабора одлазили у своје епархије где су препричавали каноне са сабора својим свештеницима, владарима и племићима. Тако да је све оно на шта је Бонифације упозоравао исправљено, а црквена имовина није била више ограничена владарским аспирацијама.

Закључак

Потребно је сагледати Бонифацијев живот са два аспекта: лична интенција му је била да проповеда Јеванђеље међу паганским наро-

[51] Овај римски епископ је живео у тренуцима када се папство нагло развијало. Фрасето чак истиче да је папа Захарије био кључна личност у политичкој револуцији у Француској држави. Понтификат му је обележен живим и комплексним односима са Лангобардима и Француском, али и са Византијом. Са Лангобардима је папа направио савез, јер је краљ Лиутпранд освојио све области некадашњег Равенског егзархата. Саветовао је византијског цара Константина V да се врати иконопоштовању, иако то Фрасето не спомиње у својој *Енциклопедији*. Бонифација је саветовао да дотадашњег мајордома Пипина Малог, крунише за првог краља династије Каролинга. Ово је врло важно да се подвуче јер је тако папа политички утицао на Бонифација, да поред мисионарског своје реформаторско дело ради уз помоћ владара који би били уз Рим. Cf. Frassetto, Michael, *Encyclopedia of Barbarian Europe: Society in Transformation*, ABC–CLIO, 2003, 375–376.

[52] Cubitt, C. R. E., *Anglo–Saxon church councils c. 650–c. 850*, London, 1995, 45.

дима; али је папска намера била да Бонифације обнавља запуштену црквену структуру, која је некада постојала на просторима некадашње Галије и околним областима. Бонифацијеве намере су биле чисте; али се поставља питање да ли је папа желео да обнови црквену структуру из еклисиолошких или политичких разлога.

Из Бонифацијевог житија се види да је он – од детињства – био задојен римском праксом и доживљавао је Рим као апсолутно средиште васељенског црквеног живота. Описи његових путовања у Рим показују да је он био драг гост код папâ и да чак саветује папе у вези са неким дисциплинским проблемима; али се из Бонифацијевих писама види и да је и сам тражио помоћ од папâ приликом доношења одлука које се тичу црквеног живота. Такав однос је омогућио папи да од Бонифација затражи да заступа интерес Римске Цркве међу паганским племенима, односно на просторима где је некада утицај Рима био веома јак. Сагледавајући шири контекст историјских и политичких импликација деловања Бонифација, али и његовог наслеђа у каснијим вековима, требало би да се дође до закључака који би потврдили тезе о јачању папског примата од VIII века, као и претензије Рима на просторе Франачког царства.

Бонифације је као и сви англосаксонски монаси од ране младости желео да мисионари међу паганским племенима. И поред те жеље и његовог конкретног мисионарског рада у Фризији, Тирингији и осталим областима где су живела германска многобожачка племена, папа у Риму је желео да Бонифације у свом реформаторском раду покуша да обнављајући црквени живот заснован на Светом Предању пренесе многобожачким племенима које крштава свој однос према Риму. На тај начин, новокрштена племена би постала веома јак савезник папи на свим пољима. Све оно што су у англосаксонској Енглеској монаси радили на пољу мисије позивајући се на григоријанско наслеђе и римску богослужбену праксу, папа је желео да усвоје паганска племена у континенталном северозападном делу Европе у VIII веку.

Колико су реформе у Франачкој успеле и колико су могле да утичу на политички живот у англосаксонској Енглеској не може се са сигурношћу ни проценити. Ипак, у писму архиепископа Катберта Лулу – које је написано после Бонифацијеве мученичке смрти – пише да се пракса одржавања локалних сабора на којој су дискутовани проблеми у вези са дисциплином и догматским учењима у Цркви наставила. Како многи историчари наводе, 747. година, односно други сабор у Клофесхоу, била је преломни тренутак у реформама не само у Енглеској Цркви, већ и у Црквама које су биле под утицајем англосаксонских мисионара који су мисионарећи и проповедајући ширили реформа-

торске идеје међу паганским племенима, те су новооснованим хришћанским заједницама, епархијама, остављали реформисане каноне. Дакле, веза Бонифација, односно Бонифацијевог наслеђа међу потоњим генерацијама мисионара, са Енглеском, али и са Римом, јесте дефинисана његовим мисионарским и реформаторским идејама, које је покретао самоиницијативно, али и добијао од епископа Рима.

Библиографија

Извори:

Bede, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, (уредник Carolus Plummer, Venerabilis Baedae Opera Historica [Oxford, 1896].

Willibald*, Vitae Sancti Bonifatii*, уредник W. Levison, MGH SRG LVn, Hanover 1905, http://www.fordham.edu/halsall/basis/willibald–boniface.asp, посећено 21. 3. 2011.

Писма Светог Бонифација, http://www.fordham.edu/halsall/basis/boniface–letters.asp, посећено 25. 3. 2011.

Преводи житија и преписке Светог Бонифација на савремене језике:

„The Oath of Boniface to Pope Gregory II" (1905), Thatcher, Oliver J., *A Source Book for Mediaeval History. Selected Documents Illustrating the History of Europe in the Middle Age*, 723.

Benedict of Nursia (2011), *The Rule of Saint Benedict*, Dumbarton Oaks Medieval Library, превод Bruce L. Venarde, Harvard University Press.

Emerton, E. (прев.) (1940), *The Letters of Saint Boniface*, Records of Civilization: Sources and Studies, xxxi, New York: Columbia University Press.

Ewald, P., Hartmann, L. M. (прир.) (1887–1899), *Gregorii I papae Registrum Epistolarum*, Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*,* 2 vols., Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Jaffé, P. [Publ.] (1861), „Annales ducum Bavariae a. 508–907", *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* 17, 365–366.

Kemble, J. M. (1839–48), *Codex Diplomaticus Ævi Saxonici* 1–6, Sumptibus Societatis, http://www.archive.org/details/codexdiplomatic00kembgoog, посећено 16. 1. 2012.

Noble, T. F. X., Emerton, E. (2000), *The Letters of Saint Boniface.* Columbia UP.

Noble, T. F. X.; Head, T. (2011), *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives*, Penn State University Press.

Page, R. B. (ур.) (1909), *The letters of Alcuin*, New York: Forest Press.

Rau, R. (1968), *Briefe des Bonifatius; Willibalds Leben des Bonifatius*. Ausgewählte quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters IVb. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

St. Boniface, Archbishop of Mainz (1911), *English correspondence, being for the most part letters exchanged between the Apostle of the Germans and his English friends*, University of Toronto Libraries.

Talbot, C. H. (1954), *The Anglo–Saxon Missionaries in Germany, Being the Lives of SS. Willibrord, Boniface, Leoba and Lebuin together with the Hodoepericon of St. Willibald and a selection from the correspondence of St. Boniface*, London and New York: Sheed and Ward.

Wilson, H. A. (yp.) (1918), *The Calendar of St Willibrord: From MS Paris Lat. 10837: Facsimile with Transcription, Introduction, and Notes*, Harrison and Sons.

Енциклопедије:

Brett, M., Cushing, K. G. (yp.) (2009), *Readers, Texts and Compilers in the Earlier Middle Ages*, Church, Faith and Culture in the Medieval West, Ashgate.

Frassetto, M. (2003), *Encyclopedia of Barbarian Europe: Society in Transformation*, ABC–CLIO.

Herzog, J. J., Schaff, P. (2011), *The New Schaff–Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Vol. II, Nabu Press.

Lapidge, M., Blair, J., Keynes, S., Scragg, D. (2013), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Anglo–Saxon England*, Wiley–Blackwell.

Студије:

Bailey, E. (2002), „The Tabernacle as an Allegory of Faith in Anglo–Saxon England: The Codex Amiatinus and the Venerable Bede", *Medieval Perspectives*, Vol. 17 Issue 2.

Baumeister, R., Nies, H. (1994), *Der heilige Willibald, erster Bischof von Eichstätt. Sein Leben, sein Wirken, seine Verehrung*, Strasbourg.

Cubitt, C. R. E. (1995), *Anglo–Saxon church councils c. 650–c. 850*, London.

Deanesley, M., Grosjean, P. (1959), „The Canterbury Edition of the Answers of Pope Gregory I to St. Augustine", *The Journal of Ecclesiastical History* 10, 1–49.

Erdmann, C. (1978), *The Origin of the Idea of Crusade*, translated by Marshall W. Baldwin and Walter Goffart, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Fabricius, W. (1909), *Erläuterungen zum Geschichtlichen Atlas der Rheinprovinz, Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde*, vol XII, V, 1, Bonn.

Fouracre, P. (2000), *The Age of Charles Martel*, New York: Longman.

Godfrey, J. (2009), *The Church in Anglo–Saxon England*, Cambridge University Press.

Halfond, G. (2009), *The Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511–768*, Medieval Law and Its Practice, Brill.

Hamburger, J., Marti, S. (2008), *Crown and Veil: Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, New York: Columbia UP.

Held, K. (1987), *Hl. Willibald. Leben und Wirken, Legende und Verehrung, Willibald in der Kunst*, Kipfenberg.

Hillgarth, J. N. (1986), *Christianity and Paganism, 350–750: The Conversion of Western Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hollis, S. (1992), *Anglo–Saxon Women and the Church: Sharing A Common Fate*, Rochester: Boydell.

Irvine, M. (1986), „Bede the grammarian and the scope of grammatical studies in eighth–century Northumbria", *Anglo–Saxon England*, Volume 15, Cambridge University Press, 15–44.

Jasper, D., Fuhrmann, H. (2001), *Papal Letters in the Early Middle Ages*, History of Medieval Canon Law, CUA Press.

Keep, D. (1982), „Cultural Conflicts in the Missions of St. Boniface", *Religion and National Identity,* уредник Stuart Mews, SCH, no. 18, Oxford: Basil Blackwell.

Kreitmeir, K. (1987), *St. Willibald erster Bischof von Eichstätt*. Eichstätt.

Lapidge, M. (1986), „The school of Theodore and Hadrian", *Anglo–Saxon England*, Volume 15, Cambridge University Press, 45–72.

Lawrence, C. H. (1984), *Medieval Monasticism*, London: Longman.

Levison, W. (1949), *England and the Continent in the Eighth century*, The Clarendon Press.

Markus, R. A. (1963), „The Chronology of the Gregorian Mission to England: Bede's Narrative and Gregory's Correspondence", *The Journal of Ecclesiastical History* 14, 16–30.

Mckitterick, R. (1983), *The Frankish Kingdoms Under the Carolingians 751–987*, Routledge.

Palmer, J. (2005), „The 'vigorous rule' of Bishop Lull: between Bonifatian mission and Carolingian church control", *Early Medieval Europe*, Volume 13, Issue 3, 249–276.

Riche, P. (1993), *The Carolingians: A Family Who Forged Europe*, University of Pennsylvania Press.

Schutz, H. (2004), *The Carolingians in Central Europe, Their History, Arts, and Architecture: A Cultural History of Central Europe, 750–900*,

Cultures, Beliefs and Traditions Medieval and Early Modern Peoples, Brill Academic Pub.

Story, J. (2003), *Carolingian Connections: Anglo–Saxon England and Carolingian Francia, C. 750–870*, Studies in Early Medieval Britain), Ashgate Pub Ltd.

Tangl, M. (1916), „Das Bistum Erfurt", *Geschichtliche Studien Albert Hauck zum 70. Geburtstage dargebracht von Freunden, Schülern, Fachgenossen und dem Mitarbeiterkreise der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig: Hinrichs,108–120.

Wallace–Hadrill, J. M. (1975), „Rome and the Early English Church: Some Questions of Transmission", *Early Medieval History*, Oxford: Basil Blackwell.

Wallace–Hadrill, J. M. (1984), *The Frankish Church*, Oxford History of the Christian Church, Oxford University Press, USA.

Чаировић, И. (2012), „Каролиншка ренесанса – културни препород који је променио Западну Европу", *Теолошки погледи* XLV, 3, Београд.

Чаировић, И. (2013), „Служба викарног епископа у 8. веку у Западној Европи", *Теолошки погледи* XLVI, 1, Београд.

Примљено: 20. 11. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

Boniface – Missionary and/or Reformer

Ivica Čairović
Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

***Summary**: Wynfrith, second name Boniface, was born around 680 in England. He started his education in England in the manner of Roman school and tradition. At thirty, he was ordained and set out to preach in Friesland. Because of political instability Boniface went into Hesse and Bavaria, having secured the support of the Pope and of Charles Martel for his work there. It was the beginning of a highly successful missionary effort, and the planting*

of a vigorous Christian church in Germany, where Boniface was eventually consecrated bishop. He asked the Christian Saxons of England to support his work among their kinsmen on the continent, and they responded with money, books, supplies, and above all, with a steady supply of monks to assist him in teaching and preaching. After Boniface's third trip to Rome, Charles Martel erected four dioceses in Bavaria (Salzburg, Regensburg, Freising, and Passau) and gave them Boniface as archbishop and metropolitan over all Germany east of the Rhine. In 745, he was granted Mainz as metropolitan see. In 742, one of his disciples, Sturm (also known as Sturmi, or Sturmius), founded the abbey of Fulda not far from Boniface's earlier missionary outpost at Fritzlar. High point of Boniface's career was the Concilium Germanicum, organized by Carloman in 743. While Boniface was not able to safeguard the church from property seizures by the local nobility, he did achieve one goal, the adoption of stricter guidelines for the Frankish clergy, which often hailed directly from the nobility. Boniface balanced this support and attempted to maintain some independence, however, by attaining the support of the papacy and of the Agilolfing rulers of Bavaria. In Frankish, Hessian, and Thuringian territory, he established the dioceses of Würzburg, and Erfurt. By appointing his own followers as bishops, he was able to retain some independence from the Carolingians, who most likely were content to give him leeway as long as Christianity was imposed on the Saxons and other Germanic tribes.

The main goal of the study is to begin to research if Boniface was really missionary or reformer, and what was his main role in the papal plan for the regions of Germanic tribes.

***Key words**: Boniface, missionary, Church reformer, the Pope.*

УДК: 930.2:003.074(497.11)"12/13"
091=163.41"12/13"
929.731 Јелена, српска краљица

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 915–922.

О ДАТОВАЊУ И ИНТЕРПРЕТАЦИЈИ ПИСМА–ЗАКЛЕТВЕ КРАЉИЦЕ ЈЕЛЕНЕ ДУБРОВАЧКОМ АРХИЕПИСКОПУ, КНЕЗУ И ОПШТИНИ

Мирослав М. Поповић*
Библиотека Филозофског факултета Универзитета у Београду

Апстракт: *Циљ рада је да представи могућности датовања писма–заклетве краљице Јелене Дубровчанима и различите интерпретације садржине документа, које та датовања доносе, а односе се на карактер делатности краљице Јелене у време краљева Стефана Уроша I (1243–1276) и њених синова Стефана Драгутина (1276–1282) и Стефана Уроша II Милутина (1282–1321).*

Кључне речи*: краљица Јелена, Дубровник, Стефан Урош I, Стефан Драгутин, Стефан Урош II Милутин.*

Личност краљице Јелене (Анжујске?) у историографији је дуго времена остала у сенци српских владара друге половине 13. века – њеног супруга, краља Стефана Уроша I (1243–1276), и синова, краљева Стефана Драгутина (1276–1282) и Стефана Уроша II Милутина (1282–1321). Њен живот у Србији обухвата период од средине 13. века (око 1250) до 1314. године. Ову епоху карактерише полет српске средњовековне државе, њено територијално ширење, активна политика према суседним државама, унутрашња организација и изграђивање. Краљица Јелена је активно учествовала у догађањима свог времена, показала велике дипломатске и управљачке способности. После смрти свога супруга Уроша I 1276. године, управљала је Зетом, Требињем, крајевима око Плава и Горњег Ибра у периоду од следећих тридесет година. Подизала је римокатоличке манастире у Приморју и обнављала приморске градове, сарађивала са Српском Православном Црквом, изградила православ-

* miroslav.popovic@f.bg.ac.rs.

ну задужбину, манастир Градац. Посебно је занимљива њена сарадња са Римокатоличком црквом, која се огледала у преписци са папама, помагању фрањевачког реда у Приморју и њеној активној улози у преговорима око преласка Србије у римокатоличанство (у више наврата – 1291, 1303, 1306. и 1308. године). Циљ овог рада је да представи датовање и интерпретацију у нашој историографији једног важног документа краљице Јелене, који нам говори о односима краљице према Дубровнику, њеном супругу, краљу Урошу I, и сину, краљу Драгутину.

Ради расветљавања проблема везаних за овај документ, потребно је осврнути се на односе краља Уроша са Дубровником. Краљ је имао више сукоба са Дубровником после 1254. године. Они су избијали због локалних питања, али и намере краља да град потчини својој власти, попут Котора или Бара. Могуће је да су га придобили Ђеновљани, који су од 1256. водили рат са Млетачком републиком, заштитником Дубровника.[1] Нови рат Дубровника и Уроша I водио се 1265–1268. године. Ношен мишљу да освоји град, покушао је дипломатијом да наговори Дубровчане да збаце млетачку врховну власт, а прихвате српску. До овога није дошло, мада су Дубровчани били у сукобу са млетачким кнезом у Дубровнику 1266. године. Повод рату било је спорно пограничнo земљиште, а међу осталим узроцима било је то што је Дубровник примао бегунце из Урошеве државе; такође, биле су ту и несугласице Уроша и Млечана. Краљ је опљачкао неке млетачке трговце, био савезник Михаила VIII Палеолога (1261–1282), који је сарађивао са Ђеновљанима.[2] Урош и овај пут није директно напао град, већ се ограничио на пограничне сукобе. Године 1268. дошло је до мира. Дубровник се обавезао да српском краљу плаћа 2000 перпера годишње, што је почетак светодмитарског дохотка. Овим споразумом су Дубровчани обезбедили слободну трговину по Србији и сигурност граница.[3]

Сачувано је писмо–заклетва краљице Јелене архиепископу Алеарду и кнезу Ивану Сторлату. У њему се она заклиње пред дубровачким посланицима, двојицом фрањеваца, Николом и Франчиском, и двојицом властелина, Михоилом Бенчулићем и Петром Богданићем, да ће бити пријатељ граду, штитити трговце, чак и без краљеве дозволе; да ће, ако краљ из лоших намера према Дубровнику буде опремао војску и пљачкашке чете, најбрже што може, обавестити град о томе. Оригинал документа чува се у Дубровачком архиву, написан је на пергаменту ширине 493, дужине 48 mm, црним избледелим масти-

[1] К. Јиречек, *Историја Срба I*, Београд, 1980, 184–185.

[2] V. Foretić, *Povijest Dubrovnika do 1808*. *I*, Zagreb, 1980, 87–88.

[3] F. Miklošič, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Vindobonae, 1858, 69.

лом, уставним писмом са полууставним елементима у седам редова укључујући и потпис. Црвеним мастилом исписани су крстови на почетку, пре потписа и потпис. Сачуван је висећи воштани печат неправилног облика, пречника 40 mm, са нејасном фигуром на престолу и оштећеном легендом: „Јелена краљица благочестива...“ На полеђини је белешка: *Domine Regine*. Документ је издат у Брњацима, на дан Св. Симеона. Веома занимљива садржина и њене импликације, повезани су са необичним изгледом писма–заклетве краљице Јелене.[4]

Франц Миклошић је настанак писма сместио у време између 1273. и 1314. године, после смрти краља Уроша. Ово датовање је прихватио само Сима Ћирковић, а затим се исправио. Љубомир Стојановић је документ датовао у 1267–1268. годину, наводећи као потпору да је тада дубровачки кнез био Иван Сторлат, што су и други истраживачи преузели као сигурно.[5] Време у којем су Иван Сторлат и архиепископ Алеард били на челу световне и духовне власти у Дубровнику узима се према датовању које је одредио Константин Јиречек.[6]

У новије време Оливера Кандић и Бранислав Тодић заступају другачије мишљење. О. Кандић сумња да је Јелена могла да има свој печат и двор у којем је примила стране изасланике (писмо је издато у Брњацима, где се налазио краљичин двор) без знања краља и обећала помоћ Дубровчанима. Према О. Кандић, Урош је централизовао власт и настојао да је сву има у својим рукама. Краљица Јелена је наведене привилегије могла да има тек пошто је добила на управу део краљевства од Драгутина, након што је овај свргао оца са престола. Сматра мало вероватним да је Урош направио уступак за своју супругу, остављајући простор да је Јелена можда преузела неке владарске привилегије док је њен супруг био у угарском заробљеништву 1268. године.[7] Б. Тодић истиче да је Јелена била у лошим односима са Драгутином, чему иде у прилог чињеница да је добила своју „државу“ од сина, области којима је практично сама владала, као и писмо краљи-

[4] Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма I*, Београд – Сремски Карловци, 1929, 28–29; *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника, књ. I 1186–1321*, приредили В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик, Београд, 2011, 237–238; К. Јиречек, *Историја Срба I*, 185; V. Foretić, *Povijest Dubrovnika I*, 88.

[5] Најновије издање у коме је прихваћено ово датовање *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника, књ. I 1186–1321*, 237–238.

[6] F. Miklošič, *Monumenta Serbica*, 69; *Историја Црне Горе 2/1*, Титоград, 1970. (С. Ћирковић), 52; *Историја српског народа I*, Београд, 1994 (С. Ћирковић), 356; Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма I*, 28–29; К. Јиречек, *Историја Срба I*, 185, напомена 127; О. Кандић, *Градац: историја и архитектура манастира*, Београд, 2005, 55–56.

[7] О. Кандић, *Градац: историја и архитектура манастира*, 56; М. Динић, „О угарском ропству краља Уроша I“, *Историјски часопис* 1 (1948), 30–36.

це Јелене Дубровчанима, предмет овог рада, које смешта у период после збацивања краља Уроша са престола.[8]

У случају првог датирања, писмо–заклетва краљице Јелене Дубровчанима било би од значаја као једино сведочанство о делатности краљице у време владавине њеног супруга. Говорило би о отвореном неслагању са мужевљевом политиком и Јелениној самосталној акцији без његовог знања, усмереној против њега, а у корист Дубровника.

Дубровник је град са јаким везама са римокатоличким Западом, Јужном Италијом и самим Римом, у коме је смештено једно од његових црквених седишта. За њих је Јелена била везана својим родбинским везама и девојачком вером и често се јавља као посредник у остваривању њихових интереса. Политика краља Уроша била је везана за јачање утицаја у Приморју, пре свега у римокатоличкој средини приморских градова и њиховој црквеној политици. Урош је у више наврата, као што је речено, испољио нетрпељивост према Дубровнику, на који је желео да прошири своју власт, као и према представницима Римокатоличке цркве. Све се свело на пустошење околине града, без већих последица и склапање мира. На то је, по нашем мишљењу, можда утицала краљица Јелена, која се противила оваквој мужевљевој политици. Повезана са Јужном Италијом, те на тај начин блиска и угарској владарској породици,[9] са којом је браком био везан и њен старији син Драгутин, постоји могућност да је поново испољила своје неслагање са мужевљевом политиком и 1276. године, стајући на страну сина и угарског краља (који су победили Уроша код Гацка). Драгутин је постао краљ, а мајка добила на управу део српске земље.[10]

За Драгутина и његов положај у држави веома је важно било држање мајке краљице Јелене.[11] Он ју је примио „са великом чашћу и славом и одели јој неки део државе своје за пребивање њезино".[12] Јелена је сину дала благослов, добивши на управу Зету или њен велики део, Требиње

[8] Б. Тодић, „Сопоћани и Градац: узајамност фунерарних програма две цркве", *Зограф* 31 (2006–2007), 60.

[9] Управо у време зближавања Србије и Угарске, кћи угарског краља Стефана V Марија удала се за напуљског краља Карла II Хромог Анжујског и тако постала родоначелница владарске куће угарских Анжујаца, која је наступила после изумирања Арпадовића. Сестра Карла II Изабела удала се за Стефановог сина Ладислава, чиме су обновљене везе Угарске и Западне Европе. П. Рокаи, З. Ђере, А. Касаш, *Историја Мађара*, Београд, 2002, 86–87.

[10] М. Поповић, *Српска краљица Јелена између римокатоличанства и православља*, Београд, 2010, 36–37.

[11] *Исто*, 44.

[12] Данило, *Животи краљева и архиепископа српских, Стара српска књижевност у 24 књиге, књига шеста*, Београд, 1988, 56.

и крајеве око Плава и Горњег Ибра. О овим територијама Данило не говори ништа, али се за њих зна на основу малобројних савремених докумената.[13] Овим областима Јелена је управљала више од три деценије.

Није јасно да ли је иницијатива за Драгутинов сукоб са оцем потекла од њега или је вођена са стране. Важно би било знати став властеле, а нарочито Драгутинове мајке Јелене, јер је она, као што смо видели, играла важну улогу у политичком животу Србије, као и млађег брата Милутина. Може се претпоставити, ако се узме за исправно Јеленино супротстављање Урошевој политици према Дубровнику 1267–1268, да је Јелена у сукобу Драгутина и Уроша I била на страни сина. Блиска са угарским двором по вери и родбинским везама, можда је подржавала сина Драгутина ожењеног Каталином, угарском принцезом. Он је био подложан утицају мајке, до чијег мишљења му је било веома стало, што се види из Даниловог исказа. Касније ће и сам папа 1291. ставити државу краља Драгутина и краљицу и њене земље под заштиту папске курије,[14] што сведочи да је Драгутин био склон преговорима са Римом и играо улогу у њима. На такву политику утицала је Јелена, а тако је можда било у случају Драгутиновог насилног ступања на власт. Тада га је угарски краљ војском помогао, јер му је одговарало да има сестру и шурака на српском престолу и краљицу Јелену у позадини као чврст ослонац. Она је и раније показивала своје неслагање са мужевљевом политиком, која није одговарала ширењу утицаја Рима у Приморју, већ је тежила учвршћењу српске власти у градовима уз подршку Бару против Дубровника. Победом Бара, према Ст. Станојевићу, немањићка држава би „добила самосталну независну католичку организацију".[15] Могуће је да су Урош I и Српска Православна Црква заузели чврст став против Лионске уније 1274. године и тиме се успротивили интересима Рима. Све ово указује да је Јелена можда била незадовољна ситуацијом у време Уроша I и да се залагала за другу опцију, којој је усмерила сина Драгутина, уз помоћ угарског краља Владислава. После Гацка она је добила део земље на управу, а можда и млађи Драгутинов брат Милутин. То је било у складу са угарским утицајем институције „младих краљева", а сведочи и о захвалности краља Драгутина због мајчиног држања и жељи да се одрже добри односи са братом Милутином. Све ово остаје на нивоу претпоставке, јер се из исказа биографије Данила II не могу донети коначни закључци.[16]

[13] *Исто*, 56–57, *Историја Црне Горе 2/1*, 47 (С. Ћирковић).

[14] «Sub beati Petri et nostra protectione suscipimus», A. Theiner, *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia I*, Romae, 1859, 375.

[15] Ст. Станојевић, *Борба за самосталност Католичке цркве у немањићкој држави*, Београд, 1912, 156.

[16] М. Поповић, *Српска краљица Јелена* ..., 44–45.

У случају другог датирања Јелениног писма Дубровнику, не би постојало ниједно сведочанство о Јелениној делатности из времена краља Уроша, тако да се никако не би могао реконструисати њен однос према политици супруга, нити према Српској и Римокатоличкој цркви тога времена. Ова претпоставка се заснива на томе да су кнез Иван Сторлат и архиепископ Алеард могли и касније бити на власти, после 1268. г., пошто још увек није сигурно утврђена хронологија представника дубровачке световне и духовне власти. Ту је и исказ Данила II о лошим односима Јелене и Драгутина до тренутка њиховог помирења, те и претпоставке да је мајка Драгутина проклела што се окренуо против оца, јер се, према Данилу II, при силаску са престола 1282. године плашио да ће га стићи мајчине речи.[17]

Треба узети у обзир и чињеницу да су Дубровчани били у добрим односима са Драгутином током читаве његове владавине. Драгутин је склопио уговор са Дубровчанима 1276, кад је збацио оца са власти, и обновио га после пет година, 1281. године. Издао им је недатирану привилегију према којој су могли слободно трговати по Србији, а једино им је за трговину вином и медом одредио трг у Брскову.[18] Ако би се сукоб са Дубровником, током којег је настало спорно Јеленино писмо, пренео у Драгутиново време, могао би се сместити у 1276. годину, пре склапања уговора. До следећег сукоба са Дубровником дошло је 1301. године, у доба краља Стефана Уроша II Милутина. На зачетку првих преговора у овом сукобу, јавља се у Дубровнику Petrus Mauro, изасланик краљице Јелене, коме су дубровачке власти доделиле поклон 24. јула 1301. године. Касније, 5. октобра исте године, дубровачке власти су гарантовале безбедан долазак и боравак у своме граду становницима Поповог Поља, суседне српске области. Ово је могло бити резултат раније успостављених контаката и добрих односа краљице Јелене са Дубровником, јер је њена апанажа обухватала и област Поповог Поља. У преговоре је у једном тренутку био укључен и дубровачки архиепископ Бонавентура.[19] Милутин је, после преговора који су од великог значаја за историју српске средњовековне дипломатије, издао Дубровчанима мировну повељу у Врхлабу 14. септембра 1302. године.[20] Ако бисмо узели у разматрање могућност да је писмо краљице Јелене настало у време овог сукоба Милутина са Дубровником, морамо узети у обзир да се не подударају личности које су биле на челу Дубровачке архиепископије.

---

[17] Б. Тодић, *Сопоћани и Градац: узајамност фунерарних програма две цркве*, 61.

[18] V. Foretić, *Povijest Dubrovnika do 1808. I*, 89.

[19] N. Porčić, „Peace Negotiations Between Serbia and Dubrovnik in 1301–1301: A Case Study in Medieval Diplomacy", *Inicijal* 1 (2013), 115–135.

[20] Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма I*, 36–37.

Као и многа друга питања, везана за живот и делатност краљице Јелене, и ово је нејасно, оставља простора за претпоставке, разматрања и евентуалну појаву нових извора, који би омогућили поузданији суд. Наша жеља је била да изнесемо све могућности и претпоставке, до којих је дошла историографија, о једном сведочанству из Јеленине делатности, који је вишеструко занимљив, јер различита решења датовања нуде различите путоказе тумачења у ком правцу се кретала политика српске краљице у једном од преломних периода српске историје 13. века.

Библиографија:

Извори:

Данило II (архиепископ српски) (1988), *Животи краљева и архиепископа српских*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књига шеста, Београд.

Мошин, В., Ћирковић, С., Синдик, Д. (2011), *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника, књ. I 1186–1321*, Београд.

Miklošič, F. (1858), *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Vindobonae.

Стојановић, Љ. (1929), *Старе српске повеље и писма I*, Београд – Сремски Карловци.

Theiner, A. (1859), *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia I*, Romae,.

Литература:

Динић, М. (1948), „О угарском ропству краља Уроша I“, *Историјски часопис* 1, 30–36.

Срејовић, Д. ... [и др.] (1994), *Историја српског народа I*, Српска књижевна задруга : Београд.

Ћирковић, С. ... [и др.] (1970), *Историја Црне Горе 2/1*, Редакција за историју Црне Горе : Титоград.

Јиречек, К. (1980), *Историја Срба I*, Београд.

Кандић, О. (2005), *Градац: историја и архитектура манастира*, Београд.

Поповић, М. (2010), *Српска краљица Јелена између римокатоличанства и православља*, Београд.

Porčić, N. (2013), „Peace Negotiations Between Serbia and Dubrovnik in 1301–1301: A Case Study in Medieval Diplomacy“, *Inicijal* 1, 115–135.

Рокаи, П., Ђере, З., Касаш, А. (2002), *Историја Мађара*, Београд.

Станојевић, Ст. (1912), *Борба за самосталност Католичке цркве у немањићкој држави*, Београд.

Тодић, Б. (2006–2007), „Сопоћани и Градац: узајамност фунерарних програма две цркве“, *Зограф* 31, 59–77.

Foretić, V. (1980), *Povijest Dubrovnika do 1808. I*, Zagreb.

Примљено: 1. 10. 2013.
Исправљено: 11. 11. 2013.
Одобрено: 15. 11. 2013.

About the Dating of Queen Jelena's Letter–Oath to Dubrovnik's Archbishop, Prince and Community

Miroslav M. Popović
The Library of Faculty of Philosophy – University of Belgrade

***Summary**: Queen Jelena is one of the most interesting personalities of Serbian Middle Age. She lived in Serbia from about 1250 to 1314, and took prominent role in Serbian foreign and internal affairs during the rule of Serbian kings Stephan Uroš I (1243–1276), Stephan Dragutin (1276–12829 and Stephan Uroš II Milutin (1282–1321). Jelena participated in the creation of Serbian politics towards West and Roman Catholic Church and ruled her own territories at Zeta, Trebinje, areas around Plav and Upper Ibar after 1276. The most interesting is her own close cooperation with both Serbian Orthodox and Roman Catholic Church. This paper considers two possible datings of her letter-oath to Dubrovnik – one in 1267–1268, and the other, after 1276. Different datings of the letter lead us to different interpretations of queen Jelena's stands towards politics of her husband, king Uroš, and son, king Dragutin.*

***Key words**: Queen Jelena, Dubrovnik, King Stephan Uroš I, King Stephan Dragutin, King Stephan Uroš II Milutin.*

УДК: 271.222(497.11)-9(497.4)"19"

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 923–950.

Историја Српске Православне Цркве у Словенији

Саша Антонијевић*
Епархија шумадијска,
Крагујевац

Апстракт: *Овај чланак је покушај да се прикаже историја Српске Православне Цркве у Словенији. Средиште приче је стављено на двадесети век, на развој Православне Цркве у Словенији у том периоду, на појаву преласка Словенаца у православље, и на страдање тамошње Цркве у току Другог светског рата. Први пут се разматра и ток догађаја који је Православну Цркву у Словенији оставио да буде саставни део једне српске епархије. Словенци нису били кадри да се, као Чеси после Првог светског рата, масовно врате у православље и изнедре нову аутономну или аутокефалну националну Православну Цркву. У тексту је приказана и ближа историја и црквени живот овог дела српске Загребачко-љубљанске епархије.*

Кључне речи: *Српска Православна Црква, Словенија, Целје, Љубљана.*

Прича о православнима у Словенији увек почиње причом о ћерки чувеног српског деспота Ђурађа Бранковића, Катарини. Она је у 15. веку удата за целјског грофа Урлиха, али је задржала православље, имала је православног свештеника и православне вернике око себе, те православну капелу.

Први Срби који су се досељавали на територију данашње Словеније у 16. веку, били су досељеници избегли од Турака. Населили су околину Жумберка, а касније су у Белој Крајини основали и седам насеља: Бојанце, Марин Дол, Адлешиће, Пауновиће, Перудику, Жуниће и Винице. Било је Срба и у другим местима, и дуго су опстали као Срби и као православни. Православна заједница у селу Миличи, у другој по-

* antonijevickg@gmail.com.

ловини 19. века, подигла је Цркву Светих Петра и Павла. И данас има нешто Срба који су пет векова староседеоци у Словенији, а о досељавању њихових предака доста је писано (*Историја српског народа,* 1994).

У време Аустроугарске, Словенцима је било тешко изводљиво да прелазе у православље. И поред притисака, 1906. године, становници села Рицмања прешли су у православље, њих око 5000. И после Другог светског рата остали су православни хришћани.[1]

Словенци су били изложени германизацији од Аустријанаца римокатолика. Томе је служио и читав државни апарат. И војска, и школа, и црква, па чак и мешовити бракови. Зато су Словенци често упућивали свој поглед ка православљу, „јер би на тај начин поставили границу између себе и Германа".

И пре Првог светског рата постојале су „организације и дружине православних Словенаца са верско-националним програмом, које су радиле са благословом Св. Архијерејског Синода на основу правила од Цркве потврђених".[2]

1. Период после Првог светског рата

Словенци, бар они православни, знали су да се позивају на то да су у својој историји били „на мртвој straži Словенства, на територији некадашње „панонске" дијецезе Св. словенских апостола Кирила и Методија, на територији прослављеног кнеза Коцеља". То што нису могли да исправе, како су писали, грешке својих отаца, био је резултат државног и црквеног терора, који је сваки покушај националног и верског осамостаљивања проглашавао за „велеиздајство". Међутим, ни ослобођење 1918. године, није довело до очекиваног преласка римокатолика у православље. Покрет „даље од Рима", који је у Чешкој постао веома масован, у коме се око милион Чеха одвојило од Римокатоличке цркве, у Словенији и Хрватској био је веома скроман. У Словенији је и било прелазака у православље, и формирање црквених заједница уз помоћ Срба и Руса, који су тамо живели, док је то у Хрватској био локални покрет на острву Вису, о чему је нешто писао и Пилиповић (2007). Донекле се то може разумети и као резервисаност власти нове државе, па и самог врха

[1] *Извештај епископа моравичког Арсенија, администратора загребачке митрополије, Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве, Син. Бр. 1568 од 20. маја 1947. године*, АСин. (= Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве).

[2] *Извештај Дружине православних Словенаца „Св. Ћирила и Методија" о раду за време од 1. априла до 30. јуна 1942. године, упућен Светом Синоду Српске Православне Цркве 30. јула 1942. године*, АСин.

Српске Православне Цркве, да не подрже, у тим превртљивим временима револуција, разарање Римокатоличке цркве у Краљевини. Тако старокатолици међу Хрватима нису наишли на подршку нити власти нити српског високог клира, зашта су се и једни и други касније веома кајали.

Словенци нису, као Чеси, масовно напуштали Римокатоличку цркву. Прелазак Словенаца у православље дешавао се појединачно. По самом сведочењу српских парохијских свештеника, већина Словенаца који су примали православље, чинили су то из неке користи: развод брака, венчање са особама православне вероисповести или напредовање у служби. Део тих Словенаца који су из користи примали православље, касније се и враћао римокатолицима. Иначе, сваке године се повећавао број Словенаца који су прелазили у православље. Њих око 80% нису били активни, плашили су се да се активирају, а само је мањи број православних Словенаца био црквено активан и редовно долазио на богослужења.

Православним Словенцима је сметало што су се њихове парохије називале „српским“ православним парохијама, сматрајући да то смета ширењу православља међу Словенцима.

Парох у Целју, Манојло Чудић, да би помогао ширење православља међу Словенцима, основао је са истакнутим православним Словенцима, 10. септембра 1934. године, „Братство православних Словенаца“. Циљ братства био је: „да шири православље, националну југословенску свест и књиге верске садржине; да помаже васпитање омладине у православном духу, да развија љубав за православне верске манифестације (литургију, славу и друге), да гаји православно црквено певање, набавља школске књиге сиромашним ученицима, нарочито верске; да помаже сиромахе и православну школску децу; да подупире деловање просветних, културних, добротворних, националних и православних установа и да у споразуму са свештеником врши и другу нутарњу мисију ради ширења православне националне свести“ (Булован 2010, стр. 72). Братство у Словенији је 1937. године променило име у „Православно Братство светог Ћирила и Методија“.

Током 1935. и 1936. године основана су братства и у Марибору, Загорју, Љубљани и Лашкоме. Основан је и Савез братства православних Словенаца за Југославију.

Православни Словенци, организовани у своја братства, били су више од користи у Целју, док су у Љубљани улазили у сукоб са тамошњим црквеним одбором. Иначе, изгледа да је српска струја у Љубљани била јача, што ће се показати и после рата. За православне Словенце организоване у братство у Целју, њихов свештеник је имао речи хвале: „Ипак у овом покрету има једна утешна појава, а та је

што су у управи Братства православних Словенаца окупљени бољи, озбиљни и национално свесни људи, којима заиста леже на срцу интереси православља, нације, и државе, за што они несебично жртвују све своје силе и труде се апостолском ревношћу, да православље међу својим саплеменицима не само одрже и учврсте, него да га заштите и рашире“ (Булован 2010, стр. 77).

Православни Словенци су после Другог светског рата трезвено и критички посматрали успех међуратног преласка Словенаца у православље: „Прираст православних Словенаца без икаквог прозелитизма спонтано се је већао, а да се Словенци у масама нису отресли робства латинско-римске курије, кривица за то пада на тадашње опортунистичке режиме, на терор и будност словеначких клерикалних државника а донекле и на кратковидост и недовољно разумевање појединих фактора Српске православне Патријархије и надлежне Епархије. Словенци православни смо били много пута у најтежој борби препуштени сами себи,...“[3]

Православни у Словенији између два светска рата били су под катедром Горњокарловачке епархије, са седиштем у Плашком. По оснивању Загребачке митрополије, 1932. године (практично 1933. године), парохије у Словенији ушле су у њен састав. Ове парохије нису имале своје намесништво, већ им је архијерејски намесник бивао загребачки парох.

Опстанак ових парохија био је могућ само тако што су њихови парохијски свештеници истовремено били и војни свештеници при тамошњим касарнама. Тако је Свети Синод 1932. године донео одлуку (Син. Бр. 6672/1751–1932 од 27. августа 1932. године) да парохија у Цељу, која је имала око 250 домова, опстане „јер то захтевају виши црквени интереси“ (Булован 2010, стр. 69).

Српска Православна Црква није увек наилазила на подршку локалних власти. Како су 1932. године основане капеле у Рогашкој Слатини и Тополшчици (при тамошњим бањама), црквени одбор из Цеља и Митрополија загребачка су покушали, да и у санаторијумима у Лашком и Добрни оснују православне капеле за православне вернике који би се тамо лечили. Међутим, банска управа у Љубљани је одбила да изда дозволу, правдавајући се да би то створило преседан, те да онда не би било места за капеле ако би друге вероисповести тражиле то исто.

Било је случајева да су се православни Словенци плашили да певају у црквеном хору, плашећи се прогона од римокатоличких клерика-

[3] *Допис Словенске православне црквене обчине Марибор упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве, од 20. априла 1947. године*, АСин.

лаца. Римокатолички свештеници су себи давали за право да исповедају, причешћују, крштавају и оцењују из веронауке децу православних Словенаца. Јавно су говорили против православља, па су православни свештеници морали интервенисати како би обуздали њихову насртљивост. О томе је један православни свештеник оставио и писани траг: „Ако је неко православни, а врши неку државну или самоуправну службу, клерикални кругови предузимају све могуће да се такав уклони или оштети (онемогући) на било који начин. Нетрпељивост огромна и јединствена. Поред тога сви су и главном себични и велики материјалисти“ (Булован 2010, стр. 74).

Бивало је да римокатолички свештеници нападају оне који би уопште присуствовали опелу православном хришћанину у православној цркви, „претећи им одлучењем од причешћа, ако би у будуће залазили у православну цркву“ (Булован 2010, стр. 81). Бивало је случајева и да словеначке власти поништавају бракове бившим римокатолицима, који су се развели у Православној Цркви.

Православни у Словенији имали су и других проблема. Притисак је бивао сталан, али дискретан. Ни Цркви ни верницима се нису испуњавале молбе, а спречаван је и прелазак Словенаца у православље. У мањим местима, као што се догодило у Лучама, настојали су да избришу сваки траг православних: „Због овакве нетрпељивости десило се у Лучама и једно оскрвнуће гроба једног десет месечног православног детета – почивше Наде Сијерковић. С мотивацијом да ни мртвих православних не буде у том месту, по наређењу онамошњег римокатоличког свештеника Јуре Миколича, гроб овог детета сравњен је са земљом тако да се више за њ не зна, а ограда је око гроба порушена, крстача и цвеће уклоњено, а да родитељи детета нису ни обавештени или позвани, да дечије смртне остатке пренесу на друго место.“ На интервенцију родитеља и православне парохије, надлежне власти су гроб довеле у претходно стање. О свему томе се зна, јер је свештеник Булован (2010) оставио писани траг.

Нетрпељивост римокатолика према православнима се продужила све до почетка Другог светског рата, када је достигла свој врхунац.

1. 1. Цеље

У Цељу је, по попису из 1920. године, живело 6286 становника (ту нису убројани били припадници војске и затвореници у тамошњем затвору). Број римокатолика био је 6049, 199 евангелиста, 21 Јеврејин и 5 православних хришћана. Временом, број православних се повећао. Године 1922. на иницијативу угледног трговца Цвије Зечевића, у Цељу је организована православна црквена општина. Настојањем црквеног од-

бора код црквених и војних власти, Цеље је добило војног православног свештеника, који је истовремено био и парохијски свештеник. Први свештеник који је постављен у Цељу био је Рафаило Перић.[4] Он је одмах по доласку организовао константно богослужење у касарни Петра Првог Ослободиоца, где је једну собу преуредио у капелу. За одређене празнике, православнима је Евангелистичка црква уступала свој храм.

Црквена општина је, крајем 1923. године, замолила патријарха Димитрија „да ову општину прими под своју непосредну јерархијску и административну власт". С обзиром на то да је Свети Синод својом одлуком Син. Бр. 228 и 264 од 30. јула 1921. године, територију Словеније подредио горњокарловачком епископу, патријарх се прихватио само покровитељства у смислу помоћи за подизање цркве у Цељу. Епископ горњокарловачки Иларион Зеремски је својом одлуком Е. Д. Бр. 131 од 14. јула 1925. године успоставио и црквено јуридички Српску православну црквену општину у Цељу, са својом парохијом у Цељу.

Православни у Цељу, предвођени својим свештеником, почели су активно да раде на прикупљању прилога за подизање православне цркве у Цељу. Тај полет прекинула је прерана смрт свештеника Рафаила Перића 1925. године.[5]

За војног и парохијског свештеника постављен је протојерej Манојло Чудић 19. јуна 1926. године. Нови свештеник је одмах продужио подухват свог претходника.[6]

Народ је благонаклоно гледао на организовање православних, док су екстремни римокатолици негодовали и тражили да се спречи изградња православне цркве.

---

[4] Јерej Рафаило Перић рођен је 1886. године, а умро је 1925. године у Цељу. О њему је остало писано сведочанство:

„Био је веома способан, тактичан и агилан свештеник. Кроз кратко време стекао је неподељене симпатије и поверење не само православног, него и иноверног света у овим крајевима" (Булован 2010, стр. 25).

[5] Умро је оставивши за собом супругу и петоро мале деце, „у великој беди и жалости".

[6] И о овом свештенику је остало лепо сведочанство: „Прота Манојло, или како су га сви звали прота Мане, био је човек јаке воље, енергије и издржљивости, а уз то врло добар, тактичан и способан свештеник. Он има огромних, истинских заслуга за подизање цркве наше у Цељу, јер је он на том послу не знајући за умор радио без престанка самопрегорно и марљиво као пчела, обилазећи готово целу Словенију и сва предузећа у њој, путујући у Београд и друга места, скупљајући добровољне прилоге кроз пуне три године. То је био веома тежак посао и притоме је требало имати челичну вољу и живце, јер је требало сакупити око милион динара, пошто других средстава није било, а познато је с каквим потешкоћама се требало борити кад се сакупљају добровољни прилози и у много мањем износу, па ипак прота Мане никад није сустао, никад клонуо и његово прегалаштво крунисано је величанственим успехом – црква је подигнута" (Булован 2010, стр. 26).

Патријарх српски Димитрије посетио је 12. јула 1928. године Рогашку Слатину, а затим је посетио и Целје.

Месни магистрат целјски доделио је бесплатно 1929. године Српској православној црквеној општини у Целју плац на лепом положају, за подизање православне цркве. Заузврат су поставили неке услове: да се на том плацу не сме ништа зидати или продати без сагласности општине и да се црква сагради до 1932. године. У уговору је стајало да ће, ако се услови не буду поштовали, плац бити одузет. Православни су преузели и обавезу да одржавају парк око цркве о свом трошку.

Православни у Целју почели су да сакупљају новац за изградњу цркве, и наишли су на највећу помоћ од црквених општина у Трсту, Новом Саду, Сарајеву и Загребу. Управа Двора дала је на увиђај план задужбине на Опленцу, а пројекат је бесплатно изградио архитекта Момир Коруновић, а Урош Предић је урадио 8 икона. Добијали су део грађевинског материјала на поклон (прилози су примани и у цементу, гвожђу, грађи, даскама, циглама и др.), а за превоз материјала од железнице добили су попуст од чак 75%.[7] Од југословенског министарства саобраћаја измољене су старе шине, које су употребљене као арматура за темеље и стубове (шта је преостало то је продато). Новац су сакупљали на разним концертима и светосавским приредбама. Прота је имао успеха, „јер он је својим заслужним радом, тактичним држањем и лепим опхођењем умео да стекне огромну љубав и поштовање међу грађанством, те му је радо излазио у сусрет сваки на кога би се обратио“ (Булован 2010, стр. 27). Звоно је изливено у Крагујевцу, и поклонила га је Војска Краљевине Југославије.

Камен темељац положен је 1. септембра 1929. године, од стране патријарховог изасланика – Епископа Иринеја Ђорђевића, уз присуство угледних београдских свештеника, државних и војних представника, разних организација и Римокатоличке цркве.

Цркву у Целју почели су да граде 1. јула 1930. године.[8] Црква посвећена Спаљивању моштију Светог Саве, изграђена је 1932. године у српско-византијском стилу,[9] а освећена је 19. јуна 1932. године, на Ду-

[7] Сваки пут су наручивали веће количине цемента, па би остатак продавали, и тако зарађивали новац на попусту за превоз. Само од тога је црквена општина добила око 45000 динара.

[8] Црква је грађена до висине (заједно са крстовима) од 28 метара, ширине 16 метара и дужине 25 метара.

[9] „Била је то једнобродна грађевина триконхосне основе, код које су све три конхе и споља и изнутра биле полукружне. Имао је пет купола – централну изнад наоса и четири на крајевима. Тамбур централне куполе био је изнутра кружан, а споља осмостран, док су споредне куполе имале тамбуре који су изнутра били кружни, а споља шестострани. Звоник квадратне основе био је на три спрата и на његовим странама налазила се по једна бифо-

хове. Цркву је осветио Патријарх Варнава, уз саслуживање Епископа бачког Иринеја Ћирића, Горњокарловачког и администратора загребачког Максимилијана Хајдина, Зворничко-тузланског Нектарија Круља, и тада архимандрита, а касније Епископа банатског, Викентија Вујића.[10] Саслуживао је и велики број угледних свештеника. Из Сремских Карловаца стигли су професори са богословима, а из читаве земље је дошло око 20000 верника, јер је министарство саобраћаја одобрило попуст од 75% на железничке карте за вернике који долазе на освећење цркве. Читаво Циље је било украшено цвећем и државним заставама, а патријарха су дочекали највиши представници власти, војске и разних организација попут Сокола. На Светој Литургији певао је црквени хор из Загреба.

Темељ, кровна конструкција и куполе цркве грађени су од армираног бетона, а зидови су зидани од цигле у цементном малтеру. Звоно је изливено у Крагујевцу, и цркви у Цељу поклонила га је војска (освећено је 6. септембра 1933. године). Црква је имала 75 прозора, који су били обојени у боје југословенске заставе. Војска Краљевине Југославије је много помогла и радном снагом и транспортом грађевинског материјала. И сами грађани Цеља помагали су опремање нове православне цркве.[11]

У међувремену, купљен је и клавир и основан црквени хор, који се састојао од 14 чланова, махом Словенаца. Православна веронаука је држана у основној и средњој школи (по 13 ученика). Парохијски свештеник је држао православну веронауку и у околним местима, где је било око 50 православних ђака.

Свети Синод Српске Православне Цркве је 27. августа 1932. године донео одлуку (Син. Бр. 6672/1751–1932) да парохију у Цељу сачињавају: Цеље, Лашко, Кршко, Брежице, Коњице, Словењградец, Горњи Град, Шмарје при Јелшах, Рогашка Слатина, Рогатец и Преваље. Парохија је тада имала око 250 домова, што је касније забележио Булован (2010).

Новоустоличени Митрополит загребачки Доситеј, посетио је цељску парохију више пута: 12. јула 1933. године, 28. јула 1935. године, на Духове 20. јуна 1937. године и 22. октобра 1939. године.

Поново је цељска парохија остала изненада без свог пароха. Године 1935. трагично је страдао свештеник Манојло Чудић. У новембру 1935. године постављен је за пароха свештеник Илија Булован.

ра на сваком спрату. Испред западног портала налазио се мали отворен трем. Храм је био зидан квадерима фино тесаног камена и засведен полуобличастим сводом." (К. Ј. П. 2002).

[10] О др Викентију Вујићу види у Вуковић 1996, стр. 76–77.

[11] Интересантан је пример у злато оковано руско јеванђеље, које је цркви поклонио словеначки римокатолик Фран Малашек. Он је јеванђеље пронашао на источном фронту, и био је уверен да га је Бог спасао од руске гранате баш овим јеванђељем. Види у „Историја јеванђеља у Цељу", *Гласник* (22–23) (1936, 24. август), 512.

Године 1936. ова црквена општина имала је 352 православне породице са 621 чланом, расутих у 85 различита места.[12]

За примање православља од Словенаца чули су и православни Чеси. Зато је Владика Горазд, са око 160 православних Чеха, посетио и Целје. Православни Чеси су претходно посетили многе српске светиње, али била им је жеља и да посете острво Вис, Сарајево, Загреб и Целје. Њихова посета Целју збила се 15. августа 1937. године. За свечан дочек Владика Горазд и православни Чеси одужили су се православнима у Целју служењем Свете Литургије на чешком и одговарањем Чеха исто на чешком језику. За православне, а посебно за православне Словенце, то је било нешто ново, али и изазовно. Нажалост, време је показало, и нешто недостижно.

Цркву у Целју су Немци срушили одмах по почетку Другог светског рата, по личном Хитлеровом наређењу – како је писао Митрополит Јован (2007).

1. 2. Љубљана

Оснивачка скупштина Српске православне црквене општине (СПЦО) у Љубљани одржана је 27. фебруара 1921. године у зборници Дежелног дворца (садашња зграда Универзитета Љубљана). Скупштина је изабрала прву управу и усвојила правила по којим та нова црквена општина треба да живи. За првог председника изабран је др Павле Аврамовић, лекар. Касније је црквену општину водио професор Љубомир Јурковић.

Новооснована СПЦО и парохија љубљанска 25. октобра 1921. године добијају благослов претпостављених црквених власти, и од тада постоје законски и правно. За првог пароха изабран је прота Димитрије Јанковић, тадашњи војни свештеник у Љубљани.

Црквена општина је одмах планирала да у Љубљани подигне цркву, те се за помоћ обратила Светом Синоду Српске Православне Цркве. Свети Синод је брзо реаговао, и већ је 28. новембра 1921. године одлучио „да православно свештенство приступи скупљању прилога за подизање Српско православне цркве у Љубљани“. Препоручено је да прилоге дају црквене општине, манастири, али и да се прилог сакупља и од парохијана и да се ради истог у подесно време проноси и тас по црквама.[13]

[12] Од овог броја православних хришћана, 356 су били Срби, 208 Словенци, 51 Рус, 3 Бугарина и 3 Немца. Овоме треба додати и око 1000 војника православне вере, који су служили војску у оближњој касарни (Булован 2010).

[13] Син. Бр. 1054 од 28. новембра 1921. године, објављено у „Црква у Љубљани“

Патријарх Димитрије први пут је посетио љубљанску црквену општину 27. септембра 1927. године, и присуствовао је свечаној седници црквеног одбора.

Црква је почела да се прави, и Патријарх Варнава је 20. јуна 1932. године, након освећења цркве у Целју, освештао темеље Цркве Светих Ћирила и Методија у Љубљани. На Светој Литургији певао је црквени хор из Загреба.

Чувени Митрополит загребачки Доситеј освештао је 3. новембра 1935. године крстове за кубета цркве.

Црква[14] је освећена 1936. године, четири године по освећењу темеља, у време намесништва кнеза Павла Карађорђевића. Град је исте године поклонио црквеној општини плац иза цркве, за градњу парохијског дома.

У љубљанској цркви певало је на богослужењима неколико Руса, а 1938. године основан је и црквени хор.

Краљ Петар II Карађорђевић даривао је 1940. године љубљански храм иконостасом.

Подигнута је и 1933. године капела Светог Луке у болници на Голнику. Капела данас не постоји, а њен иконостас је у импровизованој цркви у Марибору. Исте године, емигранти Руси подигли су капелу Светог Владимира на Вшичу.

1. 3. Марибор

После Првог светског рата, у Марибору је полако почела да се мења национална структура становништва. По попису становништва 1921. године, било је 30622 становника, од тога 20759 Словенаца, 6595 Немаца, 2516 Срба и Хрвата и 752 осталих.

Православни су се у граду организовали, и 1930. године подигли су цркву посвећену Светој браћи Ћирилу и Методију. У Марибору је 1932. године, у војној касарни, подигнута и војна капела Светих Ћирила и Методија.

Православни свештеник у Марибору протојереј Петар Трбојевић, био је истовремено и војни свештеник. Са ове парохије премештен је 1936. године за Београд, где је постављен за референта православне

(1922), *Преглед епархије нишке* 3 (7–8), 34.

[14] „То је једнобродни петокуполни храм сажетог уписаног крста са три конхе које су изнутра полукружне, а споља петостране. Тамбури купола су изнутра кружни, а споља полигонални. Монофоре, бифоре, трифоре и пентафоре дају изузетну пластичност фасади храма, зиданог правилним тесаницама камена, слаганим у водоравне редове“ (К. Ј. П. 2002, стр. 1136).

вероисповести при Министарству вера и морнарице у Београду.[15] Владика Доситеј је парохију у Марибору дао у опслуживање свештенику Илији Буловану, војном свештенику и пароху цељском.[16]

Одмах на почетку Другог светског рата, 20. априла 1941. године (К. Ј. П. 2002, стр. 1168), Немци су у потпуности срушили цркву по личном Хитлеровом наређењу.

2. Други светски рат

Долазак немачких окупатора у току Другог светског рата, донео је православним Словенцима велике проблеме. Словеначки крајеви су подељени у две окупационе зоне. Немачка је окупиране територије припојила Трећем рајху и почела је отворену и агресивну германизацију. Многи Словенци, без обзира на верско опредељење, били су протерани са територије под немачком контролом. Православни Словенци су одмах на почетку били прогањани. Најгоре су прошли они који су протерани у такозвану Независну Државу Хрватску. Они су поделили судбину са православним Србима, и завршили су у усташким концентрационим логорима.

Православна Црква је од стране нациста планski уништена већ првих месец дана. Нацисти су јавно говорили да православље „треба радикално са земље избрисати“, и то су уз помоћ фолксдојчера урадили.[17]

У Марибору је на почетку рата свештеник мобилисан. Неколико дана касније дошле су немачке окупационе трупе. Похапшени су чланови црквеног одбора православне црквене општине. Одмах је наређено да се поруши православна црква „Лазарица“. Цркву су рушили сами православни Словенци, који су сваког дана довођени из логора или градског затвора. Када је црква срушена, ископан је био чак и темељ, како би се пронашла, извадила и уништила повеља. Капела Св. Ћирила и Методија такође је „одмах од немачких војника и домаћих фашиста обешчашћена и демолирана, у њој је Гестапо вршио саслушавања и истраге против мариборских притворених Словенаца“.[18]

[15] Свештеник Петар Трбојевић премештен је за Београд указом АЂБр. 15766 од 28. јуна 1936. године, а Митрополит Доситеј дао му је канонски отпуст (МБр. 368/1936) – *Гласник* (20–21) (1938, 28. јул), 464.

[16] Јерej Илија Булован постављен је и за пароха мариборског одлуком МБр. 369/1936 – *Гласник* (22–23) (1936, 24. август), 498.

[17] Православнима су скрнавили цркве, рушили их, а покретну имовину пљачкали или јавно спаљивали. Истовремено римокатоличке цркве и имовину нису дирали, само су у црквену администрацију, као службени, увели немачки језик.

[18] *Допис јеромонаха Горазда Деклеве (потписаног као професора Сарајевске богосло-*

И сама та капела срушена је у току рата, а уместо цркве „Лазарице“ крај рата је дочекао посађени кукуруз.

Како су прошле мариборске православне цркве, тако су прошли и мариборски православни Словенци. Док су Словенци римокатолици протеривани у Србију или Пољску, дотле су православни Словенци слати у усташке логоре.[19]

И у Целју се све поновило. Првих дана рата православна Црква Светог Саве је од Немаца демолирана, а иконе Уроша Предића, богослужбене књиге, одежде и остале литургијске предмете из олтара ногама су газили по улицама.

И у Целју су православну цркву морали да руше православни Словенци, који су сваки дан довођени из затвора. Како је црква била веома чврста, Немци су морали да је минирају, а разрушили су и темељ, да би пронашли узидану повељу. Црквену канцеларију и црквену архиву опљачкали су и развукли, а православни Словенци су доживели исту судбину као и у Марибору.

Опљачкана је и срушена и црква у Рогашкој Слатини, а уништена је и капела у Птују.

У Љубљани и у читавој љубљанској области, коју су окупирали Италијани, ситуација је била другачија. Тамо није дирана православна црква, а богослужбени живот се одвијао неометано. Свештеник Матковић је остао у својој парохији. Чак и после италијанске капитулације 1943. године, када су љубљанску област окупирали Немци, црквени живот у Љубљани одвијао се неометано. Избегли православни Словенци из немачке окупационе зоне, и Срби из такозване Независне Државе Хрватске, добро су се уклопили у Љубљани, прикључујући се тамошњој црквеној заједници. Тамошња заједница имала је проблеме друге природе. Православни Словенци су на неки начин бојкотовали љубљанску цркву, јер су Руси емигранти стално тражили да се служе молепствија за победу Немачке у рату. Сличан проблем је настао и када су се преко Љубљане повлачиле и разне српске антикомунистичке јединице, и када су разни свештеници и ђакони тражили да се служе разна богослужења.[20]

У току Другог светског рата, и многи Словенци су пострадали. Посебно је тешко било у немачкој окупационој зони. Многи Словенци су и протерани из својих родних крајева, због немачке политике германизације. Зна се да је велики број њих протеран у српске крајеве под

вије) упућеној Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве 22. августа 1945. године, под називом „Извештај о данашњем стању православља у Словенији“, АСин.

[19] *Исто.*

[20] *Исто.*

„управом“ трагичног генерала Недића. Тамо су прихваћени братски, и за тадашње услове веома организовано.

Као револт на сва дешавања у току рата, где је невини српски православни живаљ веома пострадао само зато што то јесте, и где је Римокатоличка црква имала не баш лепу улогу, појавила се жеља код многих Словенаца да пређу у православље.

Српска Православна Црква није желела да злоупотреби невоље Словенаца, и да их масовно преводи у православље, а посебно не у току тешког и смутног рата. Зато су и изостала масовна превођења Словенаца у православље у току Другог светског рата, иако су то неки словеначки представници желели.

Што се тиче Словенаца који су избегли у Србију (или били протерани у Србију), а који су православни били од раније, Свети Синод Српске Православне Цркве дозволио им је да се организују. Најпре су три представника православних Словенаца, јеромонах Горазд Деклева (професор богословије),[21] Јован Голмајер и Велимир Цизел, посетили Митрополита Јосифа. То се највероватније догодило крајем 1941. године, или почетком 1942. године. Митрополит Јосиф, као заменик заточеног Патријарха Гаврила, саслушао је „жеље и потребе православних Словенаца“, те им је дозволио формирање и деловање, с тим да им рад буде „у складу са постојећим црквеним уредбама и на општу корист народа и цркве“.[22]

Православни Словенци су се потом организовали у удружење под именом Дружина православних Словенаца „Св. Кирила и Методија“. За своју крсну славу узели су празновање Свете браће Ћирила и Мето-

[21] Горазд Деклева рођен је као Франц Деклева, 25. маја 1901. године, у Илирској Бистрици. Завршио је гимназију. По неким наводима, завршио је теолошки факултет па је прешао у православље. У току војног рока завршио је школу резервних официра. Замонашио се. Једно време је боравио у манастиру Крушедол, па на Светој Гори. Дипломирао је историју уметности у Београду. Саставио је и благословом Светог Синода издао 1935. године први молитвеник за православне Словенце. Године 1937. боравио је у манастиру Раваница. Критиковао је спољну политику тадашње владе, па је осуђиван и затваран. Предавао је у богословијама у Призрену, на Цетињу и у Сарајеву. Када је почео рат, дошао је у Београд, и ту је организовао православне Словенце. Још пре рата је преводио православне богослужбене текстове на словеначки језик. Отишао је у партизанску војску, наводно по одобрењу Митрополита Јосифа. Тамо је дошао до чина мајора. Пред крај рата, путовао је као члан делегације Српске Православне Цркве у Москву, на избор новог руског патријарха. После рата је обнављао православну заједницу у Марибору. Тамо је и радио, па је по одласку у пензију, 1962. године, на позив Митрополита Данила отишао у Црну Гору у манастир Подмаине.

[22] *Извештај Дружине православних Словенаца „Св. Ћирила и Методија“ о раду за период од 1. априла до 30. јуна 1942. године, упућен Светом Синоду Српске Православне Цркве 30. јула 1942. године*, АСин.

дија, а изабрали су и старешинство и надзорни одбор.[23] Добили су на бесплатно коришћење просторије у кући и самим канцеларијама београдске црквене општине (Краља Александра бр. 17/10).

По оснивању, прву славу су дочекали у свечаној атмосфери, и сала београдске црквене општине била је мала да их све прими. Нешто касније, формиран је и црквени хор од православних Словенаца. Црквени живот је био активан, и скоро сваки дан је по неки Словенац прелазио у православље. Само преко Дружине православних Словенаца у Београду у Саборној цркви је православље примило око 90 Словенаца (25 породица, а остало појединци) у периоду од краја фебруара до краја јуна 1942. године. У тај број нису ушли Словенци који су, независно од удружења, примили православље у другим парохијским црквама. Свештеник Горазд Деклева је успео да обезбеди за сваког новог православног Словенца, да поред крста и иконе, добије и Свето Писмо на словеначком језику.

У канцеларију удружења непрестано су стизале молбе Словенаца за присаједињење православљу. Иначе, у самом удружењу су се трудили да прикупе податке о свим православним Словенцима на простору Београда, али услед ратних околности то им је било веома отежано. Сакупили су податке за 200 православних Словенаца, а претпостављали су да их у Београду има око 1500.[24]

Године 1943. уследио је и један посебан догађај. Римокатолички свештеник и професор – катихета Београдске надбискупије, Словенац Томаж Улага, 29. августа 1943. године, примио је православље у београдској Саборној цркви, о чему пише Ђурић (2012). О томе је Улага сутрадан обавестио римокатоличког надбискупа београдског да је „у недељу дне 29. августа 1943, по дугом размишљању, потпуно слободно, мирне савјести и весела срца прешао у Свету Православну Цркву", јер је у православљу видео „најсигурнију гаранцију вјерске и националне слободе у духу Христа, Господа и Бога нашега".

Удружење је имало велике планове, с обзиром на то каква су времена била и наилазила. Желели су да оснују задружну књижару, да штампају молитвенике и друге књиге на словеначком језику, да оснивају библиотеке и читаонице, и да се баве и хуманитарном и харитативном делатношћу.[25] На основу оскудне архивске грађе, зна се да је

[23] Чланови старешинства били су: старешина – Јован Голмајер, секретар – Иван Краљ, благајник – Станко Мозетић, духовник – јеромонах Горазд Деклева, члан – Велимир Цизел. Чланови надзорног одбора били су: Душан Брегант, Жарко Болтазар и Јанко Шајна. *Исто.*

[24] *Исто.*

[25] *Извештај Дружине православних Словенаца „Св. Ћирила и Методија" о раду за време од 1. априла до 30. јуна 1942. године, упућен Светом Синоду Српске Православне*

удружење 1943. године имало потребу за набављање Светог Писма на словеначком језику, и да се поводом тога удружење први пут обратило Светом Синоду за материјалну помоћ (удружење се издржавало од добровољних прилога). Интересантно је да у том допису себе доживљавају као „Парохију православних Словенаца у Београду".[26]

Осим верских, чланови удружења су вршили и „илегалну родољубиву дужност", те је скоро читав одбор ухапшен. Пријавили су их, по каснијим сведочанствима преживелих Словенаца, римокатолички клерикалци и београдски љотићевци.[27] Многи су затворени у логору на Бањици, неки су стрељани, а неки су послати у логоре Маутхаузен и Дахау.

Свештеник Томаж Улага, који је остао на слободи, 1944. године издао је књигу *Nazaj k slovenskemu pravoslavju sv. Cirila in Metoda*.

3. Период после Другог светског рата

После рата, свештеник Горазд Деклева је, по повратку из партизана, отишао најпре у Марибор да се увери о тамошњем стању. Одржао је састанак са преживелима и из изгнанства враћеним православцима. Вратио се у Београд, и поднео је писмени извештај. У њему је известио о страдању православних у Словенији у току рата, и о затеченој ситуацији. Како су православни Словенци постали већина међу православнима у Словенији, јеромонах Деклева је у свом допису изнео и жеље и наде православних Словенаца о мало другачијем приступу мисије међу Словенцима. Сматрао је да су пре рата парохијски православни свештеници у Словенији били војни свештеници, који нису свој рад прилагођавали словеначком народном менталитету. Чак се дешавало да у црквеним одборима Словенци нису пуштани да дођу до изражаја, иако су били у већини. Свештеник Горазд је сматрао да су ти свештеници погрешно схватали „да са православљем у Словенији морају јачати само српску а не словеначку и свесловенску православну свест". Сматрао је да су такве грешке „злоупотребљавали противници наше идеје", те да Српска Црква крене другим путем, имајући поверење у православне Словенце:

> „Насупрот разним неоснованим и злонамерним гласинама, ми, православни Словенци нисмо никад помишљали на неко цепа-

Цркве 30. јула 1942. године, АСин.

[26] *Допис Дружине православних Словенаца „Св. Ћирила и Методија", упућен Светом Синоду Српске Православне Цркве у септембру 1943. године*, АСин.

[27] *Допис Словенске православне црквене обчине Марибор, упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве, од 20. априла 1947. године*, АСин.

> ње од матичне Српске Патријаршије која има своју славну и мученичку традицију, али православни Словенци, како раније тако поготово данас у овим усудним данима, желе и очекују да ће Српска Патријаршија правилно схватити наше жеље и потребе, да ће свом широкогрудошћу решавати озбиљне проблеме који су једнако важни и корисни како за напаћени Словеначки народ тако за српску православну цркву, словенско православље и опште човечанство.
>
> Српска Патријаршија треба да помогне и благослови нову организацију нашег рада уважавајући при томе карактеристику и менталитет нашег словеначког народа. Са благословом цркве у најтеснијој вези са надлежним епископом нову организацију и њезино водство по жељи Словенаца треба да се безуветно препусти самим Словенцима како у духовном тако и материјалном погледу. Ту жељу истичу и данашње словеначке Народне власти и сами верници и једино тако може се очекивати потпун успех на корист препорођаја Словеније и на славу мученичке Српске православне цркве.
>
> Са благословом више црквене власти треба иницијативу ове мисије препустити Словенцима самима, једино ће тако Божјом помоћу успети и израсти 'Словеначко Православље' као нова свежа грана Српске православне цркве".[28]

Деклева је мислио и да рад привремене мисије међу Словенцима у Београду коју је водио треба да се пресели у Словенију, где су се православни Словенци и вратили.

По повратку у Београд, заједно са православним Словенцима из Дружине православних Словенаца, свештеник Горазд је био примљен код Митрополита Јосифа. Митрополит их је лепо примио, и зажелео да му своје предлоге доставе и у писменој форми. Зато се удружење православних Словенаца и обратило писмено Светом Синоду 6. септембра 1945. године. Молили су да Св. Синод дозволи православним Словенцима, који су тада постали већина међу православнима у Словенији, иницијативу у организовању тамошњег верског живота. Даље су молили:

> – да се православни у Словенији административно организују у једно архијерејско намесништво и да се потчине директно

[28] *Допис јеромонаха Горазда Деклеве (потписаног као професора сарајевске богословије), упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве 22. августа 1945. године, под називом „Извештај о данашњем стању православља у Словенији"*, АСин.

Патријаршији, а да касније ту буде створена „словеначко-панонска“ епархија;

– да се одмах у Словенију пошаљу свештеници Словенци, и то Горазд Деклева у Љубљану, а Томаж Улага у Марибор, и да тамо обнове црквени живот, а да пре свега тога буду унапређени у архимандрита и протојереја;

– да администратор Епархије загребачке Епископ Арсеније премести свештеника Матковића из Љубљане на неку другу епархију, како би се ослободила љубљанска парохија за Горазда Деклеву;

– да се наведеним свештеницима додели материјална помоћ, како би могли да отпутују до Словеније;

– да се православни Словенци који остају у Србији, потчине својим парохијама, али да опстане удружење православних Словенаца у Београду;

– а да ће притом Словенци, знајући тренутну тешку материјалну ситуацију Српске Православне Цркве, сами преузети бригу око издржавања свештеника и црквених општина.[29]

Свети Синод је поводом тога одлучио да Митрополит Јосиф своје свештенослужитеље Горазда и Томажа препусти администратору загребачком на располагање за територију Словеније, да им се из црквених фондова додели по 5000 динара за путовање, те да загребачки архијерej пароха љубљанског премести на неку другу парохију, како би се ова ослободила.[30]

Парохијски свештеник у Љубљани Богдан Матковић, није желео да напусти парохију, тако да је јеромонах Горазд Деклева био упућен у Марибор.[31] Деклева је на папиру Дружине православних Словенаца писао Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве 27. новембра 1945. године. Из садржаја, и навода да пише из Београда, дâ

[29] *Допис Дружине православних Словенаца „Св. Ћирила и Методија“, упућен 6. септембра 1945. године Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве*, АСин.

[30] *Син. Бр. 1469/1578 зап. 438 од 17. септембра 1945. године*, АСин.

[31] *Допис Епископа моравичког и администратора Епархије загребачке Арсенија ЕУО Епархије загребачке Бр. 107 од 26. јуна 1946. године, упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве Син. Бр. 1854 од 8. јула 1946. године*, АСин.

се претпоставити да је Деклева прво путовао до Словеније, па да се по свом привременом боравку у Београду обратио Светом Синоду. Стање које је у Словенији затекао било је веома тешко:

> „Обнављајући од Немаца потпуно уништене Црквене Општине и парохије у Марибору и у Целју, као мисионар наилазим на велике потешкоће које уз најбољу вољу због материјалних немогућности не могу да савладам.
> Окупатор је имао намеру да плански избрише сваки траг православља у Словенији, и не само да су цркве из темеља порушене, црквени инвентар и архиве уништене, већ су зликовци и по приватним кућама трагали и уништавали све иконе и светиње православног карактера.“[32]

Зато је Деклева и молио Свети Синод да му за парохијане додели неку количину икона Светог Саве, Богородице Тројеручице, и неке друге по могућности. Свети Синод му је убрзо и доделио оно што је тренутно био у могућности у том послератном периоду.[33]

Свештеник Горазд Деклева се 1946. године јавио Светом Синоду телеграмом из Марибора. Известио је да је обновљена Словеначка православна црквена општина у Марибору, и да је после рата, на Недељу православља, 10. марта1946. године, одслужена прва православна Света Литургија. Такође је извештено, да је одржан црквени збор, и да је председник црквеног одбора Душан Ковач.[34]

О том догађају детаљно је известио Свети Синод Арсеније, Епископ моравички и администратор Епархије загребачке:

> „Том приликом је изабран црквено-општински Савет и црквено-општински управни одбор. Црквено-општински Савет има 18 чланова и 18 заменика, од којих 7 Срба, 4 Руса, 2 Чеха и 23 Словенца. Црквено-општински Управни Одбор има 9 чланова и 9 заменика, од тих су: 3 Србина, 1 Рус, 1 Чех и 13 Словенаца. Седнице црквено-општинског Управног Одбора одржавају се сваког петка. А црквено-општински Савет одржао је своју седницу 19.

---

[32] *Допис јеромонаха Горазда Деклеве упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве 27. новембра 1945. године*, АСин.

[33] Св. Синод је за парохијане јеромонаха Горазда Деклеве издвојио 3 иконе Светог Саве, 4 иконе већег формата и 6 икона мањег формата Богородице Тројеручице. *Син. Бр. 2269 од 27. новембра 1945. године*, АСин.

[34] *Телеграм свештеника Горазда Деклеве упућен из Марибора 1946. године, Светом Синоду Српске Православне Цркве*, АСин.

маја на којој је делегирао у Епархијски Савет Дра Фрања Ирголића, адвоката у Марибору. Број досада пријављених верних износи 700 (200 домова), али уписивање и даље траје. Од тих 700 пријављених чланова има Словенаца 500, Срба 105, Руса 70 и Чеха 25. Капела, канцеларија и стан пароха (1 соба) налазе се у једној кући за коју црквена општина плаћа најамнину. Инвентар за капелу, канцеларију црквене општине и канцеларију пароха добили су из државне имовине. Приход се састоји од свећа, добровољних прилога и хонорара за богослужење који отац Горазд поклања црквеној општини. Материјално стање је тешко, па им је за то потребна помоћ. Ратна штета је процењена на 1 103 000 динара што је пријављено и признато. Недељом и празником одржавају се богослужења редовно. За певницом поји Словенац и одговарају деца са вернима. Веронауку предаје два пута недељно парох, а обучава уједно и школску децу црквеном појању, без књига и нотних зборника, а најпотребније богослужбене књиге донео је са собом парох, што је његова лична својина.“[35]

Епископ Арсеније је предложио Св. Синоду да прихвати молбе Словенаца што се тиче назива црквених општина.[36] Такође се слагао да се богослужење врши на словеначком, а да се за одређене празнике служи на црквенословенском језику. Подржао је и оснивање посебног архијерејског намесништва за територију Словеније.[37]

Свети Синод је све то разматрао, и одлучио да то питање изнесе пред „конференцију српских православних архијереја“.[38] Епископска конференција није поводом овога донела никакву одлуку, па је Св. Синод одлучио да се решавање овог питања одложи на неко време.[39]

Обновљена је црквена општина у Марибору, а православним Словенцима придружили су се и тамошњи Срби, Руси, Чеси и Бугари. Сами су се организовали, и кренули у обнову уз моралне и материјалне

[35] *Допис Епископа моравичког и администратора Епархије загребачке Арсенија ЕУО Епархије загребачке Бр. 107 од 26. јуна 1946. године, упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве Син. Бр. 1854 од 8. јула 1946. године*, АСин.

[36] Епископ Арсеније је сматрао да то није у супротности са уставом СПЦ. Предложио је и да црквена општина у Љубљани сазове збор свих чланова, и да сама изабере име, јер је тамо остао свештеник Матковић. *Допис Епископа моравичког и администратора Епархије загребачке Арсенија ЕУО Епархије загребачке Бр. 107 од 26. јуна 1946. године, упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве Син. Бр. 1854 од 8. јула 1946. године,* АСин.

[37] *Исто*.

[38] *Син. Бр. 1854/зап. 282 са седнице одржане 1. новембра 1946. године*, Асин.

[39] *Син. Бр. 3433 од 28. новембра 1946. године*, АСин.

успехе, али ниоткуд нису добили никакву потпору, иако су били невини ратни страдалници. На почетку су православни имали подршку локалних власти, које су биле вољне да их помогну, па чак и да им уступе напуштену немачку цркву са парохијским домом и имањем.[40] Временом, однос власти према православнима се променио:

> „Вршећи нашу црквено-верску дужност поред тога не да смо 'лојални' грађани нове Југославије, већ активни чланови наше Народне Републике Југославије, зато нас боли што поједине народне установе па чак и министарства нека наше Р. Словеније нису показала ни толико разумевања и подршке за наше прогресивно дело и нису нам изишле у сусрет ни толико колико су помогли оне верске скупине које до данас чак ни своју 'лојалност' нису доказале. Ипак верујемо у праведност, верујемо у реализацију Устава ФНРЈ, верујемо у многобројне значајне изјаве нашег маршала Тита и осталих народних представника и надамо се да ће доћи време кад ће се наш прогресивни рад и наш напредни став упознати и уважити и да ће нам се исправити кривице бар у оквиру члана 25. Устава ФНРЈ.“[41]

На римокатолике су се жалили да их посматрају „са старом потајном мржњом“.

Православни су уредили и тамошње војно гробље црвеноармејаца, које је имало преко 200 гробова са сахрањених 2–3 000 војника. Касније им је Совјетска војна мисија и поверила то гробље на чување.[42]

Редовно су одржавана богослужења, а опремљена је и капела.

Православних Словенаца у Марибору било је између 1500 и 2000.[43] Неки су били православни од пре рата, а неки су се вратили из избеглиштва као православни.

У Целју је ситуација била слична. Православних је било 1000 до 1500, и намеравали су да од локалних власти траже бившу немачку

---

[40] *Допис јеромонаха Горазда Деклеве (потписаног као професора сарајевске богословије) упућеног Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве 22. августа 1945. године, под називом „Извештај о данашњем стању православља у Словенији“*, АСин.

[41] *Допис Словенске православне црквене обчине Марибор упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве, од 20. априла 1947. године*, АСин.

[42] Успели су да издејствују, „после тешке борбе“, да се на средину гробља постави један велики крст, и да се пострадалима одржи парастос уз присуство мноштва народа и руске војне мисије.

[43] *Допис јеромонаха Горазда Деклеве (потписаног као професора сарајевске богословије) упућеног Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве 22. августа 1945. године, под називом „Извештај о данашњем стању православља у Словенији“*, АСин.

цркву, или стару капелу која је остала од ћерке деспота Ђурађа Бранковића, цељске грофице Катарине.[44]

Љубљану су махом напустили Руси емигранти, већина Срба се вратила у друге крајеве, тако су Словенци постали бројни и међу православнима у Љубљани.

Уочи заседања Светог Архијерејског Сабора 1947. године, црквена општина у Марибору одржала је седницу на Томину недељу (20. априла) 1947. године. Свој допис Св. Арх. Сабору насловили су као „извештај Словенске православне црквене обчине Марибор–Цеље".

Свети Синод је уочи сабора разматрао поново питање Цркве у Словенији. Одлучено је да извештај по том питању поднесе администратор Загребачке епархије.[45] Епископ Арсеније, као администратор Загребачке епархије, поднео је извештај 20. маја 1947. године. Исцрпно је изложио ток дешавања по овом питању. Епископ Арсеније је искрено подржавао покрет православних Словенаца, подржавајући њихове молбе. Сматрао је да Срби, који су између два рата боравили у Словенији, „нису одмах схватили тај покрет" православних Словенаца, доживљавајући то тако да Словенци који прелазе у православље постају одмах и Срби. Посебно је наглашавао да су то римокатолици између рата злоупотребљавали „ширећи гласове да Српска Православна Црква хоће да србизира Словенце". Таквих гледишта било је и код послератних словеначких власти, иако су Словенци апсолутно слободно примали православље, за разлику од познатих римокатоличких подухвата у такозваној НДХ. Епископ Арсеније је трезвено све разматрао, не одбацујући и постојање случајева Словенаца који су прелазили у православље интереса ради, првенствено због развода. Али је подржавао оне Словенце који су искрено примили православље, желећи истовремено да сачувају и свој национални идентитет.

У међувремену, православни Словенци изменили су донекле своје захтеве:

> „1. моле материјалну и моралну подршку,
> 2. да врховна црквена управа интервенише код савезне владе, да би она пружила православним Словенцима материјалну помоћ, бар онолико колико даје једној црквеној скупини, која је непријатељ ове државе,
> 3. да им се даде немачко-лутеранска црква,
> 4. противно њиховом пређашном захтеву, да им се дозволи бого-

[44] *Исто*.

[45] *Син. Бр. 1407/47 од 8. маја 1947. године*, АСин.

служење на словеначком језику, сада траже богослужење на црквенословенском језику и ћирилицу, али траже назив словеначки,
5. траже словенско православно архијерејско намесништво али да се оно не припоји Загребачкој Епархији, него директно Његовој Светости Патријарху /да буду као дијаспора/.
6. пошто има само један Словенац свештено лице, моле, да се у Словенији под руководством о. Горазда поставе још 2 свештеника са факултетском спремом између Срба, Руса, Чеха, Бугара.
7. да се у Београду на теолошком факултету бесплатно школују кандидати Словенци,
8. траже помоћ за издавање верског часописа, или док се то не оствари, да им се у *Гласнику* отвори рубрика: 'Из Словеније'."[46]

Епископ Арсеније је на основу тих захтева предложио Светом Синоду:

„1. да им се даде назив словеначка црквена општина;
2. да у унутрашњем саобраћају језик буде словеначки са ћирилицом, али богослужбени језик да буде црквенословенски што то они сада траже;
3. да се образује православно словеначко архијерејско намесништво;
4. Словенци траже, да им се призна словеначки грб, односно печат као што је стављен на овом меморандуму. Овакав грб могао би се примити, јер он, заиста има религиозно обележје, а то је крст свето-андрејски. Што се тиче петокраких звезда, оне су узете из грба Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, у који су ушли амблеми словеначки, односно грб грофова цељских. Првобитно је била једна сребрна петокрака звезда изнад полумесеца, а после су стављене три петокраке златне звезде. Мишљења сам, да би им се печат такав углавном могао признати;
5. што се тиче њиховог захтева да потпадну директно под Патријаршију, причекати да се прво образује Архијерејско намесништво у Словенији, које ће као већа јединица поставити свој захтев у том погледу,
6. да им се помогне материјално, уколико буде могућности за то."[47]

У Словенији, на терену, ситуација није била тако једноставна.

[46] *Извештај Епископа моравичког и администратора загребачког Арсенија, упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве 20. маја 1947. године. АСин. Бр. 1568 од 20. маја 1947. године*, АСин.

[47] *Исто.*

Црквена општина у Марибору је обухватила и град Целје. Бројала је око 900 верника, а број је непрестано растао. Црквена општина је успевала од добровољних прилога својих верника и прихода од разних приредаба да издржава себе и свештеника. Изјашњавала се као Словеначка црквена општина. Са друге стране, Црквена општина у Љубљани је била става „да је она само српска православна црквена општина", а о покрету православних Словенаца имали су став „да православље у Словенији не претставља никакав озбиљан покрет".[48] Црквена општина је тешко излазила на крај, и био јој је проблем да издржава свештеника, те је он намеравао да тражи другу парохију. Иначе је између Љубљане и Марибора постојао „велики антагонизам".

Те 1947. године, на загребачку катедру дошао је Митрополит Дамаскин. Он је био искусан, образован и свестран епископ Српске Православне Цркве.[49] Његовим доласком постављене су шансе за уређење ситуације у овој напаћеној епархији.

У Словенији се број православних 1949. године стабилизовао на 6 745 верника, како је утврдио црквени историчар Ђурић (2002), а према попису из 1948. године, у Словенији је живело 7 048 Срба и 521 Црногорац. Појавиле су се и две чињенице које су мењале ситуацију: повећавао се број православних верника који нису по националности Словенци, и почели су политички чиниоци да се мешају у уређење црквеног живота. О томе одлично сведочи један извештај из 1951. године, који је послао Мићо Станковић са свога пута по Хрватској и Словенији:

> „Словенци мисле да формирају православну цркву на рачун католичке. Њихов је план да организују православну епархију а да Горазда предложе за епископа ове епархије (Сада у Словенији има свега две парохије са једним свештеником). Линија им је да створе православну националну цркву попут Македоније. Овом питању другови из Словеније придају велику пажњу и о овоме још дискутују. Не знам колико би овакво решење било корисно – можда би боље било да се организује арх. намесништво, али проблем је и у томе што они желе самосталну цркву а Дамаскина не желе да признају. За сада траже да им се пошаље један свештеник, али под условом да буде Македонац" (Ђурић 2002, стр. 149–150).

Словеначке власти су за своје остварење очекивале и подршку савезних власти. У то време је на Српску Православну Цркву вршен

[48] *Исто*.

[49] Више о Митрополиту Дамаскину види у: Вуковић 1996, стр. 149–150.

огроман притисак да призна вештачку творевину звану Македонска православна црква. За Словенију је Централни комитет Комунистичке партије Југославије проценио да је боље да се одбаци идеја о оснивању аутокефалне Православне Цркве у Словенији. Тога је, почетком 1952. године, решила да се држи и Државна комисија за верска питања.[50]

Православни свештенослужитељ Горазд Деклева остао је у Марибору до 1962. године,[51] када је по позиву Митрополита Данила отишао за Црну Гору.

Национална структура православних у Словенији временом се веома изменила. Примање православља од стране Словенаца свело се на појединачне случајеве, а из осталих крајева Југославије досељавао се велики број православних. Највећи прилив Срба у Словенију збио се седамдесетих и осамдесетих година двадесетог века. По неким проценама, у Словенији је 1991. године, уочи растурања Југославије, живело око 100 000 православних хришћана.

4. Данашње стање

Верски живот у Словенији постаје све активнији, али се тамошњи Срби сусрећу са другим проблемима. Број Срба у Словенији приметно се смањио од 1991. године. По попису из 2002. године у Словенији је живело 38 964 Срба, што је око 2% становништва, док православних има око 2, 4%. Срба староседелаца из средњег века остао је мали број у Белој Крајини. Велика је асимилација, и постоји само неколико школа у којима се учи српски језик.

У Бојанцима је почетком 18. века подигнута Црква Усековања главе Светог Јована Претече. Обновљена је 1926. године. Најновија обнова била је 2006. године.

У Рогашкој Слатини је од 1932. године постојала капела при тамошњем бањском лечилишту. После рата затворена је, и данас се служи у римокатоличкој капели.

У Копру се служи у римокатоличкој цркви од 1976. године, а парохијски дом постоји од 1978. године.

---

[50] Државна комисија за верска питања била је својеврсно савезно министарство за верска питања. *Исто*.

[51] Однос словеначких власти према Горазду Деклеви био је комплексан. Иако су желели да га искористе за неке своје планове, нису на пример желели да подигну споменик неком палом партизану, по причи његове породице, само зато што је тај пали партизан био рођак једног православног свештеника.

У Новој Горици се служи у римокатоличкој капели на гробљу, а свештеник је добио стан на коришћење од локалне општине.

У Крању је основана црквена општина 1978. године. Служи се у римокатоличкој цркви, а црквена општина је купила кућу за свештеника.

У Новом Месту служи се у римокатоличкој цркви.

У Целју још није обновљена порушена црква за време рата, већ се служи у изнајмљеној римокатоличкој цркви.

Као и у Целју, тако и у Марибору није обновљена порушена црква. Године 2006. купљен је велики објекат, у коме се одржавају и богослужења. Црквена општина у Марибору има и парохијски дом, а са градским властима је постигла договор о изградњи нове цркве. Црквена општина је 2010. године, на јавном тендеру, купила плац за цркву, плативши 180 000 евра. У Марибору данас живи око 8 000 православних хришћана.

Црква у Љубљани била је једна од најлепших из периода Краљевине Југославије. После Другог светског рата, нове власти нису дозвољавале да се црква уређује, па је то сачекало нека друга времена. Патријарх српски Герман посетио је ову цркву 1963. године. Осамдесетих година осетила се у социјалистичкој Југославији већа верска слобода, нарочито у Словенији, те је 1986. године, у време Митрополита Јована, почело живописање цркве. Осликавање цркве, на површини од 2000 квадрата, лепим копијама фресака из српских манастира у Србији и Македонији, завршено је 1997. године. Црква је тако постала јединствена, јер у региону има јединствену галерију фресака. Митрополит загребачко-љубљански Јован освештао је 22. јуна 1997. године генерално обновљени храм а нова звона за храм Митрополит Јован је освештао 28. новембра 2003. године.

Патријарх Павле посетио је ову цркву 1999. године, Владика шумадијски Сава 11. маја 2000. године, Митрополит средњезападноамерички Христофор 2002. године, затим Митрополит Амфилохије, Патријарх Иринеј са члановима Светог Синода, те многи српски политичари из Србије и Републике Српске.

У Љубљани је 2008. године освећен камен темељац за парохијски дом.[52] Планирано је да то буде велики културни и пастирски центар. Овај град, у коме живи око 20 000 Срба (од око 45 000 у целој Словенији), данас има жив црквени живот. Годишње се крсти око 150 до 200 деце, венчава се 30 до 50 парова, и опева неколико десетина људи. Око 1 000 породица доноси славски колач у цркву.

[52] Великој свечаности присуствовали су: папски нунције, представници политичког живота Словеније – премијер Словеније, Србије – изасланик председника Србије и министар вера, и Републике Српске – председник владе.

Након политичких промена и великог националног заноса, државне власти су дозволиле да Римокатоличка црква постане више „равноправнија“ у односу на друге. Већ 1991. године враћено је само Римокатоличкој цркви све што су могли да јој врате. Враћено је и оно што римокатолицима није успело ни у Пољској, ни у Мађарској, ни у Чешкој. Била је то у неким круговима чежња за старим феудалним уређењем. Тако је Римокатоличка црква постала највећи земљопоседник у Словенији.

Српска Православна Црква је регистрована и призната од словеначке државе по закону из 1976. године, из времена Југославије.

Литература:

Đurić, V. Đ. (2001), „Josif (Cvijović), mitropolit skopljanski i Alojzije Stepinac, nadbiskup zagrebački, prvosveštenici Srpske pravoslavne i Rimokatoličke crkve i prekrštavanje 1941–1945. godine“, *Dijalog istoričara/povjesničara*, sveska 4, Zagreb, 449–466.

Булован, И. Б. (2010), *Летопис Српске православне парохије у Целу, написан 1937. године*, Београд: Архив Србије.

Ђурић, В. М. (2002), *Летопис Српске православне цркве 1946–1958. године: време патријарха Гаврила (1946–1950) и Викентија (1950–1958) 3*, Београд: Српско културно друштво „Зора“.

„Извештај Митрополита загребачко-љубљанског Јована за шематизам на сајту митрополије“, преузето 15. 3. 2012. са http://www.mitropolija-zagrebacka.org/index.php?option=com_content&view=article&id=56&Itemid=4&lang=sr-cir.

„Историја јеванђеља у Целу“ (1936), *Гласник* (22–23), 512.

Историја српског народа (1994), том 1, књига 3, Београд: Српска књижевна задруга.

Јован, Митрополит загребачко-љубљански (2007), „Стање црквава и манастира у Епархији загребачко-љубљанској и Италији у 2007. години“, *Гласник* (11), 286–296.

К. Ј. П. (2002), „Љубљана“, *Енциклопедија православља*, том 2, Београд: Савремена администрација, стр. 1136.

К. Ј. П. (2002), „Марибор“, *Енциклопедија православља*, том 2, Београд: Савремена администрација, стр. 1168.

К. Ј. П. (2002), „Целе“, *Енциклопедија православља*, том 3, Београд: Савремена администрација, стр. 2049.

Пилиповић, Р. (2007), „Црква Св. Ћирила и Методија на острву Вис“, *Православље* 969–970, 40–41.

Вуковић, С. (1996), *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд: Евро.

Црква Календар Српске православне патријаршије за просту 2006. годину (2006), Београд.

„Црква у Љубљани“ (1922), *Преглед епархије нишке* 3 (7–8), 34.

Необјављени извори:

Допис Дружине православних Словенаца „Св. Ћирила и Методија“, упућен 6. септембра 1945. године Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Допис Дружине православних Словенаца „Св. Ћирила и Методија“, упућен Светом Синоду Српске Православне Цркве у септембру 1943. години, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Допис Епископа моравичког и администратора Епархије загребачке Арсенија ЕУО Епархије загребачке Бр. 107 од 26. јуна 1946. године, упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве Син. Бр. 1854 од 8. јула 1946. године, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Допис јеромонаха Горазда Деклеве (потписаног као професора сарајевске богословије) упућеног Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве 22. августа 1945. године, под називом „Извештај о данашњем стању православља у Словенији“, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Допис јеромонаха Горазда Деклеве упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве 27. новембра 1945. године, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Допис Словенске православне црквене обчине Марибор, упућен Светом Архијерејском Синоду Српске Православне Цркве, од 20. априла 1947. године, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Извештај Дружине православних Словенаца „Св. Ћирила и Методија“ о раду за период од 1. априла до 30. јуна 1942. године, упућен Светом Синоду Српске Православне Цркве 30. јула 1942. године, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Одлука Светог Архијерејског Синода Син. Бр. 1469/1578 зап. 438 од 17. септембра 1945. године, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Син. Бр. 1407/47 од 8. маја 1947. године, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Син. Бр. 1854/зап. 282 са седнице одржане 1. новембра 1946. године, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Син. Бр. 2269 од 27. новембра 1945. године, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Син. Бр. 3433 од 28. новембра 1946. године, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Телеграм свештеника Горазда Деклеве упућен из Марибора 1946. године, Светом Синоду Српске Православне Цркве, Архива Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Примљено: 12. 11. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

The History of the Serbian Orthodox Church in Slovenia

Saša Antonijević
Serbian Orthodox Diocese of Šumadija, Kragujevac

***Summary**: This article is an attempt to illustrate, to a certain degree, the history of Serbian Orthodox Church in Slovenia. The central part of the story is the 20th century, the expanding of Orthodox Church in Slovenia during that period of time, and the beginning of the conversion of the Slovenians into the Orthodox and the suffering of the Church during the World War Two. This is the first time to view the events that have caused that the Orthodox Church become the integral part of a Serbian Metropolitanate. Slovenians were not capable, as Czechs after the World War One were, to restore orthodoxy and restate new autonomous and autocephalous national Orthodox Church. The resent history and the church life of this part of the Serbian Metropolitanate of Zagreb and Ljubljana have also been treated in the text.*

***Key words:** Serbian Orthodox Church, Slovenia, Celje, Ljubljana.*

УДК: 378.6:271.222(497.11)(497.5)"1920/1924"

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 951–976.

Short existence of the Faculty of Eastern Orthodox Theology at the University of Zagreb 1920–1924

Aleksandar Raković*
Institute for Recent History of Serbia, Belgrade

Summary: *Through archival sources from the Archives of Yugoslavia in Belgrade (AJ) and the Archives of the Faculty of Orthodox Theology of the University of Belgrade (APBF) as well as literature, this paper shows history of the Faculty of Eastern Orthodox Theology at the University of Zagreb.*

Key words: *Faculty of Eastern Orthodox Theology, University of Zagreb, Serbian Orthodox Church, Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes.*

According to Vladan Maksimović, professor of the Karlovci Seminary (secondary school of the Serbian Orthodox Church in Sremski Karlovci) and later the first dean of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb, as early as in 1903 there was an idea to transform the Karlovci Seminary to the Faculty of Orthodox Theology of the University of Zagreb. He claimed that "this idea was abandoned because of the national reasons. They did not want to promote Serbian theologians to PhDs on behalf of the Austrian Emperor. Another reason was clerical because the Holy Synod of Bishops of the Serbian Orthodox Metropolitanate of Karlovci did not want to waive its right to appoint professors, which they thought was a guarantee of their autonomy."[1] Zagreb was

* rakovic@gmail.com.

[1] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – "Promemoria o istočno-pravoslavnom bogoslovskom fakultetu zagrebačkog univerziteta za gospodina ministra prosvjete M. Trifunovića" written by Vladan Maksimović on March 3rd, 1923. Hereinafter referred to as: Promemoria; – Vladan Maksimović (Prhovo, Srem, 1879 – Beograd, 1956), graduated from the Karlovci Seminary and Spiritual Academy

not selected accidentally, because this city at the turn of 19th and 20th century became the economic and political centre of the Serbian people in Austria-Hungary and attracted more and more Serbian intellectuals from Hungary. Thus, "the Serbian centre was moved to Zagreb."[2]

Maksimović also wrote that during World War I, the Croat-Serb Coalition worked "on establishing the Faculty of Orthodox Theology in Zagreb for political reasons, because it wanted to show the solidarity between Serbs and Croats to the Hungarian government."[3] This was also discussed in the Provisional National Assembly of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes in early 1919.[4] According to the census of 1921 there were 8.55% Orthodox (9,293) in Zagreb. However, in Zagreb district there were 23.5% Orthodox (114,682) and about 75% Roman Catholics (365 077). In the territory of Croatia and Slavonia there were about 25% Orthodox (657,823) and about 69% Roman Catholics (1,803,263).[5] So, with careful planning Zagreb had a

---

in Moscow where he also acquired a PhD degree. Reference: Znamenite ličnosti Srema, Sremska Mitrovica 2003, 257; – Maksimović did not have a PhD degree during the existence of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb.

[2] Vasilije Krestić, *Istorija Srba u Hrvatskoj i Slavoniji 1848–1914*, Beograd 1991, 368.

[3] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Promemoria.

[4] Stenographic notes of the Provisional National Assembly of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, III, Beograd 1920, 47th regular meeting held on July 4th, 1919, 150–151; – Also see: Aleksandar Raković, "Akademska i politička rasprava o Bogoslovskom fakultetu tokom 1919. godine (sa osvrtom na ranije pisanje Vesnika Srpske crkve)", *Srpska teologija u dvadesetom veku*, I, Beograd 2007, 119; – This paper about the Faculty of Eastern Orthodox Theology has already been published in Serbian language, with minor alternations: Aleksandar Raković, "Istočno-pravoslavni bogoslovski fakultet Sveučilišta u Zagrebu 1920–1924", *Srpska teologija u dvadesetom veku*, II, Beograd 2007; – The Faculty of Eastern Orthodox Theology was also written about by Sofija Božić. See: Sofija Božić, *Srbi u Hrvatskoj 1918–1929*, Beograd 2008, 394–396, 669.

[5] Acording to the Census of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes in 1921, Zagreb had the population of 108,674 out of which 9,293 were Orthodox and 91,600 Roman Catholics. Zagreb conty had 487.831 citizens. In the territory of Croatia and Slavonia there were 2,614,378 people. Reference: Federal Institute of Statistics, Census 1991. (with reference to the results of previous censuses 1921–1981), CD, Beograd 1998; – According to the data of the Serbian Orthodox Church Community in Zagreb (SPCO), in 1919 there were 3.300 Orthodox, compared to 3.707 in 1920, whereas in 1921 SPCO records as many as 9.183 Orthodox in Zagreb including Russian refugees. In 1922 there were 5.329 Orthodox Christians, 5.599 in 1923 and 5.639 in 1924. Reference: Dimitrije Vitković, *Srpska pravoslavna crkvena općina, parohija i škola u Zagrebu*, Zagreb 1985, 119–120; – Serbs started settling in Zagreb during the 1780s. From 1814 to 1929 Serbian National Primary School was working in Zagreb. Since 1929 the students of other confessions were able to enrol. More on this school see: Ivan Jurišić, Milan Matijević, Goran Nikić, *Srpske škole i istaknuti srpski učitelji u*

potential to become the seat of a higher school such as the Faculty of Eastern Orthodox Theology.

Political efforts on the establishment of the Faculty of Orthodox Theology in Zagreb

The initiative for the establishment of the faculty of Orthodox theology in Zagreb was re-opened in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (Kingdom of SHS). During 1919 the Provincial Government of Croatia and Slavonia wanted the faculty of Orthodox theology in Zagreb to be founded with the support of the Government of the Kingdom of SHS. In March 1919, Croatian ban Dr Ivan Paleček wrote to the Minister of Education Ljubomir Davidović: "Given the fact that our Kingdom has no faculty of Eastern Orthodox seminary, the Minister of Religion made me think that such a faculty should be established in Zagreb." Paleček wrote that "because of the urgent need," he ordered "the opening of the faculty in the very next school year 1919/20 pointing out that the law would be brought later." Paleček's order was made according to the Austro-Hungarian order of 1875 by which "the Greek-Eastern Seminary in Chernovtsy was abolished and a Faculty of Greek-Eastern Theology of the University of Chernovtsy established and according to the Statute of the Serbian Orthodox Seminary in Karlovci". Croatian Ban said that "by the oral proposal," of the Minister of Religion Tugomir Alaupović, four teachers should be appointed as regular seminary professors of the faculty of Orthodox theology in Zagreb, so that they could continue to organize the work of this higher education institution. The four professors were Dr Vojislav Janić (Belgrade Seminary), Dr Simeon Popović (Sarajevo Seminary), Vladan Maksimović (Karlovci Seminary) and Dr Irinej Kalik (Zadar Seminary).[6] At the beginning of April 1919, the Minister of Religion, referring to Palaček's letter, asked the Minister of Education to appoint Dr Irinej Ćirić, professor of Karlovci Seminary instead of a late Irinej Kalik.[7]

Hrvatskoj do 1941. godine, Zagreb 2005, 137–170; – On education of Serbs in Croatia, see: Sofija Božić, *op. cit.*, 231–303.

[6] AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – Ban of Croatia to the Minister of Education of the Kingdom SHS, March 1919. Letter was filed under Br. 10.600. – 1919 under the name "Predmet: Sveučilište, istočno-pravoslavni bogoslovni fakultet, osnivanje".

[7] AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42, V. br. 1112, 11. april 1919. – Minister of Religion to the Minister of Education.

Here we need to pause and explain why Alaupović and Palaček's initiative was so interesting. The Minister and the Ban, the latter being the head of the Provincial Government of Croatia and Slavonia, were both Croats, Yugoslav centralist close to the Serbian leader in Croatia who was also the leader of the Prečani wing of the Democratic Party and then the Minister of Interior, Svetozar Pribićević.[8] Besides these two, another person had a very important and maybe the most important role during the founding of the Faculty of Orthodox Theology in Zagreb. It was the Acting Chief of the Orthodox Department of the Ministry of Religion, professor of Karlovci Seminary and a candidate, although without a doctorate, for the position of a full professor at the faculty of Orthodox theology in Zagreb – Vladan Maksimović.[9]

However, in early April 1919, Novi Sad newspaper *Zastava* (close to radicals) wrote that the preparations for the establishment of the faculties of Orthodox theology in Zagreb and Belgrade were going on without public debate. The newspaper claimed that the state did not consult "ecclesiastical authority" and that undergoing "action of establishing the faculties of Orthodox theology," was unnecessary at that time. *Zastava* also wrote about the University of Zagreb: "The government circles thought that, beside the Faculty of Roman Catholic Theology, the University of Zagreb should also include the faculty of Orthodox theology, whereas both Orthodox and Roman Catholic faculty of theology should be established at the University of Belgrade." "According to the information that we gathered, we are authorized to claim, that the activities on the establishment of the faculty of Orthodox theology in Zagreb started and were conducted in a wrong way. The Ministry of Education and Religion has already done something meritorious, which prejudged the solution of the whole thing, about which the church authorities were not asked or invited to participate, nor were they informed in any way what so ever." *Zastava* believed that this problem could "cause an open conflict between state and church authorities."[10] Hence, the Metropo-

[8] Ivo Perić, *Stjepan Radić 1871–1928*, Zagreb 2003, 294, 301; – Svetozar Pribićević (Hrvatska Kostajnica, 1875 – Prague, 1936) was one of the leaders of the Croat-Serb Coalition in Austria-Hungary from 1905, one of the founders of the Democratic Party in the Kingdom of SHS and the Minister of Education in several terms. He resigned from the Democratic Party in 1924 and founded Independent Democratic Party. Reference: *Enciklopedija srpskog naroda*, 891–892.

[9] AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42, V. br. 577, 17. januar 1922. – About the appointment of Vladan Maksimović for the acting Chief of the Orthodox Department of the Ministry of Religion filed on January 28th, 1919 under V. br. 130.

[10] P. J, "Bogoslovski fakulteti", *Zastava*, 5. april 1919, 2.

litanate of Karlovci was not consulted about the establishment of the Faculty of Orthodox Theology in Zagreb.

After the session in June 1919, the Holy Synod of Bishops of the Metropolitanate of Karlovci informed Central Holy Assembly of Bishops in Belgrade about the conclusion of the Council of the Karlovci Seminary on "the issue of the establishment of the faculty of Orthodox theology in Zagreb." In late March 1919, the Council of Karlovci Seminary concluded: "The Council of Seminary have learned that the Ministry of Religion in Belgrade took the necessary steps to establish the faculty of Orthodox theology of the University of Zagreb, and that the whole process is already in its final stage, and that the Council of Karlovci Seminary – the highest Orthodox Theological institute in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes – has not been consulted therein. However, since the Council of the Seminary thinks that the issue of the establishment of the faculty of Orthodox theology should not have been resolved without consulting it, as the representative of the Karlovci Seminary, which has already been organized as a faculty, and needs only a formal ratification of relevant factors – the Council of the Seminary unanimously resolved: to send a letter to the supreme authority of the Church, the Holy Synod of Bishops in Sremski Karlovci, then to the Minister of Religion Mr Tugomir Alaupović in Belgrade and to the Academic Senate of the University of Zagreb, in which the Council of the Seminary would explain its position in the establishment of the faculty of Orthodox theology in Zagreb." The Council of Karlovci Seminary decided that "it would be unjust to outline the Statute of the faculty of Orthodox theology without hearing the stand of the Seminary and look for the teaching staff at the lower Serbian Orthodox seminaries or elsewhere in the church, and only later call the Seminary professors for cooperation, who were preparing themselves for years to teach at the higher school of theology."[11]

There is no doubt that some people in the Ministry of Religion were in a hurry to open the faculty of Orthodox theology in Zagreb before the faculty of Orthodox theology in Belgrade. On July 2nd, 1919 the latter was finally established as an equal faculty of the University of Belgrade.[12] The

[11] AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42. – The Holy Synod of Bishops of the Metropolitanate of Karlovci to the Holy Assembly of Bishops in Belgrade. Letter was filed in the Metropolitanate of Karlovci under Br. 19/27–1919. Attached to the letter is the opinion of the Council of the Karlovci Seminary of March 31st, 1919. Also attached was the extract from the transcript of the session of the Concil of the Serbian Orthodox Seminary in Sremski Karlovci held on March 31st, 1919 in Sremski Karlovci.

[12] Aleksandar Raković, "Akademska i politička rasprava o Bogoslovskom fakultetu tokom 1919. godine (sa osvrtom na ranije pisanje Vesnika Srpske crkve)", *Srpska teologija*

Minister of Education and leader of the Democratic Party Ljubomir Davidović believed that the faculty of Orthodox theology in Zagreb could be established only after the one in Belgrade.[13] He disagreed with his party colleagues in the west of Yugoslavia about the centre of the higher Orthodox theological education. He and his party colleagues from Serbia believed it should be Belgrade. Disagreement between the Serbian wing and Prečani wing of the Democratic Party was reflected in the two faculties of Orthodox theology. Although the Karlovci Seminary reacted to the establishment of the faculty of Orthodox theology in Zagreb, it did not make it clear whether it wanted to be transformed to this higher education institution.

The establishment of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb in 1920

In April 1920, the Ministry of Religion asked the Serbian Orthodox Church Community in Zagreb to provide, if possible, facilities for the faculty of Orthodox theology in Zagreb, "until the state finds appropriate accommodation." The Ministry of Religion thought it was "in the political and national interest of the state and in the interests of the Orthodox Church," as well as in the interests of the Serbian Orthodox Church Community, "to establish an Orthodox, religious, cultural and educational centre in Zagreb."[14] The subsequent course of events showed that the Serbian Orthodox Church Community in Zagreb was unable to find an appropriate location for the temporary accommodation of the faculty that was to be established.

On June 10th, 1920 Vladan Maksimović from the Ministry of Religion sent a following telegram to the Vicar of Karlovci Ilarion Zeremski: "Selection not done. Probably delayed until autumn. Pressing Synod to send

u dvadesetom veku, I, Beograd 2007, 123–124.

[13] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Promemoria.

[14] AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42, Pov. br. 85. – By the order of the Minister of Religion, the Acting Chief of the Orthodox Department of the Ministry of Religion to the President of the Serbian Orthodox Church Community in Zagreb (SPCO). The document is not dated. – According to the transcripts of the 6th meeting of the Board of the Serbian Orthodox Church-School district in Zagreb dated April 19th, 1920 (copy in possession of A.R.) we can see that the Ministry of Religion sent a letter on April 3rd, 1920. On April 19th, 1920 SPCO authorized the President of SPCO Paja Teodorović to discuss this with the Ministry of Religion.

act to Provincial Government to move Seminary to Zagreb as a Faculty."[15] Although the telegram did not state what kind of selection was in question, it probably referred to the filling of the vacant teaching positions of Karlovci Seminary. It seems that the Ministry of Religion was pressing the Karlovci Seminary to accept the transformation to the faculty of Orthodox theology in Zagreb. However, the Karlovci Seminary did not share their opinion. Faced with the lack of teaching staff in the Karlovci Seminary, and obviously compelled by the Ministry of Religion, the Holy Synod of Bishops of the Metropolitanate of Karlovci in mid June 1920 tried to find a compromise. The Synod decided that "the Serbian Orthodox Seminary in Sremski Karlovci needs to be raised to the level of the faculty and have the right to grant scientific degrees, but only if it was possible to preserve its cardinal rights in relation to the same institution." Synod appointed Bishop Ilarion Zeremski to "start negotiations with the relevant authorities." If there were no results by September 1st, 1920, the Mtropolitanate of Karlovci would fill the teaching positions by itself.[16]

The Ministry of Religion did not give up and on June 22nd, 1920 they sent a letter to the Minister of Education, suggesting once more the transformation of the Karlovci Seminary to the faculty of Orthodox theology in Zagreb.[17] During the correspondence in June and by the end of 1920, the ministries were held by two democrats: Minister of Religion Pavle Marinković and Minister of Education Svetozar Pribićević.[18] During their term, the idea was partially realized. The Faculty of Eastern Orthodox Theology of the University of Zagreb was established by a royal decree of August 27th, 1920[19] which was published in the *Official Gazette* on September 5th, 1920.[20] The Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb was not established as a successor of the Karlovci Seminary. The Synod of

[15] AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 19, V. br 5135, 10. jun 1920. – The Chief of the Orthodox Department of the Ministry of Religion Vladan Maksimović to Vicar Bishop of Karlovci Ilarion Zeremski.

[16] AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 19. – Decision of the Holy Synod of the Metropolitanate of Karlovci filed on June 1/14 1920 under Br. 17.71–1920, was received in the Ministry of Religion on June 22, 1920 and filed under V. br. 5660.

[17] AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 19, V. br. 5660, 22. jun 1920. – Minister of Religion to the Minister of Education.

[18] *Vlade Srbije,* Beograd 2005*,* 285–289.

[19] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Decree of the King Aleksandar Karađorđević on abolishing the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb, dated April 26th, 1924. The Ministry of Education sent a copy of the Decree to other competent authorities and institutions on May 2nd and 3rd, 1924 under P. br. 3749/924.

[20] *Službene novine Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca,* 5. septembar 1920.

the Metropolitanate of Karlovci did not give its consent to the transfer to which the part of the Democratic Party devoted so much effort.

Since the Karlovci Seminary did not agree to be transformed to the faculty of Orthodox theology in Zagreb, by the royal decree of September 12th, 1920 it was obliged to suspend regular classes. Minister Marinković thought that the Karlovci professors, who lost their jobs by the decree, should be employed at the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb. On September 21st, 1920 due to the new circumstances, the Synod of the Metropolitanate of Karlovci was practically forced to offer its teaching staff to the Provincial Government in Zagreb for the positions of full-time professors at the Faculty of Orthodox Theology in Zagreb: Archimandrite Dr Vikentije Vujić for the canon law, protopresbyter Vladan Maksimović for moral theology, protopresbyter Nikola Đurić for dogmatics, protopresbyter Dimitrije Stefanović for the New Testament, presbyter Dr Lazar Mirković for liturgy and protopresbyter Jovan Vučković for pastoral theology. Ministers of Religion and Education were asked to "ensure at least as much right to the Serbian Orthodox Church towards this faculty, as the Roman Catholic Church has towards the Roman Catholic Faculty. For this purpose, the members of the faculty "nucleus" were instructed to organize the Faculty of Orthodox Theology in agreement with episcopate of the Serbian Orthodox Church."[21]

Three years later (1923) Maksimović explained that the abolishing of the Karlovci Seminary was supposed to enable the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb to start working. He claimed that in 1920, he and Bishop Ilarion Zeremski suggested to the Minister of Education and Acting Minister of Religion Svetozar Pribićević to "work on the establishment of the faculty of Orthodox theology in Zagreb." Then, Pribićević "ordered" Maksimović "as the Acting Chief of the Ministry of Religion, to Draft a proposal for the Council of Ministers on the establishment of the faculty." The proposal was made in the name of Pribićević and it was about raising the Karlovci Seminary to the level of the faculty of Orthodox theology of the University of Zagreb, which was supported by the Provincial Government of Croatia and Slavonia in 1919. Pribićević's proposal, Drafted by Maksimović, said: "Seminary students, being gymnasium graduates, and having no opportunity to acquire a university degree at the Seminary, started leaving it. Today, in all four years of Seminary there are

[21] AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 19. – Letter of the Holy Synod of Bishops of the Metropolitanate of Karlovci to the Minister of Religion dated September 8/21, 1920, filed under Br. 135 and 155/120–1920; – The exams for the remaining students of the Karlovci Seminary were held till1922. More on that: Nikola Gavrilović, *Karlovačka bogoslovija* (1794–1920), Sremski Karlovci 1984, 101.

only 15 students, which is 1/7 of a prescribed number…" It was added that "irrational spending" for this seminary "should be reduced and our theological youth allowed to acquire university degrees with less expenditure, which could be accomplished by transferring the Karlovci Seminary as the faculty of Orthodox theology to Zagreb." "In the circles of Metropolitanate of Karlovci, the establishment of the faculty of Orthodox theology at the University of Zagreb was deemed to be more than necessary; internal state, religious, educational and national policy categorically demanded the establishment of an Orthodox educational and religious centre in Zagreb, which would not be just a higher school but would serve a greater purpose of national unification and religious convergence." Maksimović (i.e. Pribićević) suggested that, in case of a favourable outcome, St. Sava Seminary in Belgrade should be moved to Sremski Karlovci or Karlovci boarding school be moved to the Karlovci Seminary building. The building would be sold to the state and this money would be used to build a boarding school in Zagreb. This was the conclusion of the proposal about which Maksimović said: "The Council of Ministers has partly adopted this proposal and by a really high royal decree established the faculty of theology in Zagreb, and moved St. Sava Seminary from Belgrade to Sremski Karlovci. As soon as the faculty in Zagreb was established, all students of the Karlovci Seminary were enrolled at this faculty."[22]

When the Faculty of Eastern Orthodox Theology was established three full professors had already been appointed: Vladan Maksimović, Nikola Đurić and Dimitrije Stefanović. Maksimović became the first dean and together with the above mentioned colleagues made the rules of procedure and regulation of the Faculty of Eastern Orthodox Theology, which was verified by the Provincial Government of Croatia and Slavonia.[23] Maksimović was dismissed from the position of Acting Chief of the Orthodox Department of the Ministry of Religion on January 5th, 1921.[24] On April 16th, 1921 the Commission for education and religion in Croatia and Slavonia published a temporary statute of the Faculty of Eastern Orthodox Theology.[25]

[22] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Promemoria.

[23] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – The report of the Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology to the Ministry of Education filed on April 18, 1922 under Br. 98.

[24] AJ, Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 69, Folder 42, 5. januar 1921, V. Br. 135. – Decision of the representative of the Minister of Religion was filed as a document of the Orthodox Department of the Ministry of Religion

[25] *Sveučilište Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca u Zagrebu 1874–1924: Spomenica Akademičkog senata*, Zagreb 1925, 71.

However, the circumstances were quite dependent on the situation at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade and its impact. In the summer of 1921, *The Journal of the Serbian Orthodox Church* published the fact that during 1920/21 only eight teachers gave lectures to the first year students at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, which was yet to be developed over the years. The teaching staff was supposed to increase to establish regular classes for all four years. The *Journal of the Serbian Church* also published the following: "In case that the faculty of Orthodox theology is not opened at the beginning of the next school year at the University of Zagreb, the teaching positions at the faculty of Belgrade faculty will be filled immediately and in the next school year, the lectures will be held for the students of all four years..."[26] On June 24th, 1921 the Council of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade decided, due to the expected, and probably inevitable, abolition of the Faculty of Eastern Orthodox Theology, to announce a competition to fill the teaching positions and enable the teaching of "all subjects" in the school year 1921/22.[27] In Belgrade circles it was that thought that the Faculty of Orthodox Theology could have the full scope of work only if the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb was abolished.

Dispute between the Ministry of Finance and the Faculty of Eastern Orthodox Theology

During 1920 and 1921, "despite all efforts, the Dean's Office [of the Faculty of Eastern Orthodox Theology] was unable to find the appropriate location for the faculty or a single room for its office. That is why the Dean, not having the apartment of his own, was often seen sorting out the official documents at the tavern." To solve the accommodation issue, on January 20th, 1921 the Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology sent the first proposal to the Commission for education and religion in Croatia and Slavonia, to buy land in Vlaška Street in Zagreb for the construction of a faculty building and a student dormitory. Then on September 29th, 1921 another, more urgent proposal was sent to the Commission stating that in addition to the faculty and dormitory, the future Serbian Diocese should also be build. On the same day, the Dean's Office

[26] "Naša duhovna prosveta u ovoj školskoj godini", *Vesnik Srpske crkve*, juli–avgust 1921, 377.

[27] APBF, Transcripts from the sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology held on June 24th, 1921.

sent the proposal to the Ministry of Education and Ministry of Religion of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes.[28] On October 21st, 1921 the Commission for education and religion in Croatia and Slavonia requested from the Ministry of Education and Ministry of Religion to provide a loan for the construction of the building of the Faculty of Eastern Orthodox Theology.[29] At the end of 1921, the Ministry of Religion asked the Ministry of Education whether it made a decision thereon.[30] On the back of the letter from the Ministry of Education there was a note saying: "To wait until it is resolved whether the Faculty of Orthodox Theology will stay in Zagreb, or not."[31] In October 1922 the Minister of Education Svetozar Pribićević asked the Minister of Finance Kosta Kumanudi, his party colleague, to approve a loan for the purchase of the land on which the buildings of the Faculty of Eastern Orthodox Theology would be built. The Minister of Finance rejected this proposal straightaway.[32]

These were not the only financial problems that threatened the survival of the faculty. In mid-January 1922, vice dean Vladan Maksimović wrote to the Minister of Education that "since the establishment of the faculty of Orthodox theology in Zagreb till today the loans for personal and material costs for this faculty have not been approved. The Provincial Government used loans to cover the costs while waiting for the credit approval. This situation could no longer be sustained and Provincial

[28] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology to the Commission for Education and Religion in Croatia and Slavonia filed on September 29th, 1921 under Br. 122.

[29] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Commission for Education and Religion in Croatia and Slavonia to the Ministry of Religion filed on October 21st, 1921 under Br. 43.162–1921.

[30] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Ministry of Religion to the Ministry of Education filed on December 22nd, 1921.

[31] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – The note was written sometime between December 26th, 1921 and March 4th, 1922. Beside these two dates, the document has couple of registry numbers and it is not clear which one refers to this note.

[32] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175, 10. oktobar 1922. – Ministry of Education to the Ministry of Finance who replied on October 18th, 1922; – Kosta Kumanudi (Belgrade, 1874 – Belgrade, 1962) received his PhD degree from the Faculty of Law in Paris. He taught at the Faculty of Law in Belgrade. In the Kingdom of Serbia, he was the member of the Independent Radical Party. Reference: *Enciklopedija srpskog naroda*, Beograd 2008, 563; – In the Kingdom of the Serbs, Croats and Slovenes he was the member of the Democratic Party during 1921 and 1922, the Minister of Finance, and the Minister of Interior for a very short perod of time. Reference: *Vlade Srbije*, 290–294; He was the Mayor of Belgrade from August 22nd, 1926 to February 18th, 1929.

Government might even suspend the payments to the professors of the faculty until the budget for the year 1922 is adopted. That would bring into question the survival of the faculty which we need for cultural, educational and national reasons". Maksimović wrote to the Ministry of Education to ask the Yugoslav government and the Minister of Finance to approve "a special loan" for "covering personal and material expenses of this faculty for the period from October 1921 until the budget for the year 1922 was adopted". That money "would cover current expenses and allow the appointment of elected teachers without whom the faculty could not start working."[33] Pribićević asked Kumanudi to meet this "reasonable request" of the Faculty of Eastern Orthodox Theology.[34] Kumanudi replied: "Regarding your request, it is my honour to inform you that it cannot be approved because, on the one hand, the current financial situation in the state does not allow for it; on the other hand, there is a very small probability that the National Assembly, when discussing the budget for the year 1922, will approve the loan for the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb. In that case, the faculty would have to be unconditionally closed down."[35] In late January 1922, the Ministry of Education informed the Commission for education and religion that due to the financial situation in the country the loan for the Faculty of Eastern Orthodox Theology would not be granted, but did not mention the possibility of closing down the faculty.[36]

As we can see, in 1922 it was clear that the Faculty of Eastern Orthodox Theology would not survive. Financial problems the faculty was faced with, reached a level of real controversy in the fall of 1922. In March 1923, remembering the events of last fall, Vladan Maksimović wrote that the Faculty of Eastern Orthodox Theology received an "oral report signed by the then Minister of Education Mr Pribićević and Minister of Finance Mr Kumanudi that the budget for 1922/1923 provided loans for 5 professors of this Faculty. Professor of the Faculty of Medicine Smetanka, who was present at the session of the finance committee

[33] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Vice Dean of the Faculty of Eastern Orthodox Theology to the Minister of Education filed on January 17th, 1922 under Br. 23.

[34] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175, 17. januar 1922, V. N. Br. 205. – Minister of Education to the Minister of Finance.

[35] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Minister of Finance to the Minister of Education filed on January 25th, 1922 under D. R. Br. 8276.

[36] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175, 30. januar 1922, V. N. Br. 393. – Ministry of Education to the Commission for Education and Religion.

at which this issue of loans for the faculty was resolved, said to the undersigned, that the loan for five professors of the faculty was approved at the proposal of Dr Vojislav Janjić, Secretary of the National Assembly on the basis of his report that the legislative committee of the National Assembly validated the High Royal Decree on the establishment of the faculty of Orthodox theology in Zagreb. However, when the Dean's Office raised the question of the appointment of professors before the Provincial Government in Zagreb, it was found that the entry 'Faculty of Eastern Orthodox Theology' was mistakenly omitted in a printed copy of the budget for the year 1922/1923 and belonging positions were partly entered under the 'Catholic Faculty', and partly under 'Faculty of Forestry'. On that occasion, the Dean's Office sent the request to the Minister of Education to correct this mistake in the budget..."[37]

In the previously mentioned request of the Faculty of Eastern Orthodox Theology sent to Svetozar Pribićević on October 4th, 1922 the Dean's Office pointed to "a cardinal mistake" in the budget of the Ministry of Education because the amount of money approved for the salaries of two teachers of the Faculty of Eastern Orthodox Theology were added to the Faculty of Roman Catholic Theology, and the salaries of three more teachers to the Faculty of Forestry. It further said: "It is our honour to send you a rectified copy of the chapter and the entry, which is obtained from the Department of education and religion in Zagreb, and which is Drafted according to the notes of a ban adviser Dr Zajić who was present at the session of the finance committee, when the final redaction of this chapter and entry was done." "Mr Minister, reporting on this mistake, which can be crucial for the survival of the faculty, the Dean's Office asks you, Mr Minister, most politely to take urgent and energetic steps with the competent authorities to immediately correct this mistake. And for the purpose of more responsible behaviour regarding important things such as budget, you should request Mr Minister of Finance, to find and punish the guilty, who with his negligence and carelessness threatened the survival of one of the educational institutes, which was created for the needs of our education policy, which was entrusted to you, Mr Minister." The request concluded that it was "about time this faculty should be put on a solid ground, and thus cease to be a laughing stock of its opponents, who probably were those who made the mistake."[38]

[37] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Promemoria.

[38] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – "Request for the correction of the mistake in the budget for the year 1922/1923", sent by the Dean's Office of the Faculty of the Eastern Orthodox Theology to the Ministry of

It seems that Kumanudi was intentionally obstructing the Faculty of Eastern Orthodox Theology. The Serbian wing of the Democratic Party to which he belonged was in a political conflict with the Prečani wing of Svetozar Pribićević over the Croatian issue and state organization. Davidović's Democrats wished for a relief in Serbo-Croat relations through concessions to Croats and reduction of centralism.[39] The Faculty of Eastern Orthodox Theology was probably seen as a useful tool of Pribićević's pressure. Kumanudi as a professor of the University of Belgrade might have also wished for the Faculty of Eastern Orthodox Theology to stop working, thus enabling the strengthening of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade.

The struggle for the survivor of the Faculty of Eastern Orthodox Theology, its professors and students

The work of the Faculty of Eastern Orthodox Theology was mostly documented by the Dean and Vice Dean of this Faculty Vladan Maksimović. On the basis of his reports to the Ministry of Education, we can

Education on October 4th, under Br. 171.

[39] Branislav Gligorijević, *Demokratska stranka i politički odnosi u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca*, Beograd 1970, 247–266; Branislav Gligorijević, *Parlament i političke stranke i Jugoslaviji (1919–1929)*, Beograd 1979, 75, 279–284; – In September 1920, there was a rebellion of Croatian peasants "caused by measures of the central government in Belgrade in connection with the branding of cattle and Radic's subversive agitation." The rebellion of Croatian peasants brought together Pašić's radicals and Pribicević's democrats. However, the Croatian Community, due to the violent suppression of the rebellion drifted from the policy of the two largest Yugoslav Parties (Đorđe Đ. Stanković, *Nikola Pašić i Hrvati*, Beograd 1995, 95), that made the Yugoslav government with Slovenian People's Party and independent individuals like Ante Trumbića (*Vlade Srbije,* 288–289); There are opinions that after rebellion it became clear that "Croats cannot accept the Kingdom of SHS as their own state" and that later on they accepted Stjepan Radić as a national leader. At the elections for the Constituent Assembly of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes held on November 28th, 1920. Radić's Croatian Peasant Party became the strongest Croatian party, fourth strongest inYugoslavia (Ivo Perić, *Stjepan Radić 1871–1928*, Zagreb 2003, 319, 324); During 1921 the Croation question became increasingly popular. At the election for the Assembly of the City of Zagreb, Croatian Bloc (Croatian Peasant Party, Croatian Community, Croatian Party of Rights) led by Stjepan Radić dealt a serious blow to Serbian and Yugoslav politics in Croatia. Bloc won a landslide victory at the elactions held in Zagreb on December 11th, 1921. (Ivo Perić, *op. cit.*, 356); During 1922 the relations between Serbian wing and Prečani wing of the Democratic Party worsened. Pribićević supported radical policy of centralism, and Davidović considered that Yugoslav circumstances and Serbo-Croat dispute should be resolved through concessions to Croats by Hrvatima and reduction of centralism. (Đorđe Đ. Stanković, *op. cit.*, 190–191).

reconstruct the efforts invested in teachers' appointment and students' enrolment, and bring the story about this faculty to a closure.

We have already seen that on the occasion of the establishment of the Faculty of Eastern Orthodox Theology, three full professors were appointed: Dean Vladan Maksimović, Nikola Đurić and Dimitrije Stefanović. They formed the Council of Professors which at the beginning of the academic 1921/22 elected new teachers: seven full professors, two associate professors and four docents. Newly elected teachers were proposed for "appointment by decree" to the Minister of Education[40] It was officially done by the Provincial government of Croatia and Slavonia, which on November 7th, 1921 suggested full professors of the Faculty of Eastern Orthodox Theology: Dr Vikentije Vujić for canon law, Dr Dane Trbojević for pedagogy and methodology of religious studies, Dr Lazar Mirković for Liturgics with church archaeology and church rhetoric, and Dr Svetomir Ristić for philosophy. Suggested associate professors were: Dr Simeon Popović who was supposed to teach apologetics and history of religion, and Dr Milan Georgijević for Church Slavonic and Greek.[41] However, due to the delay in the approval of the state budget for 1922, the appointment was also delayed. In January 1922 Dimitrije Stefanović was appointed professor of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, although he was the Dean of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb in the academic year 1921/22. Maksimović said that Stefanović did not inform his two colleagues from the Faculty of Eastern Orthodox Theology or the University of Zagreb about his appointment. Maksimović thought Stefanović's "disloyal act" was a "serious blow" to the Faculty of Eastern Orthodox Theology. Therefore, only two professors remained – Maksimović and Đurić. Three-member Council of Professors thus ceased to exist. Regular classes were not held.[42]

[40] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – The report of he Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology to the Ministry of Education filed on April 18, 1922 under Br. 98.

[41] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Provincial Government of Croatia and Slavonia, Department for Education and Religion, filed on August 29th, 1922 under Br. 34.171–1922, to the Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology.

[42] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – The report of the Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology to the Ministry of Education filed on April 18, 1922 under Br. 98.– Dimitrije Stefanović (Pašićevo, Bačka, 1882 – Belgrade, 1945), graduated from the Karlovci Seminary and Faculty of Orthodox Theology in Chernovtsy where he received his PhD degree. He taught New Testament at the Faculty of Orthodox Theology. Reference: *Bogoslovski fakultet Srpske pravoslavne crkve 1920–1980*, 165–166.

This was not the end of troubles. After all, the budget for the academic year 1922/23 hardly enabled the appointment of two new professors at the Faculty of Eastern Orthodox Theology. Thus, on October 4th, 1922 Vikentije Vujić and Lazar Mirković were appointed regular professors by a royal decree, but they refused to lecture at the Faculty of Eastern Orthodox Theology.[43] Despite budgetary constraints, Milan Georgijević was appointed associate professor at the Faculty of Eastern Orthodox Theology.[44] On December 2nd 1922 Vujić reported to the University of Zagreb that he was sorry he could not accept the appointment to the Faculty of Eastern Orthodox Theology.[45] On December 7th, 1922 Mirković informed the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb that he "gave his word" to the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade and thereby explained: "... I gave my word when, a year after the election day at the Academic Senate, my decree for Zagreb was not issued. So, I thought it would never be issued."[46] Both professors returned decrees on their appointment, and the Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology informed the Ministry of Education that "they could not understand why they returned the decrees on the appointment because they previously agreed to the appointment." The Faculty of Eastern Orthodox Theology invited them once more to take their positions, and then asked the Minister of Education to call these two professors to accept their appointments. If not, the Dean's Office asked for the appointment of two other professors. The same letter said that neither Ilarion Zeremski wanted to be a professor at the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb. Thus, candidates for two new appointments were for the position of full professors Dr Vojislav Janić for the New Testament, Dr Dane Trbojević for pedagogy and methodology of religious studies, Dr Svetomir Ristić for philosophy, and for the position of an associate professor Simeon Popović for apologetics and history of

[43] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology to the Ministry of Education filed on December 22nd, 1922 under Br. 236.

[44] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Provincial Government of Croatia and Slavonia, Department for Education and Religion to the Ministry of Education filed on March 10th, 1923 under Br. 10.464–1923.

[45] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of Vikentije Vujić to the faculty of Eastern Orthodox Theology of December 7th, 1922.

[46] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of Lazar Mirković To the Faculty of Eastern Orthodox Theology dated December 7th, 1922; – Lazar Mirković (Pivnice, Bačka, 1885 – Sremski Karlovci, 1968), graduated from the Gymnasium of Karlovci, Karlovci Seminary and The faculty of Orthodox Theology in Chernovtsy where he acquired a PhD degree. He taught Liturgics at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. Reference: *Bogoslovski fakultet Srpske pravoslavne crkve 1920–1980*, Beograd 1980, 109–111.

religion. The Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology asked the Minister of Education to choose two candidates.[47] In January 1923, the new Minister of Education and member of the Radical Party, Miloš Trifunović, accepted the decisions of Vujić and Mirković not to accept the teaching positions in Zagreb and informed the newly appointed Minister of Religion and a party colleague Ljubomir Jovanović thereof.[48]

Therefore, in 1923 the Faculty of Eastern Orthodox Theology had three appointed professors: Maksimović, Đurić and Georgijević. Unable to find accommodation in Zagreb, Georgijević did not start teaching before March 1923.[49] It is also possible that during 1923 the four professors that thought at the Faculty of Eastern Orthodox Theology were three Serbs and one Croat.[50]

The lectures at the Faculty of Eastern Orthodox Theology did not start before March 1923.[51] Although it seems that the lectures were later held in a reduced form. First, we need to look back in order to become aware of the structure of students of the Faculty of Eastern Orthodox Theology.

During 1921/22 Maksimović „took upon himself to guide the first year students who lived in Zagreb in a common room of a barracks. He directed them to work independently at home, in the university library, and managed their seminar work in disciplines that were taught in the first year. Forced by circumstances... Students had to work in the library and seminar room". There were 46 students who were admitted in that school year: 28 students of the first year, 2 students of the second year, 6 students of the third year and 10 students of the fourth year. Besides them, 23 candidates applied for admission, "and would be admitted formally as soon as the lectures began, because they could not come to Za-

[47] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology to the Ministry of Education filed on December 22nd, 1922 under Br. 236.

[48] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175, 1. januar 1923, P. Br 17. – Letter of the Ministry of Education to the Ministry of Religion; – Miloš Trifunović was the Minister of Education in two Pašić's governments from December 16th, 1922 to March 27th, 1924. He replaced Svetozara Pribićevića, who became the Minister of Education once more on March 27th, 1924. More on Serbian governments see: *Vlade Srbije*, 293–301.

[49] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Provincial Government of Croatia and Slavonia, Department for Education and Religion to the Ministry of Education, filed on March 10th, 1923 under Br. 10.464–1923.

[50] Sofija Božić, *op. cit.*, 669.

[51] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Promemoria; also: Letter of the Provincial Government of Croatia and Slavonia, Department for Education and Religion to the Ministry of Education, filed on March 10th, 1923 under Br. 10.464–1923.

greb earlier due to financial reasons. The news about the proposal of the Committee of University Professors to abolish this faculty spread privately and through the press introducing great deal of confusion among the students... This was one of the main reasons why students hesitated to come to Zagreb and enrol at the faculty." In April 1922, there was "a small number of students in Zagreb and the common room in the barracks was mainly occupied by Russian refugee students. They had a place to live and, as students, enjoyed a monthly support from the State Commission for Russian Refugees in the amount of 400 dinars per month. In case they ceased to be students of this faculty, they would lose both accommodation and support." Considering the circumstances, the Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology asked the Ministry of Education whether to enrol the students to the second semester of the school year 1921/22.[52]

On February 28th, 1923, the Rector of the University of Zagreb informed the Ministry of Education that 49 students were enrolled at the Faculty of Eastern Orthodox Theology.[53] The August 1923 issue of the *Journal of the Serbian Church* published an article regarding the work of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in the academic year 1922/23. According to the article, 52 students were enrolled in the winter semester and because of the resignations of Vujić and Mirković lectures could not "start on time and once they started, the number of students at the faculty was reduced to 28. The others fled to other faculties in the fear of losing the semester. 11 out of these 28 were Serbian and 17 Russian." It was further said that the spring semester enrolled "30 students – 13 Serbs and 17 Russians. 18 students applied to take exams and 12 of them delayed exams until the autumn exam period. Eight students of the first year and eight students of the fourth year passed the exams, whereas *seven* students received diplomas" i.e. graduated. That year, the Faculty of Eastern Orthodox Theology employed "two professors, two associate professors and one docent. The classes included Dogmatics, Ethics, History of Religion, Philosophy, Pedagogy, Sociology, and Matrimonial right." It was concluded that new professors needed to be appointed and that the faculty development was hindered "by the rumours about abolishing, but that it would certainly be in the interest of the church and the people if

[52] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – The report of he Dean's Office of the Faculty of Eastern Orthodox Theology to the Ministry of Education filed on April 18, 1922 under Br. 98.

[53] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 161. – A letter and a statement of the Rector of the University of Zagreb about the students enrolled at this University, sent to the Ministry of Education on February 28th, 1923.

faculty was maintained and developed, which is what we most sincerely wish for". The school year ended on July 18th, 1923.[54]

In 1925, the *Memorials* of the Academic Senate of the University of Zagreb provided no information on whether lectures were held at the Faculty of Eastern Orthodox Theology or not. Unlike the *Journal of Serbian Church* which recorded that there were 30 students in the summer semester 1922/23, the *Memorials* wrote that 26 students were enrolled at the Faculty of Eastern Orthodox Theology in that semester.[55]

By the above mentioned article in the *Journal of Serbian Church*, it might be concluded that the classes started towards the end of the winter semester, which at the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb finished before Easter[56] around the end of March or early April 1923.[57] The Rector's Office of Zagreb University expected the Faculty of Eastern Orthodox Theology to start "functioning" during 1923 and planned the funds in the budget for the school year 1923/24, for its "first furnishing" – the supply of furniture, textbooks and library equipment.[58] It seems that classes could not have started before mid-March 1923. However, archives do not provide any testimony on whether the classes were held and if they were how it was done. Maybe we know the regular professors (Maksimović and Đurić), but we do not know who was a docent. Was Georgijević mistakenly referred to as a docent and was it probably a professor of Croatian nationality? When it comes to lecturers, they could be some of elected professors who were not appointed by decree. There could also be some others. It seems that exams were least questionable since they were held in the summer semester of 1923. At this point, we do not know which seven students graduated and how many exams and subjects from the Karlovci Seminary or some Russian Spiritual Academy were re-

[54] "Hronika. Sa pravoslavnoga Bogoslovskoga Fakulteta u Zagrebu", *Vesnik Srpske crkve*, mart–avgust 1923, 179; – According to Nikola Gavrilović the issuance of "diplomas" with the list of grades and professors' signatures was the proof of sucsessfully ended studies. More on that in: Nikola Gavrilović, *op. cit*., 90.

[55] *Sveučilište Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca u Zagrebu…*, 71.

[56] Data on the usual ending of winter semester at the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb are contained in the transcripts of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, which considered the applications of two students from Zagreb to transfer to the Belgrade Faculty. On that see: APBF, Transcripts from the Sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology held on April 8th, 1922.

[57] According to Belgrade *Politika's* triple issue of 7, 8 and 9 April 1923 we can see that Orthodox Christians celebrated Easter on April 8th, 1923 (according to the Gregorian calendar). According to *Politika* of April 1st, 1923 other Christians celebrated Easter on that day.

[58] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 164. – Explanation of the budget basics of the University of Zagreb for the school year 1923–24.

cognized, but it seems that the exams and subjects from previous schools were mainly recognized enabling students to graduate more quickly.

The opponents of the Faculty of Eastern Orthodox Theology and its abolition

In the Promemoria of the Faculty of Eastern Orthodox Theology from March 1923, Maksimović wrote about the opponents of this higher school. He wrote that "the rumours about the faculty were unjust and unfounded." He also wrote: "For example, some opponents of this faculty argue that the establishment of the faculty met with the opposition in Zagreb, because it was considered as a provocation and the first sign of proselytizing of the Orthodox Church in the western part of our country. For my part, I can say that I have noticed no resistance: the Provincial Government itself proposed the establishment of this faculty; professors of the faculty of Roman Catholic theology received us kindly and agreed that we need to work together on cultural and religious rapprochement of these two confessions; some of them were more personally involved in Belgrade, e.g. Dr Zimmerman, for the maintenance of our faculty in Zagreb. The Academic Senate decided by majority vote, that the faculty should be retained. Only when University of Belgrade and Belgrade Faculty of Orthodox Theology raised the question about whether we actually needed two theological faculties, some of the professors came up with the opinion that one Catholic and one Orthodox faculty of theology were enough and that Catholic faculty in Ljubljana and Orthodox faculty in Belgrade should therefore be abolished and that both Catholic and Orthodox faculty should be kept together in Zagreb." Since the new Draft of the Law on University left no room for the Faculty of Eastern Orthodox Theology, Maksimović said that "if this was adopted, there would be two Catholic faculties and only one Faculty of Orthodox Theology, although the number of Orthodox is no less than the number of Catholics. If we take into account the fact that our students in today's situation cannot study in Russia, then the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb cannot be redundant."[59]

Hence, the two faculties of Orthodox theology planned to eliminate each other and they were apparently supported by their universities. The

[59] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Promemoria.

Position of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade was, however, much stronger because it held lectures and exams on regular basis. Maksimović did not realize that when he suggested that, since "the Draft of the Law on University did not allow the students of the faculty in Belgrade, who finished St. Sava Seminary to take the rigorous exams and acquire the degree of the doctor of theology," the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade "should be transformed to a spiritual academy with a mission to educate staff in the church field, and the Faculty in Zagreb to educate staff in the scientific and spiritual educational field." i.e. "the real faculty might be only the one in Zagreb."[60] So, Maksimović suggested a scientific status to the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb at the expense of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, even when everybody knew that the Faculty in Zagreb would be abolished.

Maksimović thought that he should deny any involvement with the Democratic Party: "In Belgrade I heard a version that the faculty in Zagreb is the branch of the Democratic Party in Zagreb and that professors were elected in accordance with their political beliefs, and not objectively. I feel obliged to deny this. Participation of Dr Janić in the establishment of this faculty and the proposal for his appointment, the fact that among elected and appointed professors two belong to the Radical Party and two do not belong to any organized party, best show the absurdity of this version. Moreover, the establishment of a purely Orthodox cultural centre in Zagreb can in no way be considered as incompatible with the program of the Radical Party." Maksimović then concluded: "there are no serious reasons for the abolition of the faculty. The opposition towards the faculty comes from the religious circles of both sides, individual ambitions still playing an important role. Chauvinists from the Catholic side think it is the proselytism of the Orthodox Church, whereas the Orthodox side criticizes us for secular liberalism and fear that we will be catholicized in Zagreb. Both ideas are absurd and show the lack of understanding of the importance of this faculty and the circumstances in Zagreb where, over time, our people will be culturally united in the field of religion." At the end of a Promemoria of March 1923, Maksimović asked the Minister of Education to support the survival of the Faculty of Eastern Orthodox Theology which should "start working in the shortest possible time."[61]

However, on August 20th, 1923 the Minister of Finance and the member of the Radical Party, Milan Stojadinović asked the Minister

[60] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Promemoria.

[61] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Promemoria.

of Education to take "the necessary measures to abolish the faculty of Orthodox theology in Zagreb, because the faculty in Belgrade could meet the needs of the entire country."[62] Thus began the procedure of abolishing the Faculty of Eastern Orthodox Theology. In late September 1923, the Rector of the University of Zagreb asked the Minister of Education Trifunović whether to allow the admission of students to the Faculty of Eastern Orthodox Theology since "necessary professors had not yet been appointed at the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb."[63]

To prevent the abolishing of the Faculty of Eastern Orthodox Theology, the Minister of Religion and the member of the Radical Party Vojislav Janić, who was actively involved in the establishment and maintenance of the faculty, at the end of March 1924, requested the graduates of the St. Sava Seminary to be allowed to the Faculty of Eastern Orthodox Theology because until then they were only able to enrol at the Belgrade Faculty of Orthodox Theology. Janić wrote to the Minister of Education Svetozar Pribićević, a returnee to this position, that the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb "had one, not only scientific but also necessary and important national mission."[64] To make the position of the Faculty of Eastern Orthodox Theology stronger, on March 22nd, 1924, the faculty was even given the right to grant doctoral

[62] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Minister of Finance to the Minister of Education dated August 20th, 1923. under Dr. R. Br. 104854; – Milan Stojadinović (Čačak, 1888 – Buenos Aires, 1961) was a politician and professor at the University of Belgrade. He received his PhD degree from the Faculty of Law in Belgrade. He was a member of the People's Radical Party and the Minister of Finance of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes from 1922 to 1926. Later he was the leader of Yugoslav Radical Union and the Prime Minister from 1935 to 1939. Prince Pavle Karađorđević interned him in the heartland of the Kingdom of Yugoslavia. The British then took him to Greece, and then deported to Mauritius from where he moved to Argentina. Reference: *Enciklopedija srpskog naroda*, 1098.

[63] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Telegram of theRector of the University of Zagreb to the Minister of Education dated September 25th, 1923.

[64] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Minister of Religion to the Misnister of Education dated March 17th, 1924 under V. Br. 5081. Letter was signed by Dr Vojislav Janić who came to the position of the Minister of Religion once more on March 27th, 1924. The letter is either signed ten days after it had been written or it was dated wrongly. The letter was received at the Ministry of Education on March 27th, 1924 when Svetozar Pribićević took office; – Vojislav Janić was the Minister of Religion from May 2nd, 1923 to July 31st, 1923and from March 27th to July 27th, 1924. Reference: *Vlade Srbije*, 297–301; – On October 19, 1923 Janić was elected honorary Professor of Comparative Theology at the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade. Reference: Čedomir Drašković, *op. cit.*, 7.

degrees to the candidates who have written and defended their doctoral dissertation at "two rigorous oral exams."[65]

The Ministry of Education requested the opinion of the Rector's Office of the University of Zagreb on the Janić's proposal to give the St. Sava Seminary graduates the opportunity to enroll at the Faculty of Eastern Orthodox Theology.[66] On April 3rd, 1924, the Academic Senate of the University of Zagreb suggested that "it needed new law according to which those students, who finished St. Sava Seminary in Belgrade or Karlovci Seminary and passed the maturity exam, could be admitted to the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb as regular students."[67] Pribićević then informed Janić that by the applicable law the graduates of St. Sava could not be admitted to the Faculty of Eastern Orthodox Theology.[68] Svetozar Pribićević, one of the founders of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb, was then forced to propose the abolition of the faculty. On April 26th, 1924, the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb was abolished by the Decree of King Aleksandar Karađorđević.[69] On the same day, by another royal decree, professors: Đurić, Maksimović and Georgijević were put at disposal.[70] Maksimović had previously requested the appointment to the Faculty of Belgrade Orthodox Theology, but in April 1924 he was rejected.[71] He later admitted that the Faculty of Eastern Orthodox Theology was "tolerated" by the University of Zagreb and had no special support for its existence.[72]

---

[65] *Sveučilište Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca u Zagrebu...*, 71.

[66] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175, 27. mart 1924, V. Br. 2549. – Ministry of Education to the Rectorate of the University of Zagreb.

[67] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Letter of the Rector of the University of Zagreb to the Minister of Education dated April 5th, 1924.

[68] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175, 8. april 1924, V. Br. 2969. – Minister of Education to the Minister of Religion.

[69] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Decree of the King Aleksandar Karađorđević on abolishing the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb dated April 26th, 1924.

[70] AJ, Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia, Fond 66, Folder 175. – Decree of the King Aleksandar Karađorđević on placing at the disposal the professors of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb dated April 26th, 1924.

[71] APBF, Transcripts from the Sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology, April 1924. – Date of the April session is illegible at the copy of the document. Maksimović requested to be admitted to the Faculty of Orthodox Theology as the full professor of Moral Theology. The Faculty of Orthodox Theology replied that the position was already occupied.

[72] Sofija Božić, *op. cit.*, 395, footnote 504. – With reference to Sofija Božić, Vladan Maksimović wrote this in his autobiography which is found in the Manuscript department

It is interesting that the Faculty of Eastern Orthodox Theology survived eight months from the Stojadinović's proposal till the abolition. Undoubtedly, as we have seen, there was a strong desire to abolish the Faculty but this secret was revealed in February 1924 by the associate professor of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, Lazar Mirković, during his fierce debate with former rector of the Karlovci Seminary Dobrosav Kovačević, who in December 1923 suggested the abolition of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade.[73] In addition to the reasons for the survival of the Faculty of Orthodox Theology of the University of Belgrade, Mirković pointed to the destiny of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb: "Look at Slovenians. Both clergy and laity defended their faculty of theology so fiercely that the Council of Ministers had to withdraw the decision on its abolition. Thus, they even helped the survival of the Faculty of Eastern Orthodox Theology until further decisions, and our Church wants to destroy its only faculty of theology".[74] In this way, Lazar Mirković indirectly blamed a "big part" of bishops of the Serbian Orthodox Church for the abolition of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb and quite directly for the "destruction" the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade.

After four years of existence and pretended work, the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb was closed in 1924. It was established for the political reasons, and for the same reasons it was closed. However, it seems that seven students graduated from this faculty after they have been recognized exams and subjects transferred from previous schools, and then probably took additional exams. Thus, the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb gave its contribution to the theological education.

Finally, our main sources for the history of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb were the writings and letters of Vladan Maksimović. Undoubtedly, he was partial, but a very informed man. He

---

of Matica Srpska in Novi Sad.

[73] Dobrosav M. Kovačević, "Bogoslovski fakultet ili duhovna akademija", *Glasnik: Službeni list Srpske pravoslavne patrijaršije*, 14. decembar 1923, 356. – In this issue of *Glasnik*, Kovačević's name was misprinted as "Dobroslav".

[74] Lazar Mirković, "Bogoslovski fakultet ili duhovna akademija?", *Glasnik*, 14. februar 1924, 42; – Although Mirković was a full professor at the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb, after being transferred to the Faculty of Orthodox Theology at the end of 1922, the Belgrade University Council thought Mirković should be elected Associate Professor. University Council held that it was "early" for Mirkovic to be elected full professor. On Lazar Mirković's proposal for an Associate Professor, see: APBF, Transcripts from the sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology held on November 15th, 1922.

took part in a conflict and carefully monitored the moves of the opponents both in Belgrade and Zagreb. Threats to his faculty, that he wrote so much about, were eventually fulfilled.

* * *

Bibliography:

Sources:

Archives of Yugoslavia, Fond Ministry of Religion of the Kingdom of Yugoslavia.

Archives of Yugoslavia, Fond Ministry of Education of the Kingdom of Yugoslavia.

Archives of the Faculty of Orthodox Theology (University of Belgrade), Transcripts from the Sessions of the Council of the Faculty of Orthodox Theology.

Stenographic notes of the Provisional National Assembly of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, III, Beograd 1920.

Službene novine Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca (*Official Gazette of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes*)

Vesnik Srpske crkve (Beograd).

Glasnik: Službeni list Srpske pravoslavne patrijaršije (Beograd).

Zastava (Novi Sad).

Politika (Beograd).

Literature:

Bogoslovski fakultet Srpske pravoslavne crkve 1920–1980, Beograd 1980.

Boranić, D. (prir.) (1925), *Sveučilište Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca u Zagrebu 1874–1924: Spomenica Akademičkog senata*, Tisak zaklade tiskare Narodnih novina, Zagreb.

Božić, S. (2008), *Srbi u Hrvatskoj 1918–1929*, Institut za noviju istoriju Srbije, Beograd.

Gavrilović, N. (1984), *Karlovačka bogoslovija (1794–1920)*, Srpska Pravoslavna Bogoslovija Svetog Arsenija, Sremski Karlovci.

Gligorijević, B. (1970), *Demokratska stranka i politički odnosi u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca*, Institut za savremenu istoriju, Beograd.

Gligorijević, B. (1979), *Parlament i političke stranke i Jugoslaviji (1919–1929)*, Institut za savremenu istoriju : Narodna knjiga, Beograd.

Jurišić, I., Matijević, M., Nikić, G. (2005), *Srpske škole i istaknuti srpski učitelji u Hrvatskoj do 1941. godine*, Srpsko kulturno društvo „Prosvjeta“, Zagreb.

Krestić, V. (1991), *Istorija Srba u Hrvatskoj i Slavoniji 1848–1914*, Zavod za udžbenike, Beograd.

Ljušić, R. i dr. (2008), *Enciklopedija srpskog naroda*, Zavod za udžbenike, Beograd.

Ljušić, R., Dimić, Lj. (2005), *Vlade Srbije (1805–2005),* Zavod za udžbenike, Beograd.

Perić, I. (2003), *Stjepan Radić 1871–1928*, Dom i svijet, Zagreb.

Raković, A. (2007), "Akademska i politička rasprava o Bogoslovskom fakultetu tokom 1919. godine (sa osvrtom na ranije pisanje Vesnika Srpske crkve)", *Srpska teologija u dvadesetom veku*, I, Beograd.

Stanković, Đ. Đ. (1995), *Nikola Pašić i Hrvati*, BIGZ, Beograd.

Примљено: 12. 11. 2013.
Одобрено: 15. 11. 2013.

Краткотрајно постојање Источно-православног богословског факултета у Загребу (1920–1924)

Александар Раковић
Институт за новију историју Србије, Београд

Апстракт: *Кроз архивску грађу Архива Југославије (АЈ) и архиве Православног богословског факултета Универзитета у Београду (АРВБФ), као и литературе, рад приказује историју Источно-православног богословског факултета Загребачког свеучилишта.*

Кључне речи: *Источно-православни богословски факултет, Загребачко свеучилиште, Српска православна црква, Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца.*

УДК: 27-185.5 Ориген
27-185.5 Григорије Ниски, свети

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 977–1028.

Хришћанска сотириологија и хришћански платонизам

– Ориген, Григорије Ниски, и библијска и философска основа учења о апокатастази —[1]

Иларија Л. Е. Рамели*
Римокатолички универзитет Пресветог срца Исусовог, Милано, Италија

Апстракт: *Став Апостола Павла да ће Бог бити све у свему, као и друге делове из Старог и Новог Завета, Ориген и Григорије Ниски узели су као основу за своје есхатолошко учење о апокатастази и крајњем свеопштем спасењу. Истовремено, њихово учење утемељено је на: 1) философским аргументима који су углавном узети из платонизма (на Григоријев спис De anima et resurrectione снажно је утицао платонизам и по форми и по садржају, такође и на Оригена, иако су обојица прво хришћани, па онда платоничари); и 2) на алегоријском тумачењу Светог Писма, још једној тековини хеленистичке културе: Ориген је јако добро познавао стоичка и платонистичка алегоријска тумачења грчких митова.*

Кључне речи: *алегорија, однос философије и хришћанства, учење о злу, очишћење душе, васкрсење, есхатологија.*

Структура расправе коју ћу настојати да развијем је следећа: (1) Став Апостола Павла да ће Бог бити све у свему и друге делове Старог и Новог Завета Ориген и Григорије Ниски узимају као библијску основу за

* ilaria.ramelli@virgilio.it.

[1] Садржај овог рада првобитно је изнесен на годишњем састанку Друштва за библијску књижевност (Society of Biblical Literature), одржаном у Филаделфији од 19–22. новембра 2005, на одељењу *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*. Веома сам захвална учесницима који су својим питањима допринели унапређењу овог рада, нарочито Маргарет Мичел (Margaret Mitchell), и свима онима који су овај рад прочитали, често дајући вредне коментаре: Лавдеј Александер (Loveday Alexander), Франчески Калаби (Francesca Calabi), Дејвиду Констану (David Konstan), Џудит Ковач (Judith Kovacs), Џудит Перкинс (Judith Perkins), Роберту Радичу (Roberto Radice), Дајвиду Рунији (David Runia).

своје есхатолошко учење о апокатастази и крајњем свеопштем спасењу. (2) Ово библијско утемељење често наилази на алегоријски приступ тумачења текста, који је значајно наслеђе хеленистичке културе: Ориген је јако добро познавао стоичка и платонистичка алегоријска тумачења грчких митова, која су Филон и Климент Александријски примењивали на тумачење Библије. (3) Истовремено, њихово учење се заснива на философским аргументима који су махом платонистички, што је још и значајније наслеђе хеленистичке културе. На Григоријев спис *De anima et resurrectione* дубоко је утицао платонизам и по форми и по садржају, а такође и на Оригена, нарочито у његовом спису *De principiis,* иако су обојица прво хришћани па тек онда платоничари.

1. Библијске основе учења о апокатастази код Оригена и Григорија Ниског

Оригеново развијање учења о апокатастази, нарочито у спису *De principiis*, али и другде, увек је поткрепљено цитатима из Светог Писма, и његови аргументи утемељени су на Библији и структуирани су око ње, у једном унутрашњем логичком односу. Многе од његових аргумената и цитата усвојио је Григорије Ниски потврђујући их као исправне.[2]

Међу свим сведочанствима из Светог Писма, чини се да је 1 Кор. 15, 21–28 од суштинске важности за Оригена – као што ће касније бити и за Григорија – и, кад год расправља о апокатастази, често га цитира, целовито и делимично, нарочито у последњој тврдњи, да ће „Бог бити све у свему".[3] Ово је изузетно важно за Оригеново становиште, зато

[2] Види моју студију о апокатастази код Оригена и Григорија Ниског у мојој књизи *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, Milan 2007; о историји апокатастазе у мом раду *Apocatastasi,* који ускоро треба да изађе у Милану. Литература о овој теми, нарочито за Оригена, импресивно је богата. Упућујем на моју књигу за потпуну документацију; овде само помињем нпр. W. van Laak, *Allversohnung*, Sinzig 1990. за Оригена, и M. Ludlow, *Universal Salvation*, Oxford 2000, за Григорија; такође C. Lenz, „Apokatastasis", у *Reallexicon fur Antike und Christentum*, I, Stuttgart 1950, 510–516; R. Parry – C. Partridge, eds. *Universal Salvation?,* Carlisle 2003, са мојом рецензијом у *Stylos* 14 (2005), 206–208, и неке недавне информације од L. F. Mateo–Seco у *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. Id. G. Maspero, Burgos 2006 (од кога се очекује да се појави обогаћено енглеско издање): „Escatologia", 357–378; „Purification ultraterrena", 765–769; „Soteriologia", 803–812; P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of history and Eschatology,* Leiden 2007.

[3] О раном хришћанском тумачењу 1 Кор., укључујући овај јако битан део, види J. L. Kovacs, 1 Corinthians Interpreted by Early Christian Commentators, Grand Rapids 2005, 233–260 (моја рецензија у *Archaeus* 10, 3 [2006], 166–167); види такође E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15, 24–28 in Exegese und Theologie der Vater bis zum Ausgang des 4.Jahrhunderts*, Tubingen 1971, *praes.* 81–110. о Оригену;

што је повезано са крајњим ишчезнућем зла, претпоставка која је у потпуности у сагласности са његовим метафизичким учењем о несуштаствености зла са онтолошке тачке гледишта.[4] У 3,6,2–3 Ориген се позива на 1 Кор. 15, 28 и извлачи неке закључке из тога: „Кад Бог постане 'све у свему', не можемо признати постојање зла, осим ако не постоји могућност проналаска Бога у злу. Када се за Бога каже да је „све у свему" подразумева се да је он свеприсутан у сваком понаособ... у том смислу да све што ће духовна бића, ослобођена од прљавштине греха и очишћена од сваке тегобе зла, моћи да појме, схвате и да мисле, *све ово ће бити Бо*ī..., и тако ће Бог бити све за ове умове..., зато што зло неће више постојати: за такве умове, Бог, у коме нема зла, је све... Када престане могућност сваког покрета ка злу, сâм онај који је исконски добар – Бог, ће постати све за твар која је поново задобила стање једномислија и чистоте... *и не само у малобројним или у мноīим, већ ће Боī у свима бити*, када на крају више не буде смрти, нити смртног жалца, ни зла, несумњиво: тада ће Бог заиста бити *све у свему*." Овде, као што то чини и на другим местима, Ориген чак даје цитат у цитату: смртни жалац, а то је грех, подсећање је на 1 Кор. 15, 55–56.[5]

У истом одељку 1 Кор. 15, 15–28, Христова победа над његовим непријатељима изнова се помиње, нарочито у стиховима 24–27: ово је још један момент који Ориген сматра значајним за потврду његовог учења о свеопштој апокатастази. У стиху 25, δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τὰς πόδας αὐτοῦ, стоји цитат Пс. 109, 1 (по преводу Седамдесеторице LXX) [110, 1 у Јевр. Библији] (цитиран наизменично и у Јевр.10, 13),[6] *Sede ad dexteram meam*..., где је достојанство трона повезано са победом над непријатељима, коју остварује Господ за „Господа мојега" (*dixit Dominus Domino meo*...); у стиху 27 и дати појам се понавља и појачава: πάντα γὰρ ὑπέταξεν

о Оригеновом тумачењу 1 Кор. 15 види J. Rius–Camps, „La Hipotesis origeniana sobre el fin ultimo", у *Arche e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, eds. U. Bianchi–H. Crouzel, Milano 1981, 58–117; H. Crouzel, „Quand le Fils transmet le Royaume a Dieu son Pere", *Studia Missionalia* 33 (1984), 359–384; R. Roukema, „La resurrection des morts dans l'interpretation origenienne de 1 Corinthians 15" у *La resurrection chez les Peres*, Strasbourg–Turnhout 2003, 161–177, *praes*. 166–169. о 1 Кор. 15, 24–28.

[4] За ово централно учење код Оригена и Григорија види, са великом документацијом, философску студију у мом раду *Gregorio di Nissa*, синтеза се може наћи код A. A. Mosshammer, „Mal", у *Diccionario de san Gregorio*, 583–591.

[5] Ποῦ σου, θάνατε, τὸ κεντρον; Τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία.

[6] Види мој рад „Hebrews 10:13: The Eventual Elimination of Evil and the Apokatastasis: Origen's Interpretation" (презентован најпре 2006. године, на међународној конференцији *Посланица Јеврејима и хришћанско боīословље* [*The Epistle to the Hebrews and Christian Theology,* 18–22. 6. 2006. – St. Mary's College, St. Andrews]), *Augustinianum*, Volume 47 (2007), 85–93.

ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Ориген цитира Пс. 109, 1 и у *Princ.*1.6.1 и у његовим Коментарима на Еванђеље по Јовану, 6,295–296: у поменутом одељку његових *Коментара* он види у библијском исказу доказ за своје учење о коначној обнови све твари. Он тумачи речи псалма као оне које упућује Отац „Господу сваког од нас" и потчињење свих његових непријатеља као остварено када ће „последњи непријатељ, смрт", бити побеђена и све зло бити уништено, према фундаменталној метафизичкој теорији да зло нема биће. Свеопшта потчињеност Христу, укључујући и уништење смрти, такође је тема 1 Кор. 15, 26 (ἔσχατος ἐχθρὸς καταργήσεται ὁ θάνατος) и њен контекст, значајан одељак који Ориген често цитира у одбрану своје теорије о апокатастази и свеопштем спасењу, и заједно са Пс. 109, 1, у одељку којим се бавимо у Оригеновим *Коментарима на Еванђеље по Јовану*, које је препуно цитата из Библије, нарочито узетих од Ап. Павла: Отац је добар и Син је икона Његове доброте (Прем. Солом.7, 26; Мк. 10, 18). Бог, међутим, иако дарује постојање свету тако што га мири са собом у Христу (2 Кор. 5, 19), пошто је свет постао непријатељ Божији после првородног греха, постојање дарује постепено по свом промислу, не потчињавајући своје непријатеље под ноге своје одједном. Заправо, Отац каже Ономе који је Господ сваког од нас: „Седи мени с десне стране, док положим непријатеље твоје за подножије ногама твојим" (Пс. 109, 1; Јевр. 10, 13), што ће се десити када Он буде уништио последњег непријатеља, смрт (1 Кор. 15, 26). Дакле, ако разумемо шта подразумева бити потчињен Христу, нарочито у светлу овог стиха: „А кад му све покори, онда ће се и сам Син покорити ономе који му све покори" (1 Кор. 15, 28), тада ћемо разумети Јагње Божије, које узима на себе грех света, на начин који је достојан доброте Бога Творца.

Темељ овакве егзегезе се састоји у идентификацији потчињења свега Христу, о чему говори Ап. Павле у 1 Кор. 15, 5–28, са спасењем свега, као што Ориген говори у *Princ.* 1.6.1: *Quae ergo est subiectio, qua Christo omnia debent esse subiecta? Ego arbitror quia haec ipsa qua nos quoque optamus ei esse subiecti, qua subiecti ei sunt apostoli et omnes sancti qui secuti sunt Christum. Subiectionis enim nomen, qua Christo subicimur, salutem quae a Christo et indicat subiectorum*, тема о којој ће говорити Св. Григорије у свом делу *In illud: Tunc et ipse Filius*, савршено се надовезујући на Оригена, цитирајући исте одељке и тумачећи на истоветан начин, као што ћемо видети касније. Доследно присуство истог тумачења и учења у *Коментарима на Еванђеље по Јовану*, написано много година после *De principiis,* потврђује да је Ориген наставио упорно да верује у свеобухватну универзалност апокатастазе и крајњег спасења, које је он видео као сагласно са учењем о слободној

вољи,[7] и за које је мислио да је потпуно утемељено у Светом Писму, и у Старом и у Новом Завету, на које је гледао као на једно Свето Писмо које чини једно те исто тело.[8]

Исти делови из Павлових посланица узети као темељ, и исто тумачење свеопште потчињености као спасења, налазе се у *Princ*.3.5.6: „Јединородни Син Божији, Логос и Мудрост Очева, мора владати док не положи непријатеље под ноге своје и не уништи последњег непријатеља, смрт, *обухватајући у себи*, на крају света, *све оне које је потчинио Оцу и који су досшели у сшасење захваљујући њему…* Ово је суштина онога што апостол Павле говори о њему: 'А кад му све покори, онда ће се и сам Син покорити ономе који му је све потчинио, да буде Бог све у свему'." Са још неколико других цитата, највише наглашаван је 1 Кор. 15, 28, и заправо је то један од најважнијих одељака, које и сам Ориген најчешће цитира,[9] у одбрану своје теорије о свеопштем спасењу,[10] које се подразумева у свеопштој потчињености: Ориген наставља даље (*ibid*. § 7): „Као што потчињеност Сина Богу Оцу подразумева савршено васпостављање творевине (тј. свеопшту апокатастазу), тако и потчињеност његових непријатеља Сину подразумева спасење потчињених као и поновно укључење изгубљених." Ориген наставља своје тумачење Павловог одељка у § 8, где објашњава да ће се „ова потчињеност одиграти на одређене начине и у одређеним временима тачно према одређеним правилима: цео свет ће бити потчињен Богу Оцу, не као последица насиља, као ни због нужности коју прати потчињеност, већ захваљујући речима, разуму, учењу, стремљењу ка најбољем, добрим нормама, и такође претњама, када су заслужене и прикладне итд… Промисао делује у корист свих, чувајући слободну вољу свих разумних створења."[11] Ориген је веома посвећен проблему

[7] Види мој текст „La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all'universale restaurazione escatologica", у *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichita Cristiana, Roma, Augustinianum, 5–7. V 2005*, Roma 2006, 661–688.

[8] Материјал у мом раду „Origen and the Stoic Allegorical Tradition. Continuity and Innovation" (рад је изнесен на годишњем састанку Друштва за библијску књижевност, одржаном у Сан Антониу 2004. године [*Annual Meeting of the SBL*, San Antonio, TX, November 20–23 2004]), *Invigilata Lucernis* 28 (2006), 195–226.

[9] Места где се појављује 1 Кор. 15, 28 код Оригена наведени су у *Biblia Patristica*, III, Paris 1980, 404 (за 15, 27–28) и 405 (за 15, 28). Спис у ком се овај одељак најчешће појављује је *De principiis*: 1,6,1 и 2,3,7 за 1 Кор. 15, 27–28 и 1,7,5; 2,3,5; 3,5,6; 3,5,7; 3,5,7+; 3,6,1; 3,6,2; 3,6,3; 3,6,6; 3,6,8; 3,6,9 и још шест других места 1 Кор. 15, 28. Осам пута се појављује у *Comm. In Rom*., шест у *Comm. in. Io*. И других десет појављивања су разбацани по разним другим делима.

[10] Види одељак о Оригену у мом раду *Apocatastasi*.

[11] Види *Princ*. 3,5,8: „На који начин Божија Промисао делује за сваког поједи-

слободне воље, и, као што ће то и Григорије учинити, објашњава како свеопшта потчињеност о којој говори Ап. Павле неће бити робовање, већ спасење захваљујући слободној послушности свих према Богу, која ће се десити пре или касније. Тумачење коначног потчињења свега Христу као спасења Ориген је на другим местима такође поменуо, користећи потпуно исту терминологију.[12] Ово потчињење које значи спасење је свеопште, што потврђују бројни други одељци код Оригена, који су увек засновани на Ап. Павлу, нарочито *Princ*. 2.3.3 где се позива на 1 Кор. 15, 15–28: „Наше стање ће бити бестелесно једног дана, и ако ово признамо, пошто ће сви бити потчињени Христу, нужно ће се ово стање тицати свих оних, на које се односи потчињеност Христу. И сви они који су потчињени Христу на крају ће такође бити потчињени и Оцу, коме ће Христос предати своје Царство." Ако спасење разумних бића мора да буде свеопште, такође оно мора укључити и све пале анђеле: да би поткрепио и ојачао ово тврђење Ориген се позива на Фил. 2, 10–11, одељак на који ће се такође Григорије позивати касније за исти аргумент, и који потврђује коначну послушност свих бића Христу, укључујући и оне који су у подземљу, и пошто ово потчињење подразумева спасење, следи да ће сва бића, анђели, људи, и демони бити спасени. Ориген, заправо, говори у *Princ*. 4.6.2: „Мислим на сва она бића, која су клечећи у име Исусово, дала знак свога потчињења, небеска, земаљска, и паклена бића. Ове три ознаке указују на скуп свих постојећих бића, тј. свих оних који имају исто порекло, али, другачије вођени својим нагонима, су распоређени у различите редове према својим заслугама, пошто у свима њима Добро није било присутно онтолошки као што је присутно у Богу." Јер, према Оригену, стање свакога је одређено његовом сопственом одговорношћу. Прво-

---

начно, чувајући слободну вољу сваког разумног бића... зашто и у којим приликама се све ово дешава, једино Бог зна, и Његов Јединородни Син, захваљујући коме је све створено и обновљено [Јн.1, 3], и Дух Свети, кроз кога је све освећено, Који исходи од Оца, у Коме је слава итд." Види такође, нпр. *Princ*. 3,3,5 о Промислу и слободној вољи, учењу и убеђивању разликовању времена и начина спасења свих, укључујући и демоне, у апокатастази; *ibid*. 2,1,2; *Hom. In Lev*. 9,8, где Ориген потврђује да Промисао води рачуна о сваком бићу, укључујући и она најмања; он је *minutissima et subtilissima*. Види *De Prov*. 2,9,8; 3,1,15.17, где се за Промисао каже да је ποικίλη.

[12] Нпр. *Comm. In Matth*. S.8: „На који начин Отац ставља непријатеље Спаситеља као подножје ногама Његовим, треба да схватимо на начин достојан Бога, према Његовој Доброти. Зато што не треба да верујемо да Бог поставља непријатеље Христове за подножје ногама Његовим на исти начин као што земаљски цареви потчињавају своје непријатеље, који убијају своје непријатеље. Насупрот томе, Бог поставља Христове непријатеље као подножје ногама Његовим *не ради њихової уништења, већ ради њихової спасења*... за све њих, *потчињење подразумева спасење потчињених*". Види *Comm. in Io*. 6.57(37); *Hom. in Ps*. 36,2,1; *in Lev*. 7,2; *Princ*.3,5,6–8.

битно, су сви νόες створени апсолутно идентично, онда су се раздвојили на анђеле, људе и демоне свако по свом слободном избору, „према покретима њихових умова и воља“.[13]

У *Princ.* 1.6 Ориген, инсистирајући на концепту *reditus* који чини се да потиче од неоплатонистичке идеје ἐπιστροφή ка јединству, после μονή и πρόοδος према мноштву,[14] али такође цитирајући Ис. 65, 17 и Ап. Павла, описује „дуге будуће векове у којима ће распршивање и раздвајање једног истог Принципа[15] постати део једне те исте сличности... Постојаће ‘ново небо и нова земља’... за оне који теже том врхунцу благодати, за који се каже да ће [када се он оствари] и непријатељи бити потчињени, и Бог ће бити ‘све у свему’“, са још даљим подсећањем на 1 Кор. 15, 25–28. У *Princ.* 2.3.7, такође, овај исказ Ап. Павла говори о савршенству апокатастазе. Цитат 1 Кор. 15, 28, заједно са другим позивањима на Псалме и Еванђеља, закључује још један одељак из *Princ.* 2.3.5 где Ориген каже да ће се апокатастаза догодити на крају свих αἰῶνες, када ће се све вратити у апсолутно јединство и Бог ће бити све у свему.[16] Такође исти цитат означава прелазак од иконе до

[13] Детаљна расправа налази се у мом раду „La coerenza della soteriologia origeniana“ и у тексту „La colpa antecedente come ermeneutica del male in sede storico–religiosa e nei testi biblici“ [рад који је отворио Конгрес Италијанског библијског друштва 2005. г.], *Settimana Biblica, Ciampino, II Carmelo*, 5–7. IX 2005, ed. I. Cardellini, *Ricerche Storico–Bibliche* 19 (2007), 11–64.

[14] Материјал у мом чланку „Uno Molti“, у *Enciclopedia filosofica*, ново издање, dir. V. Melchiorre, XII, Milan 2006, 11911–11912.

[15] Ова идеја о једности очигледно је платонски, а нарочито неоплатонски идеал, који је Ориген такође пренео Григорију Ниском: види G. Maturi,„Reductio ad unum: l’escatologia di Gregorio di Nissa sullo sfondo della metafisica plotiniana“, *Adamantius* 10 (2004), 167–193.

[16] „Али ако постоји нешто изнад αἰῶνες (тако да αἰῶνες може да се нађе у створењима, истинито је, али такође у другим стварима, која су супериорнија у односу на видљива створења, што ће бити случај у ἀποκατάστασις, када све дође до савршеног краја), највероватније се треба схватити да ће стање у ком ће се десити ἀποκατάστασις свега бити нешто изнад αἰών“. Мислим тако због ауторитета Светог Писма, које каже: „У αἰών и још даље“ [Мих.4, 5: εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἐπέκεινα]. Чињеница да се каже „даље“ нам дозвољава да схватимо да значи више од једног αἰών. И молим вас, размислите да ли речи Спаситеља: „Хоћу да и они које си ми дао буду са мном гдје сам ја“, и, „Као ти Оче што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду“ [Јн.17, 24.21], може указивати на нешто супериорније од αἰών и αιωνες, и можда чак супериорније од αἰῶνες τῶν αἰώνων, тј. када неће више све бити у αἰών-у, већ ће „Бог бити све у свему“. О апокатастази као супериорнијој од αἰῶνες и αἰών види такође *Princ.* 2,3,1. Овде αἰῶνες очито значи „векови“, а не „вечност“: за комплетан преглед αἰών и αἰῶνες код Оригена, Григорија Ниског, и класичне и отачке књижевности, и философског развоја ова два концепта код јелинских и хришћанских аутора, види I. Ramelli, D. Konstan, *Terms for Eternety*, Piscataway NJ, 2007. За „етичко“ схватање αἰῶνες код Оригена, схваћене као периоде кроз које ће разумна

подобија а онда од подобија до јединства кроз напредовање εἰκών (на почетку и у овом животу) => ὁμοίωσις (захваљујући моралном усавршавању у овом или у будућем животу) => ἕν (потпуно јединство у крајњој апокатастази где ће Бог бити све у свему)[17] у *Princ.* 3.6.1, где је цитат Ап. Павла састављен заједно са неким цитатима Ап. Јована, о подобију и јединству са Богом.[18] Идеја подобија и јединства у апокатастази, после свих αἰῶνες сједињена је са цитатом из 1 Кор. 15, 25 и 28 такође у *Princ.*1, на крају.[19] И цео одељак 1 Кор. 15, 24–28 се односи на *Princ.* 3,6,9 као подршка становишту о свеопштој поуци, која се тиче анђела а онда и Христа, и крајњег спасења.[20] 1 Кор 15, 28 такође запечаћује свеопште савршенство крајње апокатастазе у *Princ.*: „Моћи ћемо да живимо без тела када се све потчини Христу, и у Христу, Богу Оцу, и 'Бог ће бити све у свему'."

Још једна повезаност, у којој оно што се односи на одељке из Ап. Павла 1 Кор. 15, 22–28 потврђује логичке аргументе, представља ону из реда свеопште васпоставе, која зависи од врлина сваког понаособ, што је јасно из *Princ.* 1,7,5 где се цитира 1 Кор. 15, 24–28,[21] и у *Princ.*

бића изабрати добро или зло и добити награду или савет. Док сви слободном вољом не изаберу Добро и αἰῶνες ће се завршити у ἀϊδιότης апокатастазе, види P. Tzmalikos, *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden – Boston, 2006, 272–373, са мојим осврtом у *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 99 (2007).

[17] За ове етапе види моју философску студију у *Grigorio di Nissa*.

[18] „Овакво схватање је најјасније и најједноставније изразио ап. Јован, у овим терминима: „Љубљени, сада смо дјеца Божија, и још се не откри шта ћемо бити", а он сигурно упућује на Спаситеља, „биħемо *слични* Њему" [1 Јн. 3, 2], где дефинитивно указује на крај свега... и изражава наду да ћемо бити слични Богу, што ће бити могуће због савршености врлина". Ориген коначно цитира Исусове речи из Јн. 17, 24 и 21: „Оче, хоћу да и они буду са мном гдје сам ја", и „као ти, Оче, што си у мени и ја у теби". Овде, као што примећује Ориген, „чини се да и подобије, да тако кажемо, усавршује себе, и да постоји пут *од подобија ка јединству* неизоставно због тога што ће *на крају 'Бог бити све у свему'* [1 Кор. 15, 28]... сва творевина ће бити ослобођена од ропства пропадљивости када буде добила славу Сина Божијег, и када '*Бог буде све у свему*'."

[19] „...дуги будући αἰῶνες у којима ће распршеност и деоба једног и истог Принципа бити *реинтегрисана у један и исти крај и подобије*... за оне који теже том крају за који се каже – 'да ће му се и непријатељи потчинити' и 'Бог ће бити све у свему' [1 Кор. 15, 25.28]."

[20] „После савета које ће дати блажене моћи, Он сам ће их научити да оне могу да га разумеју као Мудрост, и он ће владати над њима док их не потчини Оцу...; када буду способни да приме Бога, за њих ће Бог постати све у свему."

[21] „На крају света... неке душе, због своје инертности, кретање се спорије, друге ће уместо тога, летети хитро због свог полета. Пошто сви имају слободну вољу и могу слободно задобити врлине и пороке, неке ће се наћи у много горем стању него што су сада, док ће друге задобити боље стање, зато што ће различита кретања и склоности у оба смера донети различита стања... Када, после тога, Христос *преда своју владавину Оцу* [1 Кор. 15, 24], онда ће и ова жива бића такође, која су већ постала део Христове

3,6,6, где се цитира 1 Кор. 15, 26–28 опет показујући, мотив коначног јединства: „Свако биће ће бити васпостављено на тај начин да буде једно те исто са другим бићима и Богом (Јн. 17, 21), и „Бог ће бити све у свему“ (1 Кор. 15, 28); наравно, ово се неће десити у једном тренутку, већ полако и постепено, у бесконачним αἰῶνες, зато што ће се исправљање и очишћење десити поступно и понаособ… Тако, кроз безбројне чинове сачињене од оних који напредују, и пошто су били непријатељи мире се са Богом, стижемо до последњег непријатеља, смрти, тако да је могуће да ће се и она уништити и да ниједан непријатељ не остане (1 Кор, 15, 26). Идеју да ће нека бића брзо напредовати док ће друга напредовати веома споро, што производи велики број разноликих случајева, Ориген такође излаже у *Princ.* 3,1,17 и 3,5,8, где наглашава да потчињеност, тј. спасење свако разумно биће мора да жели слободно, а не да се оно намеће свима само по себи: тако ће се времена и начини разликовати према врлини и духовном стању сваког бића.

Питање поретка крајње васпоставе такође налазимо и у *Коментарима на Еванђеље по Јовану* 32, 26–39, позивајући се на 1 Кор. 15, 22 и друге цитате из Светог Писма. Ориген почиње са стихом Јн. 13, 3, према којем је „Отац предао све у руке Исусове“, који Ориген тумачи у најјачем значењу, који је паралелан са другим библијским стиховима, као што је Пс. 109, 1, из којег Ориген извлачи закључак да је Отац чак и непријатеље предао Христу. Други одељак из Светог Писма који Ориген тумачи да би подржао своје ставове, у поглављима 26–27, је 1 Кор. 15, 22: „Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживети.“ Ориген овај одељак чита супротстављајући се гностицима. Он потврђује надокнаду врлина за сваког посебно, цитирајући следећи одељак: „свако по реду“.[22] Мало касније, понавља да ће се обнова десити у различитим временима, што зависи од заслуга сваког понаособ, и у овом смислу он тумачи Јн. 13, 36 где Исус говори Петру да га овај не може пратити у том тренутку, али да ће га пратити касније. Свеједно, на крају ће свако биће бити обновљено и сваки непријатељ уништен, чак и смрт (37–39).

владавине, бити предана Оцу заједно са осталима… Тако, када Бог буде био све у свему [1 Кор. 15, 28], пошто су и они део свих, *Бог ће бити и у њима као у свему*.“

[22] Ориген, као и Григорије касније, наставља са егзегезом опширног Павловог одломка, тврдећи да ће Христос предати Царство свом Оцу после уништења сваке непријатељске анђелске силе. Све до последњег непријатеља, смрти (поглавља 30–31), темељећи своје тврдње на 1 Кор. 15, 24–26: „Предаће Царство Богу Оцу, уништивши сваку силу… јер нужно је да он влада док не потчини све непријатеље своје подножју ногама својим. Последњи непријатељ који треба да се уништи је смрт“, одломак се завршава са ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι. У поглављима 32–34 Ориген инсистира на потчињењу Логосу чак ако то подразумева и смрт.

Још један битан цитат из Светог Писма који Ориген повезује са философском аргументацијом, а за њим и Григорије, је 1 Кор. 15, 42–44, а тиче се карактера васкрслог тела,[23] које Павле назива σῶμα πνευματικόν. Ориген помиње ово у *Princ*.3,6,6: „Апостол јасно каже да васкрсли из мртвих неће добити друго тело, већ ће добити исто тело које су имали у овом животу, чак и боље од тога. Јер он објављује: 'сеје се тело душевно, духовно тело ће васкрснути; сеје се у пропадљивости, устаће у непропадљивости; сеје се у слабости, васкрснуће у моћи; сеје се у срамоти, васкрснуће у слави'.“[24]

Ово су заиста само неки малобројни примери – нарочито, они које је подробније преузео Григорије Ниски касније – од многих које смо могли да дамо, али мислим да их је довољно да пруже увид у метод који је користио Ориген у својим аргументима да би потврдио идеју апокатастазе, и о значају Светог Писма за њих, пре свега Павловог сведочења.[25] Григорије у свом *De Anima et resurrectione* (О души и

[23] За проблематику телесног и духовног тела код васкрслих из мртвих по Оригену види мој рад *Apokatastasi* и моју философску студију у мом делу *Gregorio di Nissa*.; такође, види чланак „Threats, Punishment, and Hope: Jeremiah Interpreted by Origen to Support the Doctrine of Apokatastasis“ (рад представљен на годишњем састанку Друштва за библијску књижевност одржаном у Вашингтону 2006. године [*Annual Meeting of the SBL*, Washington, 18–21 November 2006]) [још увек необјављен].

[24] Такође у предговору, § 5, Ориген цитира 1 Кор. 15, 42.

[25] Ап. Павле је сам, у одређеној мери, био хеленизован, иако сржи хришћанства, Исусов спасењски крст и васкрсење, подједнако је „Јудејцима саблазан а Јелинима лудост“, као што сам ап. Павле говори у 1 Кор. 1, 23, према NRVS; Gr: ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν. Vulg.: *nos autem praedicamus Christum crusifixum, ludaeis quidem scandalum, gentibus autem stultiam*. Види исцрпну литературу у мом чланку „Philosophen und Prediger, pagane und christliche weise Manner. Der Apostel Paulus“ у E. Amato, B. Borg, R. Burri, S. Fornaro, I. Ramelli, J. Schamp, *Dio von Prusa: Der Philosoph und sein Bild, Gottingen* 2007, поглавље 4. Сам Нови Завет, иако сигурно има дубоке јеврејске корене, настао је такође у потпуно хеленизованом свету и врло брзо је постао познат и почео да се чита у хеленистичком културном окружењу: нпр. види A. J. Malherbe,„Graeco-Roman Religion and Philosophy and the NT“ у *The NT and its Modern Interpreters*, eds. E. J. Epp, G. McRae, Atlanta 1989, 3–26; C. Thiede, *Ein Fisch fur den Romischen Kaiser*, München, 1998; Id. U. Victor, U. Stingelin, *Antike Kultur und Neues Testament*, Basel 2003; T. H. Olbricht, „Preface“ у *Early Christianity and Classical Culture. Comparitive Studies in Honor of A. J. Malherbe*, eds. J. T.Fitzgerald, Id. L. M.White, Leiden – Boston 2003, 1–12, и цео том, са мојом рецензијом чланка: „La ricerca attuale sui rapporti tra il primo Christianesimo e la cultura classica“, *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 17 (2006), 223–238. За познавање НЗ међу образованим паганима види нпр. G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I–II, Bologna 1998; моја књига *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto econtatti*, Madrid 2001; Ead., „The Ancient Novels and the NT: Possibile Contacts“, *Ancient Narrative* 5 (2005), 41–68; Ead., „Indizi della conoscenza del Nuovo Testamento neiromanzieri antichi e in altri autori pagani del I sec. d. C.“ у *Il Contributo delle scienze storichealla interpretazione del Nuovo Testamento*, eds. E. Dal Covolo, R. Fusco, Città del Vaticano 2005, 146–169; Ead., „Un qu-

Васкрсењу),[26] философском делу највише философски оријентисаног Кападокијца,[27] уједно и једном од главних његових дела у којем расправља о питању апокатастазе,[28] заједно са *In Illud: Tunc et Ipse Filius* и

indicennio di studi sulla prima diffusione dell'Annuncio cristianoe la sua prima ricezione in ambito pagano", у E. Innocenti, I. Ramelli, *Gesu a Roma. Commento al testo lucano degli Atti degli Apostoli*, Roma 2006, 277–518.

[26] PG 46,12–160. Ново издање, превод и коментар са критичком студијом и библиографијом о Григоријевом *De anima* у мом делу *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*. Сви преводи *De anima* (као они у *In illud: Tunc et Ipse Filius*) овде цитирани су моји и цитирани су на основу мог издања, са текстуално критичким забелешкама (за неке критеријуме на основу којих се темељи види мој рад „Il contributo della versione copta all'edizione del *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa", *Exemplaria Classica* n. s. 10 [2006], 191–243).

[27] Преглед расправе о односу између философије и хришћанства код Григорија пружа нам нпр. A. Le Boulluec, „Corporeité ou individualité? La conditionfinale des ressuscités selon Grégoire de Nysse", *Augustinianum* 35 (1995), 307–326; E. Peroli,„Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul", *Vigiliae Christianae* 51 (1997), 117–139: потпуни преглед и расправу пружа моја философска студија у *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*. E. g. J. Daniélou, *Platonisme et theologiemystique*, Paris 1953. и M. Pellegrino, „Il Platonismo di san Gregorio Nisseno nel dialogointorno all'anima e alla resurrezione", *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 30 (1938), 437–474, сматрају Григорија фундаменталним и доследним хришћанским мислиоцем који је ускладио платонизам и хришћанство; J. Rist, „Christianisme et antiplatonisme: un bilan", у *Hellenisme et Christianisme*, eds. M. Narcy, É. Rebillard, Villeneuve d'Ascq 2004, 153–170. тврди да су он и други оци платоничари свесно прихватили философска начела и искористили их да би хришћанској вери дали философско утемељење, да би показали своје сопствено схватање и критиковали противнике; P. Chuvin, „Christianisation etrésistance dans les cultes traditionnels", *ibid*. 15–34. такође подржава дубоко и плодно помирење између хришћанства и класичне философије. Други научници, међутим, наглашавају контрадикције код Григорија као платоничара, као H. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa,* New York 1971, који сматра Григорија више философом него религиозним човеком, на шта га је наговорила Макрина да постане; Ch. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, Frankfurt a. M. 1986, сматра га неоплатоничарем у чијем мишљењу су хришћански елементи пренаглашени случајно и прихваћени због политичког опортунизма, са „свесном маском", „bewußte Tarnung", *ibid*. 109: али види rev. by J. C. M. van Winden, *Vigiliae Christianae* 41 (1987), 191–197; J. Daniélou, M. Altenburger, U. Schramm, Hrsg., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, и друге студије, поменуте у мом: *Gregorio di Nissa*.

[28] За комплетан материјал о апокатастази код Григорија види J. Daniélou, *L'apocatastase chez Saint Gregoire de Nysse*, *Rech. Science Religieuse* 30, 3 (Juillet 1940); Id., *L'etre et le temps chez Gregoire de Nysse*, Leiden 1970, 221–226; C. N. Tsirpanlis, „The concept of universal salvation in Saint Gregory of Nyssa", у *Studia Patristica*, XVII, 3 (1982), 1131–1144; H. M. Meissner, *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa* De anima et resurrectione, Frankfurt a. M. 1991, 82; 356–361; M. Ludlow, *Universal Salvation*, нарочито поглавља. 1–3; C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, 580; 608–609; 734; G. Ferro Garel, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Torino 2004, 6; my *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*; Ead., „Note sulla continuità della dottrinadell'apocatastasi in Gregorio di

неким додатним одељцима других дела, цитира неколико стихова из Библије, и превасходно Ап. Павла, да би подржао овакав став. Ако изузмемо део из Еванђеља по Луки и причу о Лазару, на који ћемо да се вратимо касније, можемо да се сетимо многих делова из разговора са Макрином, Григоријевом сестром и главним ликом у овом дијалогу, где је други лик сам Григорије, који јој често намерно противречи да би направио дијалектичко устројство.

Кључни цитат, у 72B и поново у 136A, је Фил. 2, 9–10,[29] који говори о крајњем потчињавању свих на небесима, на земљи, и под земљом пред Христом, цитат који налазимо у свим периодима Григоријевог стваралаштва. У 72B Григорије види алузију на коначно спасење свих разумних бића, анђела, људи, и – као што је и Ориген говорио – чак и демона, који ће се, „после дугих кружења векова, када зло буде нестало и када неће остати ништа сем Добра", вратити Богу и потчинити се Христу.[30] За Григорија, као и за Оригена, најбитнија идеја је да ће сва потчињеност свих разумних бића бити подударна са њиховим спасењем, што је такође кључна идеја Григоријевог дела *In Illud: Tunc et ipse Filius*, као што ћемо и видети.

Још једна група цитата из Новог Завета који се тичу апокатастазе у *De anima* повезан је са идејом очишћења кроз патњу, и у овом животу и у будућем. У 97B–100C Макрина показује да први и најважнији узрок очишћења није кажњавање, већ Божија спасавајућа воља, која

Nissa", *Archaeus* 10 (2006), 105–145; R. Simini, „La speranzacristiana nel dialogo *De anima et resurrectione*", *Nicolaus* 33 (2006), 61–73.

[29] За тумачење овог одељка код Григорија види Daniélou, *L'etre et le temps*, 69–73.

[30] 72B: „Пошто *су три стања разумне природе* – прво, које је од почетка дароване бестелесним животом и које називамо 'анђелским'; друго, сједињено с телом, које називамо 'човеком', и треће, ослобођено од тела захваљујући смрти –, мислим да је божански Апостол... намеравао да укаже да је свеопшти склад свих разумних природа да једног дана буду у Добру, називајући 'небеским' оно што је анђелско и бестелесно и 'земаљским' оно што је спојено са телом, а указујући на 'подземље' као на оно што је одвојено од тела, или, ако међу разумним природама можемо да видимо, поред поменутих, још неку природу, коју ако неко жели да назове 'демонима' или 'духовима', или било како другачије, не бисмо имали ништа против... природа која је слободном вољом отпала од најбољег, и одрекавши се Лепоте и Доброте, и уместо ових примила у себе мисли које су супротне од њих: ову је природу, према некима, Апостол укључио у она бића подземља, хотећи да каже, када једног дана, *после дугог кружења векова, зло ишчезне, неће остати ништа сем Добра, и чак ће она бића признати у слози и пријатељству, Христово Господство*"; 136A: „Апостол, изражавајући склад целог универзума са Добром, хоће, прилично транспарентно, да каже: 'Сваки човек ће се потчинити њему, од небеских и земаљских бића као и оних у подземљу, и свака уста ће исповедити да је Христос Господ, у славу Бога Оца', кроз 'престо' који означава анђелски и небески род, и кроз остатак разумних бића после анђела, нпр. нас, који ћемо *сви бити укључени у једну те исту велику Свечаност* коју ће карактерисати једномислије."

привлачи душу Њему са циљем међусобне заједнице: ако је душа чиста, узноси се без препрека; у супротном, прво мора да буде очишћена од отпада зла, у ком случају постоји патња, само као обична споредна чињеница.[31] У 100–105A, Макрина указује на меру и циљ процеса прочишћења: потпуно истребљење зла и греха (ὁ παντελὴς ἀφανισμὸς τῆς κακίας), и користи параболу из Еванђеља о недостојном слузи у Мт. 18, 23–25 и Лк. 7, 41 да би показала да је очишћење неопходно и мора да буде одговарајуће нечистоти и злу које је свако понаособ сакупио, како би свака душа задобила врлину, што се поклапа са циљем очишћења и изједначавањем са Богом. Такав ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον је познати платонистички идеал (*Theaet*. 176A) који је ушао у хришћанску мисао захваљујући Клименту Александријском и Оригену, а касније га је наставио и Григорије[32] и сјединио са библијским ὁμοίωσις у комбинацији са εἰκών у Пост. 1, 26, пресудна концепција у отачкој мисли изнад свих код нашег кападокијског оца.[33]

Макринино испитивање и расправу потврђује тумачење неколико светописамских одељака, и првенствено тумачење основне тврдње Ап. Павла, коју је већ користио Ориген много пута да би одбранио апокатастазу: 1 Кор 15, 28, о Божијем есхатолошком присуству као „свега у свему“, πάντα ἐν πᾶσι. Управо ово наводи Макрину на закључак да је коначни σκοπός очишћења потпуно и дефинитивно уништење зла, једном за свагда, на крају, пошто зло нема позитивно онтолошко постојање, што је платонистичко учење које је веома битно већ код Оригена. Наведимо најзначајније одељке:

[31] 100 C: „Тако – као што сам рекао – чини се, да не доноси Божији суд, као свој главни циљ, казну онима који су згрешили, већ, што се њега тиче, као што је твоја расправа потврдила, Бог искључиво чини добро, раздвајајући га од зла, и узводећи личности к себи, зарад њиховог учешћа у блаженству, док насилно одвајање онога што је било сједињено и спојено показује се да је болно за онога који је узведен.“

[32] Види такође Григоријев *De vita Moysis*, 2, 251–252.318, и његову прву омилију на *Песму над песмама*: „свако понаособ мора себе учинити сличним Богу“, „постати сличан њему који је истинита лепота и доброта“, итд. Овај принцип је био широко распрострањен за време Римског царства. Плотин, нарочито, га користи у 6,9,9, где философ у свом узлажењу Богу постаје исто што и Бог? (платоничарско и неоплатоничарско θέωσις). За Оригена, види нпр. *Princ.* 3,6,1; концепт је пренео његов ученик Григорије Чудотворац управо у његовом похвалном говору своме учитељу, 12,148: „Држим да крај и циљ и остварење истинитог постојања свакога није ништа друго до да себе учини сличним Богу кроз очишћење, да му се приближи и да остане у њему“ (о овом спису види, са интересантним тумачењем, M. Rizzi, *Gregorio il Taumaturgo (?), Encomio di Origene*, Milano 2002, и J. W. Trigg, „God's Marvelous Oikonomia“, у *Journal of Early Christian Studies* 9 [2001], 27–52).

[33] За ὁμοίωσις θεῷ и εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις код Григорија види мој философски рад у *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*.

Зло нужно мора бити уништено, апсолутно и у сваком смислу, једном и за увек, из свега што постоји, и, пошто зло у ствари не постоји..., неће ни морати да постоји, уопште. Јер, уколико зло не постоји по својој природи ван воље, када се деси да свачија воља буде у Богу, *зло ће бити сведено на потпуно ишчезнуће*, јер неће бити више пријемника за њега... Божији праведни суд је примењен на све, и продужава време искупљења дуга према његовој тежини, не негирајући чак ни најмање дугове [види Мт. 18, 23–25; Лк. 7, 41]... кроз нужну патњу, он гаси дуг који се сакупио учествујући у несрећним и болним стварима... и тако [грешник], након што се отараси свега што је њему самом страно, и скинувши срамоту која произилази из дугова, може доспети у *стање слободе и поверења*.[34] Кад смо код тога, слобода је сакупљање онога што нема господара и има апсолутну моћ, и у почетку нам је Бог дао слободу, али онда ју је покрила и сакрила срамота дугова. То има за последицу да ће се свако ко је слободан прилагодити ономе што је њему слично; али врлина нема господаре: према томе, испоставиће се да свако ко је слободан има и врлину. Кад смо код тога, Божија природа је извор сваке врлине; тако, у њој ће бити оних који су задобили слободу од зла, тако да, као што Апостол говори, „Бог буде све у свему“ (1 Кор. 15, 28). Ова тврдња чини ми се да обезбеђује потврду идеји која је малопре изречена, зато што потврђује да ће „*Бог бити све и у свему*“ [1 Кор. 15, 28]. Божија природа ће нама постати све и заузеће место свега, дарујући себе на начин који ће одговарати потребама тог живота. А из божанског Откривења јасно је да Бог, за оне који то заслужују, јесте место, дом, одећа, храна, пиће, светлост, богатство, царство, и све што је могуће замислити и изразити међу тим стварима које доприносе добром животу за нас. Па, *онај који је све такође је у свима*. И у овоме ми се чини да Свето Писмо проповеда о потпуном уништењу зла (κακια). Јер, ако ће у свим бићима бити присутан Бог, јасно је да у њима неће бити зла (*An. et. res.* 101–104).

У шестом и последњем делу дијалога (129A–160C),[35] који је врхунац читавог дела и усредсређен је на васкрсење и свеопште обновљење, Макрина разрешава неколико питања која се тичу будућег живота, помоћу Светог Писма, и Старог и Новог Завета, нарочито Еванђеља и

[34] Иако није прецизан цитат из Светог Писма, ово су оба концепта Ап. Павла: за ἐλευθερία види нарочито Рим. 8, 21; Гал. 5, 1.13; такође 1 Кор. 10, 29; 2 Кор. 3, 17; за παρρησία види пре свега Еф. 3, 12; 6, 19; Сол. 2, 15; такође 2 Кор. 3, 12; 7, 4; Фил. 1, 20; 1 Тим. 3, 13.

[35] По подели коју предлаже Meissner, *Rhetorik und Theologie*, 343–370.

Ап. Павла: Пс. 103, 20–30 (129C–132A);[36] Пс. 117, 27, са тумачењем празника Сукота (гр. σκηναί, „шатори“, „сенице“; 132A–136A); Јез. 37, 1–14, са славном визијом сувих костију које су обмотане месом и које Бог оживљује, у 136АБ; Павловој 1 Кор. 15, 52 и 1 Сол. 4, 16 у 136 C;[37] коначно, Еванђеља (136C–137A), чија μαρτυρία је представљена као кулминирајућа тачка *klimax*-а. Заправо, Исус, који је и Логос, потврђује васкрсење не само речима (λόγῳ), већ такође и непосредно реализујући га (ἐνεργεῖ).[38] Неки одељци нуде алегоријску егзегезу и с њима ћемо се позабавити касније. Други кључни цитати које Макрина користи од Ап. Павла да би поткрепила своје аргументе могу се наћи у 1 Кор. 15, 35–52, са описом васкрслог тела као славног и духовног тела, у комбинацији поређења са земљаним телом: она користи овај одељак да покаже да ће свако добити своје сопствено тело, али са карактеристикама другачијим од оних које су биле у земљаном телу, са „величанственијим изгледом“. (153C). Макрина развија опис духовног тела Ап. Павла и заснива своје разматрање на њему,[39] тачно како је и Ориген урадио у *Princ.*3,6,6 ослањајући се на исти Павлов стих за исти аргумент. Прослављено тело неће у 1 Кор. 15, 52, обучено у непропадљивост, као што Макрина каже експлицитно цитирајући Павла у 155D и 157A, узроковати грехове и неће више спречавати душу да пребива у Добру. Његове нове карактеристике, непропадљивост, слава, част, моћ, које су извучене из Павловог текста, својствене су Божијој природи: првобитно су оне припадале и човеку као εἰκών Божијој, а тим карактеристикама се такође надамо и у будућем веку (157AB); истим концептом, утемељеним на Павловом извештају о духовном телу, завршава се цели дијалог у 160D: Када страсти буду прочишћене и када нестану, захваљујући нужном третману брижљиво примењеном, путем прочишћења огњем, место тих недостатака ће заузети свака од одговарајућих реалности које се поимају као добре: непропадљивост, живот, благодат, снага, слава, и свака друга предност ове врсте за коју

[36] Cf. J. Daniélou, *L'etre et le temps*, 211.

[37] 1 Сол. 4, 16 може се протумачити као ограничење обећања васкрсења само на оне који су „умрли у Христу“, али види Констанов и мој рад „The Syntax of ἐν Χριστῷ in1Thess 4:16“, у *Journal of Biblical Literature* 126 (2007), 3, 579–593: врло је вероватно да не треба да читамо „они који су *умрли* у Христу ће васкрснути“, већ „они који су умрли ће *васкрснути* у Христу“.

[38] На Григоријево коришћење глагола ἐνεργέω утицао је Ориген, о чему види A. Bastit–Kalinowska, „‘Agir dans:’ autour de l'emploi d'*energein* dans l'oeuvre et l'exégèse d'Origène“, у *Adamantius* 10 (2004), 123–137.

[39] Види F. Altermath, *Du corps psychique au corps spirituel. Interpretation de 1Cor 15, 35–49par les auteurs chretiens des quatre premiers siecles*, Tübingen 1977, нарочито 181–190. за тумачење овог одељка код Григорија.

претпостављамо да је могуће замислити и у Богу и у његовој εἰκών, тј. човеку. Заправо, Божији лик ће поново просијати у сваком човеку у коначном васпостављењу свега.

У његовом *In Illud: Tunc et ipse Filius*, написаном неколико година после *De Anima*,[40] али у савршеном јединству са њим, Григорије настоји да исправно објасни део Светог Писма, 1 Кор. 15, 28, о коначном потчињењу свих створења Христу и кроз Христа Богу Оцу, тако да Бог буде „све у свему“,[41] одељак који Ориген непрестано цитира, а такође и Григорије у *De Anima*, као што смо видели, као доказ за свеопште спасење. У овом спису Григорије нуди есхатолошку слику свеопште васпоставе која је у потпуности подударна са оном у *De Anima* и која је инспирисана Оригеновим схватањима, често и са истим реченицама, чак *од речи до речи*. Али целокупно дело, које је егзегетско по својој природи, иако такође представља философску расправу, испреплетено је цитатима из Светог Писма, нарочито из Новог Завета, и нарочито из Ап. Павла. То је значајна паралела са Оригеном, који коментарише исти исказ Ап. Павла који представља наслов Григоријеве расправе, може се наћи у Прологу (стр. 3, Downing) и суочава се са теолошким проблемом начина потчињености Сина: нужно је протумачити Павлов исказ тако да не оставимо места теоријама да је Син инфериорнији од Оца.[42] За „σκοπός нашег потчињења Богу је σωτηρία“, као што Григорије прави тезу која је централна у целом *In Illud* и која потиче од Ори-

[40] Вероватно је састављен између 385. и 393, највероватније у каснијим годинама овог периода. J. Daniélou, „La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse“, *Studia Patristica* 7 (1966), 187. га смешта у трећи период Григоријевог стваралаштва (385–390); J. K. Downing, GNO III, 2, 3–28 (издање на које се позивам и на које ћу упућивати у овом раду), и Id., *The Treatise of Gregory of Nyssa* In Illud: Tunc et ipse Filius, Diss. Harvard University, Cambridge, MA 1947, скраћена у *Harvard Studies in Classical Philology* 58–59 (1948), 223, предлаже 383. годину; G. Maspero, *La Trinita e l'uomo. L'*Ad Ablabium *di Gregorio di Nissa*, Roma 2004, 49. запажа да аргументи које даје Даунинг нису довољни да датирају *In illud* у 383. већ пре 385. или касније, и *ibid.* 39. и 256, указује да у овој расправи постоји тема μίμησις-а, која је више присутна и наглашена у делима каснијег периода. Аутентичност кратког списа је несумњива. Види такође C. MacCambley, „'When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father), Who Subjects All Things to Him'“, *Greek Orthodox Theological Review* 28 (1983), 1–15, и A. Penati Bernardini, *Gregorio di Nissa. Commento al Nuovo Testamento*, превод и коментари, Roma 1992, 20 ss.

[41] Τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰπάντα ἐν πᾶσι, „Тада ће се сам Син такође потчинити њему који ће му потчинити сва бића, тако да Бог буде све у свему“.

[42] Теодорит, коментаришући 1 Кор. у PG 82,357, доказује да су и Аријанци и Евномијани користили Павлов извештај у одбрану својих учења да је Син инфериоран у односу на Оца јер му је потчињен; ср. MacCambley, „'When (the Father)“, 1–15 и J. T. Lienhard, „The Exegesis of 1Cor 15:28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus“, *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 340–359.

гена. Александријски егзегета, кога је Григорије познавао јако добро, у *О Начелима* 3,5,6–7 и *Коментарима на Еванђеље Јованово* 6,50–60 тумачи Павлов исказ на исти начин, као што смо и видели.

Даље, Григорије размишља о целом контексту 1 Кор. 15, 28, као што то чини и у *De. An. et res.* 152Б–156В и у *De. Hom. opif.* 224D у 1 Кор. 15, 35 Коринћани питају како мртви могу васкрснути и са каквим телом. Григорије, баш као и Ап. Павле, подсећа да је Бог био у власти да створи тела *ex nihilo*, без супстрата претпостојеће материје. Божија воља [τὸ θεῖον θέλημα] постала је твар и суштина бићâ (стр. 11,4–9 Downing):[43] *a fortiori* моћи ће да поново обликује тела која су већ била створена. И у 11,10ff. Downing, Григорије се позива на одељак 1 Кор. 15, 47–49, према којем, као што је Адамов пад проузроковао смрт за све као последицу, на исти начин је Христово искупљење даровало живот свему, преносећи добро са једног на друго.[44] Григорије наглашава свеопштост будућег оживљења која се њему представља као крајња тачка наших надања, τὸ πέρας τῶν ἐλπιζομένων.[45] На стр. 13–17ff. Downing, он описује ово стање као оно у којем ће ишчезнути зло, што је један од стубова Оригенове есхатологије, коју заступа и Григорије на другим местима.[46] И, поново, укључује његову расправу са егзегезом Павловог одељка: оно на шта Апостол мисли када говори о коначном потчињењу свих Христу и кроз Христа Оцу је следеће: „Једног дана, природа зла ће доћи до небића [πρὸς τὸ μὴ ὄν], када потпуно нестане из бића, и божанска, чиста Доброта ће сабрати у себи сваку разумну природу [πᾶσαν λογικὴν φύσιν], и нико од оних који су дошли у биће захваљујући Богу неће отпасти од Царства Божијег [μηδενὸς τῶν παρὰ θεοῦ γεγονότων τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ ἀποπίπτοντος] када, све зло које је помешано са бићима буде уништено, као неки отпад од природе уништен кроз стапање са очишћујућом ватром, свако биће [πᾶν] које је потекло од Бога вратиће се у оно стање у ком је било на почетку [ἐξ ἀρχῆς], када још увек није било примило зло.“

[43] Ὕλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων. Ср., опширније, Григоријева *Apol. in Hex.*, PG 44, 69AC.

[44] Адам је умро због греха... и као последица тога, његови потомци су такође постали земљани и смртни, ... човек је изнова саздан [ἀναστοιχειοῦται] у својим елементима, из смртног стања у бесмртно. На исти начин, добро се повратило у људску природу, извиривши из једног у све, управо на исти начин као што се зло раширило од једног ка свим људима... као што смо носили лик смртног човека, такође ћемо носити и лик небеског човека. У свом делу *De anima* Григорије са великом пажњом разматра могућност и начине ἀναστοιχείωσις.

[45] Ср. његову дискусију у *De an. et res.* 96A–97A.

[46] У *De an. et res.* 72B и у *Orat. cat.*, PG 45, 69B.

Следећи аргумент, на стр. 15 Downing, у потпуности почива на Павловим списима и сачињава шест цитата из њих и ставља их у пет реченица: фразе „првенац из мртвих“ и „прворођени из мртвих“ подсећају на 1 Кор. 15, 20; Кол. 1, 18 и Дап. 2, 24; идеја да је Христос уништио моћ смрти у себи чини се да је позивање на 2 Тим. 1, 10 и Јевр. 2, 14; цела фраза такође подсећа на 1 Кор. 15, 24. Тема, коју је већ разматрао Ориген, је редослед по којем ће свако појединачно примити доброту у себи и поћи за Христом, који је отворио пут, ово ће бити по редоследу заслуга и способности, на овај начин вредност људске слободе такође је сигурна. У ствари, Григорије каже, иако ће крај бити једнак за све у општој апокатастази, када свако од нас буде уништио силу смрти у себи, подражавајући Христа у отуђењу од зла, поредак по ком ће се задобити људска савршеност – на примеру Христа, ἀπαρχὴ τῆς φύσεως ἡμῶν – ће зависити од заслуга сваког понаособ. Према томе, Григорије се задржава на опису овог процеса: прво ће доћи они који су већ савршени, потом други, све мање и мање савршени, према концепцији силазног степеновања Добра.[47] Видели смо да је већ Ориген задржао исту замисао о редоследу уласка у блаженство зависно од врлина свакога појединачно, и у *О Начелима* и у његовим *Коментарима на Еванђеље по Јовану*, засновао је свој аргумент на мноштву светописамских цитата, а изнад свих на Павловој фрази „сваки у свом реду“ (1 Кор. 15, 22).

Такође у следећем поглављу (стр. 16, 1–8 Downing) Григорије се опширно користи Ап. Павлом, када потврђује да ће напредак Добра, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ πρόοδος, чак достићи πέρας τοῦ κακοῦ и учинити да зло у потпуности нестане (ἐξαφανίζω је оштар глагол): ништа што је супротно Богу неће остати, и Божији живот, протежући се кроз сва бића (διὰ πάντων), учиниће да смрт апсолутно нестане у њима.[48] Ово потпуно нестајање зла из свих бића управо је τέλος наших надања, као што Григорије запажа позивајући се на Кол. 1, 5. Ово ће бити могуће зато што ће пре уништења зла постојати оно што је под грехом, захваљујући коме се смрт зацарила над човечанством, према Рим. 5, 12. Одмах после тога, Григорије уводи схватање о телу, наравно црпећи инспирацију од Ап. Павла (стр. 16, 12–13 Downing), настављајући основно питање расправе – шта крајњи ὑποταγή свих у Богу заиста јесте, – и одговара да је то потпуно отуђење од зла, ἡ παντελὴς τοῦ κακοῦ ἀλλοτρίωσις, објашњава да, једном када сви (πάντες) буде-

[47] Ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ὑπόβασις – идеја која се такође среће код неоплатоничара (добро позната Григорију Ниском), нарочито код Плотина, 1,8,7,19.

[48] Понављање ἐξαφανίζω ствара невероватан кумулативан ефекат, још више наглашен додатком καθόλου, „потпуно, целокупно“.

мо далеко удаљени од зла, онда ће „свеукупна људска природа (ὅλον τὸ φύραμα τῆς φύσεως),[49] када буде сједињена са својим ἀπαρχή и када постане једно те исто тело, према Рим. 11, 16, примити у себе само владавину Добра. Према томе, када се „целокупно тело наше природе“ (πᾶν τὸ τῆς φύσεως ἡμῶν σῶμα) буде стопило са Божијом бесмртном природом, потчињење Сина ће се догодити кроз нас (δι᾽ ἡμῶν), тако да ће такво потчињење остварити Синово Тело, тј. целокупна људска природа.

Новозаветни основ за Григоријево мишљење је такође очигледан и у следећем одељку (стр. 16,23–17,12 Downing), који се представља као тумачење Павлових речи и почиње тврдњом: „Смисао учења које нуди Ап. Павле, величанствени, према мом мишљењу је следеће“, и наставља са одељком (стр. 17 Downing) у коме су елементи које је преузео од Оригена многобројни и суштински, и у цитатима узетим од Павла и у начину на који их тумачи; паралеле се заиста подударају. Григорије цитира 1 Кор. 15, 22–28, као што је то чинио и Ориген, како би потврдио учење о апокатастази кроз ауторитет апостола Павла: „Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживети – но сваки у своме реду: првенац је Христос, потом, о његову доласку, они који су Христови, а онда ће наступити τέλος, кад преда Царство Богу Оцу, када укине свако поглаварство, и сваку власт и силу; биће неопходно, заправо, да настави да царује док не положи све своје непријатеље под ноге своје; последњи непријатељ који ће бити уништен је смрт… А кад му све покори, онда ће се и сам Син покорити Ономе који му све покори, да буде Бог све у свему.“ Павлов извештај, и нарочито његова последња фраза, да ће „Бог бити све у свему“, често цитира Ориген као доказ за апокатастазу. Григорије објашњава (стр. 17,13–21 Downing) да ће Бог бити све у свему када у свим бићима нестане зла, тако да Павлова фраза изражава да зло нема суштину, τὸ τῆς κακίας ἀνύπαρκτον. Јер Бог ће бити све у свему када ништа зло не остане у бићима, зато што је немогуће Богу бити ἐν κακῷ. Тако, или Бог неће бити у свему, у случају да нешто зло може остати у створењима, или, ако верујемо да ће заиста бити у свему, онда, заједно са овим веровањем добијамо објашњење да ништа зло (μηδὲν κακόν) неће остати. Иста запажања, која су везана са тумачењем истог Павловог извештаја, можемо наћи већ код Оригена, *Princ.* 3,6,2–3, који је претходно цитиран, који Григорије понавља *дословце*. Григорије коментарише последњи стих Павловог извештаја на стр. 18,1–18

[49] За овај концепт код Григорија, са опширном документацијом, види J. Zachhuber, „Phyrama (Masa)“, у *Diccionario de san Gregorio* (2006), 733–737.

Downing, изражавајући многе идеје које је већ изложио у *De An. et. res*. 104, где тумачи исти стих, 1 Кор. 15, 28, о Божијем присуству као „свега у свему“: Григорије инсистира да ово указује на „јединственост и сличност живота коме се надамо“, јер ће се разноврсност и мноштва која постоје у овом животу растворити, зато што ћемо имати самог Бога за све наше потребе уместо разних објеката. Григорије овде тумачи Павлов извештај у светлости неоплатонистичког мотива повратка јединству.[50] Бог, ће заправо, бити за нас и храна и пиће, одећа, дом, ваздух, и још богатство, радост, здравље, енергија, мудрост, слава, блаженство, и свако добро: они који су у Богу имају све, у томе они имају самог Бога. Према томе, имати Бога значи ништа друго до постати истоветна ствар са Богом, ἑνωθῆναι τῷ θεῷ, што, у ствари значи, постати једно тело са Богом, бити σύσσωμος са Богом – јасан одјек Еф. 3, 6 – а ово ће се десити када сви буду конституисали јединствено Тело Христово (ἓν σῶμα) кроз учествовање, διὰ τῆς μετουσίας, како Григорије каже сећајући се 1 Кор. 10, 17: ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν ... ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.

Према томе, расправља Григорије (стр. 19,19–20,7 Downing), тело је то које ће се потчинити Оцу – и то ће бити Христово коначно потчињење Њему – то тело је Црква, према Кол. 1, 24–25, τὸ σῶμα αὐτοῦ, ὅ ἐστι ἡ ἐκκλησία. Овај одељак у ствари је богат аргументацијом и позивањима на Свето Писмо: у ствари то је мозаик цитата Ап. Павла. Што се тиче аргумента који је изнет, очигледно је да једнакост између целе људске природе и Христовог Тела, и опет између Христовог Тела и Цркве, води Григорија до закључка да потврди свеопшту универзалност Цркве, која ће обухватити, на овај начин, целокупну људску природу, чије је коначно спасење потврђено, иако са разликама у времену и начинима у процесима очишћења и преображења. Григорије се такође позива на 1 Кор. 12, 27, где Павле подсећа Коринћане да су Тело Христово и Његови удови, а онда Еф. 4, 5–16, где се говори да је Тело Христово изграђено ἐν ἀγάπῃ, пошто се, како Григорије објашњава, Христос конституише кроз оне који се постепено сједињују у вери, διὰ τῶν ἀεὶ προστιθεμένων τῇ πίστει. Са додатним позивањима на Ап. Павла (Еф. 2, 20; 4, 13, које Ориген већ цитира у *Princ*. 1,6 као аргумент за апокатастазу), Григорије тврди да

[50] Види мој чланак „Uno–molti“ и Ead., „Emanatismo“, у *Enciclopedia filosofica*, ново издање, dir. V. Melchiorre, IV, Milan 2006, 3319–3322; за присуство неоплатонистичких елемената у Григоријевом мишљењу види мој философски рад у *Gregorio di Nissa. Sull'anima e laresurrezione*, и такође, укратко, A. Meredith, „Neoplatonismo“, у *Diccionario de san Gregorio*, 655–657; I. Pochoshajew, „Plotino“, *ibid*., 749–753; Id., „Porfirio“, *ibid*. 753–757.

ће сви допринети овом изграђивању (= Тела Христовог – *прим. прев.*), и „биће изграђено и унапређено“ (πάντων ἐποικοδομηθέντων) и сви (οἱ πάντες) ће достићи јединство вере и познања, тако да изграде Христа као савршеног човека у потпуности. Тада, Григорије развија Еф. 4, 16 и 1 Кор. 12, 20–21, наводећи да ће свако конституисати другог члана Тела Христовог, према својим способностима; у сваком случају, потврђује да ће сви бити део Тела Христовог – сви, οἱ πάντες, фраза која је значајно понављана три пута у овом параграфу – с обзиром на то да је Христос тај који чини (ποιεῖται τοὺς πάντας) удове свог сопственог тела.

У следећем одељку (стр. 20, 8–24 Downing), Григорије комбинује и трагове јелинских философских учења и алузија на Ап. Павла, који је, као што се чини, већ био упознат са таквим учењима.[51] Григорије предвиђа есхатолошки склад целокупне творевине, који ће бити могућ зато што ће Христос, када постане једно те исто са нама кроз све (διὰ πάντων), учинити све што је наше својим и помирити са собом, као што каже Григорије користећи терминологију стоичког οἰκείωσις,[52] коју већ увелико користи Ориген:[53] τὰ ἡμέτερα οἰκειοῦται πάντα. На овај начин ће цела творевина (πᾶσα ἡ κτίσις) бити у складу са самом

[51] Види изнад, фуснота 25.

[52] Види S. G. Pembroke, „Oikeiosis“, у *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long, London 1971, 114–149; G. Striker, „The Role of *oikeiosis* in Stoic Ethics“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*1 (1983), 145–167; T. Engberg–Pedersen, „Discovering the Good: Oikeiosis and Kathekonta in Stoic Ethics“, у *The Norms of Nature*, eds. M. Schofield, G. Striker, Cambridge–Paris 1986, 145–183; Id., *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus 1990; M. Isnardi Parente, „Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali“, у *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*, II,36,3, Berlin–New York 1989, 2201–2226; G. Schönrich, „Oikeiosis. Zur Aktualitäteines stoischen Grundbegriffs“, *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989), 34–51; M. Whitlock Blundell, „Parental Nature and Stoic *Oikeiosis*“, *Ancient Philosophy* 10 (1990), 221–242; R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano 2000. О присуству стоицизма код Григорија види укратко I. Pochoshajew, „Estoicismo“, у *Diccionariode san Gregorio de Nisa*, 382–383. Његово присуство код Оригена опширно расправља Tzamalikos, *Origen, passim*.

[53] За разлику од повезаних облика, као што је οἰκειότης, налазимо велики број места код Оригена где се појављује οἰκειόω, са потпуно истим значењем као и код Григорија: „учинити своје, познатим; помирити“, такође у односу на Христа – као што ћемо видети код Григорија – у односу на смртне стварности: *C. Cels.* 3,54; 4,26; 8,4: Христос мири човечанство са Богом; у пасивној диатези, глагол се користи у *Comm. in Io.* 6,11,7, у односу на Бога који је помирен са човечанством и њему припада: οἰκειωθεὶς τοῖς ἁγίοις ... πνεῦμα οἰκειωθὲν τοῖς προφήταις. Климент, Оригенов учитељ, већ је користио овај глагол у контексту „помирења“, у *Strom.* 7,7, људи према Богу. Григорије Богослов, који је такође добро познавао Оригенове списе и највероватније је и сам имао наклоност према апокатастази, (види мој рад *Apocatastasi*, поглавље посвећено њему), користи οἰκειόω за Христа који узима на себе грех човека (*or.* 30,5): τὴν ἀφροσύνην ἡμῶν καὶ τὸ πλημμελὲς οἰκειοῦται.

собом, ὁμόφωνος πρὸς ἑαυτήν, и, према Фил. 2, 10–11, које Григорије већ цитира раније, свако колено свих створења ће се потчинити, на небесима, на земљи, или у подземљу, и сваки језик ће исповедити да је Христос Господ. Сви ће бити спасени зато што ће сви, пре или касније, поверовати; не само целокупна људска природа, већ ће цела творевина постати једно јединствено тело: πάσης τῆς κτίσεως ἓν σῶμα γενομένης. Григорије зависи од Оригена, *Princ*. 4,6, који, као што смо видели, такође цитира Фил. 2, 10–11 и тумачи свеопште потчињење свега Христу као свеопште спасење за све: анђеле, људе и демоне, на небесима, на земљи, и у подземљу. Онда, на стр. 20,25–21,21 Downing, Григорије извлачи јако битне закључке из онога што је до сада показао: уколико је свако биће (πᾶν) које постоји у Христу спасено, и ако потчињење значи спасење, као што Пс. 71, 2 наговештава, и уколико ће сви бити у Христу, који ће сјединити све у свом Телу, онда морамо да мислимо да ниједно биће неће остати ван оних спасених: μηδὲν ἔξω τῶν σῳζομένων. Јер – Григорије расправља – узимајући у обзир потпуну елиминацију (καθαίρεσις) смрти и потчињеност Сину, у одређеном тренутку смрт неће више постојати и испоставиће се да ће сви бити у животу, πάντες ἐν ζωῇ, зато што ће сви бити у Христу, а Христос је живот, према његовој речи у Јн. 11, 25: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή. Из овог разлога, Христос се назива Μεσίτης између Бога и људи у 1 Тим. 2, 5, зато што Он који је Отац и који је дошао међу људе остварује посредништво (μεσιτεία), у томе он уједињује све (πάντας ἑνῶσαι) у Себи, и кроз Себе, Богу Оцу. Овде се Григорије поново ослања на Јн. 17, 21: „да сви буду једно [πάντες ἕν]... да сви буду једно [ἕν] у нама“, и објашњава да Христос, који је у Оцу, спојивши се с нама у једно [ἑνῶσας], остварује нашу заједницу са Оцем (стр. 21,22ff. Downing). Григорије, пошто је цитирао следећи наставак горе поменутог одељка из Јн. (17, 22): „Славу коју си ми дао, Ја сам дао њима“, уводи следећи елемент у његову расправу: Свети Дух, једнак са славом коју је Христос имао пре стварања света према Јн. 17, 5, потврђује горе поменуто јединство, јер, зато што су људи и Бог били раздвојени због греха, једино је Дух Свети у свом јединству могао поново да их сједини: улога Духа Светог била је кључна у људском *reditus*-у већ код Оригена.[54] Без заустављања, Григорије наставља даље тумачење одељка (Јн.17, 21.23), у којем, штавише, подсећа на Јн. 10, 30 и друга слична *loci* истог аутора: „да сви

[54] Ср. M. Bayer Moser, *Teacher of Holiness: The Holy Spirit in Origen's Commentary on theEpistle to the Romans*, Piscataway, NJ 2005, са мојом рецензијом у *Augustinianum* 46 (2006), 265–269. Григорије такође наводи Посланицу Римљанима Ап. Павла о односу између Христа и Духа Светог (Рим. 8, 9), у одељку који анализирамо.

буду једно као ти, Оче, што си у мени [ἕν], Ја и Отац једно смо [ἕν], да и они буду усавршени у једно [ἕν].“ Григорије, цитирајући Јн.17, 22, објашњава да све постаје једна те иста ствар, πάντας ἓν γενέσθαι, у јединству са Христом и Богом који су једно, захваљујући Христу који је у свима присутан. Црпећи инспирацију из Јн. 17, 23, Григорије показује да ако Отац воли човека, и ако Отац воли Сина и ако су у Сину присутни сви људи (πάντες), следи да нас Отац воли по томе што смо тело Сина, и „потчињење Сина Оцу показује познање Бића и, у исто време, спасење целокупне људске природе [σωτηρία πάσης ἀνθρωπίνης φύσεως]“. Треба да још једанпут приметимо потврду свеопштег карактера крајњег спасења које ће укључивати целокупну људску природу: сви, додуше у различитим временима, задобиће истинито познање Бога, Који је истинито Биће и Добро по себи, супротно злу, које је μὴ ὄν, према Григоријевој теорији о несуштаству зла: ово су такође размишљања која потичу од Оригена.[55]

Главне идеје до сада изражене потврђује Григорије у неколико цитата Ап. Павла на стр. 23,19ff. Downing, нарочито Гал. 2, 19–20, „Са Христом се разапех; а живим – не више ја, него живи у мени Христос“, и 2 Кор. 13, 3, где Ап. Павле наставља да је Христос тај који говори у њему, 1 Кор. 15, 9 и Гал. 1, 13, где се сећа свог преобраћења од гонитеља хришћана до Христовог апостола. Павлово преображење, све док не постане једно са Христом, десило се захваљујући његовој υποταγη Богу, потчињење које је за нас „извориште свих добара“. Према томе, поента Григоријеве приче је да ће се оно што се каже за Ап. Павла логично десити са целокупном људском природом, πάσῃ τῇ κτίσει τῶν ἀνθρώπων, када се, као што Исус наглашава у Мк. 13, 10 и 16, 15 и у Мт. 28, 19, Еванђеље буде раширило по свим деловима света. Сви (πάντες) ће одбацити старог човека – према Кол. 3, 9 и Еф. 4, 22 – и примиће у себи Господа, који активира оно добро (τὰ ἀγαθὰ ἐνεργεῖ) у њима. Од свих добара, најбитније је спасење, које се може задобити захваљујући одбацивању зла, које се достиже кроз потчињење Богу и заједницом са њим.

Последња фаза Григоријеве расправе (стр. 26,10ff. Downing) посвећена је есхатолошкој судбини Божијих непријатеља. Григорије сматра да чак и њихово потчињење неће бити на силу и невољно, али да се мора тумачити такође као σωτηρία. Он прави разлику, на основу терминологије Ап. Павла између онога што ће се потчинити (ὑποταγήσεσθαι) и онога што ће бити уништено (καταργηγθήσεσθαι): последње речено ће бити случај са непријатељем читаве при-

[55] Ср. мој рад *Gregorio di Nissa*, уводни део.

роде, тј. са смрћу, и заједно са овим, начелом греха, који је узроковао смрт, и његовом силом. Занимљиво је упоредити ову разлику са оном коју прави Ориген у *Princ*.3,6,5 између потпуног уништења „воље непријатеља", тј. греха, и онога што из тога излази, тј. смрти, и васпоставе целокупне створене природе свих оних који су згрешили, укључујући и ђавола, који неће бити спасен као ђаво, зато што ће нестати оно што је било непријатељ, наиме смрт и зло, док ће се он сам, као онај кога је Бог створио и даровао му постојање, вратити свом првобитном стању пре греха, поново утврђен у Добру. Јер он неће бити уништен по природи, јер је ту природу створио Бог и зато никако не може бити уништена.[56] Да ствар буде још интересантнија Ориген нуди истоветно мишљење у свом тумачењу 1 Кор. 15, 26,[57] исти одељак који коментарише Григорије. У *Princ*. 3,6,5, у ствари, Ориген објашњава: „Чак и последњи непријатељ, који се назива смрћу", биће уништен, тако да ништа више тегобно неће остати јер неће постојати смрт, нити ће остати ишта супротно Богу, „када не буде више непријатеља". Морамо да схватимо уништење последњег непријатеља не као уништење његове природе, коју је створио Бог, већ као уништење непријатељеве склоности и воље, које немају своје извориште у Богу, већ у непријатељу самом. Из овог разлога, ђаво ће бити уништен не као онај који ће престати да егзистира, већ као онај који неће више бити непријатељ и смрт.[58]

---

[56] За спасење ђавола према Оригену види барем H. Crouzel, „A Letter from Origen 'To Friends in Alexandria'", у *The Heritage of the Early Church*. *Melanges G. V. Florowsky*, ed. D. Neiman, M. Schatkin, Roma 1973, 135–150; Y. M. Duval, „Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'*In Nahum*", *Augustinianum* 24 (1984), 471–494; D. Satran, „The salvation of the Devil", *Studia Patristica* 23 (1989), 171–177; A. Monaci, „La demonologia di Origene", у *Origeniana quinta*, Leuven 1992, 320–325; H. Crouzel, „Diable et démons dans les homélies d'Origène", *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 95 (1994), 303–331; G. Bunge, „Créé pour être", *ibid.* 98 (1997), 21–29; мој чланак „La coerenza della soteriologia origeniana."

[57] Исти одељак Ап. Павла Ориген такође цитира у *Comm. in Matth.* 12,33; *Hom. In Jos.* 8,4; *in Lev.* 9,11; *in Jer.* 18,3.

[58] Ово је, код Оригена, најважнија потврда коначног спасења ђавола, коју такође признаје H. Crouzel, „Apocatastase chez Origène", у *Origeniana Quarta*, ed. L. Lies, Innsbruck 1985, 282–290. (cf. Id., *Le fin dernier selon Origene*, Aldershot 1990); Satran,„The Salvation of the Devil", 171–177; Bunge, „Créé pour être", 21–29, према коме Оригеново учење о апокатастази зависи од корена, природе, и коначне судбине зла: на темељу Премудрости Соломонових 1, 14, које цитира, Ориген заступа да оно што је створено да би постојало не може престати да постоји и тако ђаволово онтолошко уништење не може да постоји. Према томе, остаје само могућност његовог преобраћења Добру. Григорије такође чува све биће које је узело учешћа у греху, предлажући само уништење греха и смрти, тј. зла и оног што је оно произвело, што, по обојици и Григорију и Оригену, нема онтолошку постојаност. Теза о ђаволовом повратку, која

Григорије, који очигледно прати Оригена, расправља да ће смрт и грех, тј. зло, бити у потпуности угашени, до те мере да неће више постојати (μηκέτι ἔσεσθαι),и царство зла ће бити у потпуности разорено (εἰς τὸ παντελὲς ἐξαργηθήσεται), док ће она бића која ће бити потчињена бити она која се називају непријатељима Божијим у другом смислу, тј. они који су напустили Његово царевање и одали се греху. Потоње, према Григорију, управо је категорија на коју мисли Ап. Павле када потврђује да, док смо још увек били непријатељи, Бог нас је помирио са Собом, и пошто нас је помирио, бићемо спасени у његовом животу. Јер они који се називају Божијим непријатељима због непослушности постаће Његови пријатељи захваљујући потчињењу. Последња идеја коју развија Григорије на стр. 27,19ff. Downing, зависи, још једном, од тврдње Ап. Павла која се налази у истом одељку који је и инспирисао читаву расправу, 1 Кор. 15, 25: „Неопходно је да настави да царује док не положи све своје непријатеље под ноге своје." Потчињење свих његових непријатеља ће се остварити постепено кроз Христа, за време Његовог царевања; на крају, када буде потчинио све и када буде ујединио сва бића (ἑνῶσας τὰ πάντα), предаће све Оцу, што значи – како Григорије објашњава – да ће повести све (προσαγαγεῖν τοὺς πάντας) ка Богу, у једном и истом духу са Богом. Они који су били Божији непријатељи постаће подножије ногама Божијим, према фрази из Пс. 109, 1: добиће Божије отиске на себи, Његове ἴχνος, што је такође његова ознака и траг, са присуством Божије εικων у сваком људском бићу – идеја која је сигурно повезана са такозваном „теологијом иконе", која је тако битна за Григорија, а такође постоји и у Оригеновом мишљењу.[59] Пошто неће бити оних који ће умирати, смрт ће нестати и сви ми (πάντων ἡμῶν), потврђује Григорије, уживаћемо у потчињењу Богу које није ропство, већ, напротив, царевање, непропадљивост, блаженство: βασιλεία, ἀφθαρσία, μακαριότης. Перспектива и терминологија су исте као оне које налазимо у последњем поглављу *De anima et resurrectione*, са описом свеопште апокатастазе и спасења свих, за које је Григорије веровао да је потпуно утемељено у Светом Писму.

је развијена у *De principiis*, била је критикована и Ориген је морао да брани своју позицију (*ibid.* 2,3,3.5). Ова идеја је, међутим, у великој мери, доследна са целокупном есхатолошком и метафизичком теоријом: ђаво ће бити васпостављен и спасен не као ђаво, већ као створење Божије, када буде ослобођен од зла.

[59] За овакво схватање код Оригена види поглавље посвећено њему у мом раду *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, а за њено присуство код Григорија види мој философски рад у истој књизи.

2. Алегоријско тумачење Светог Писма и настављање са јелинском философском алегоријом

Ориген је био пре свега егзегета, „највећи егзегета кога је Црква икада имала" према Симонетију (Simonetti),[60] и ово је значајно. Јанг (Young) је недавно подсетио на значај егзегезе у формирању ране хришћанске културе,[61] док су са друге стране научници показали философске корене Оригенове егзегезе. Ориген је веома добро познавао стоичку и платонистичку интерпретацију грчких митова, чије методе су већ Филон и Климент Александријски примењивали на Библију.[62] Порфирије, у фрагменту своје треће књиге Κατὰ Χριστιανῶν,[63] сведочи да је Ориген као „изванредни хришћански представник алегоријске методе",[64] врло добро познавао алегоријска дела Корнитија и Каремона, стоичких алегоричара Нероновог доба и наследника световног стоичког алегоријског предања,[65] и новопитагорејца и средњеплатоничара Нумонија, који је алегоријски разумео Стари Завет (а можда и нешто од Новог Завета), и да је пребацио античку алегоријску традицију на тумачење Светог Писма. Едвардс (Edwards)[66] тврди да је Порфирије приписивао Оригену ову зависност од стоика на пољу алегорезе, и док је на грчке митове примењивао алегорију, Порфирије није признавао алегоријску интерпретацију Светог Писма,[67] у полемичке сврхе, како би двосмислено приказао Оригенову алегорезу. У сваком случају, Пор-

[60] M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia 2004.

[61] F. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.

[62] M. J. Edwards, „Precursors of Origen's Hermeneutic Theory", у *Studia Patristica* 29 (1993), 231–237; Id., *Origen against Plato*, Aldershot 2002; широка документација у мом раду „Origen and the Stoic Allegorical Tradition."

[63] *Ap*. Eus. *Hist. Eccl.* 6,19,8 = F39 Harn.; cf. Jerome, *Ep*. 70. G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, Bologna 1998, 142–143; II, nr. 14; P. F. Beatrice, „Porphyry's Judgement on Origen", у *Origeniana V*, ed. R. J. Daly, Leuven 1992, 351–367;

[64] Према Е. Ауербаху: види J. D. Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley–Los Angeles 2002, погл. 5 за критику Ауербаховог напада на Оригеново алегоријско тумачење.

[65] О њима комплетна документација у мом раду *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, Milano 2003; Ead., *Allegoria*, I, *L'eta classica*, у сарадњи са G. Lucchetta, Milano 2004, поглавља 6–7.

[66] Edwards, *Origen against Plato*, 145. Али види P. F. Beatrice, „Porphyry's Judgement on Origen", у *Origeniana V*, 351–367. Такође M. Zambon, „Παρανόμως ζῆν: la critica di Porfirio ad Origene (Eus., *HE* VI 19,1–9)", у *Origeniana VIII*, ed. L. Perrone, Leuven 2003, 553–564.

[67] *Ap*. Eus. *Hist. Eccl.* 6,19,4–8. Широка документација у мом раду „Origen and the Stoic Allegorical Tradition"; такође в. A. Grafton, M. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book*, Cambridge – London 2006, 64–70.

фирије је највероватније познавао Оригена у својој младости[68] и тада га је критиковао за његову егзегетску методу, и зато што је хришћанин; оно што је сада битно је то што међу многим другим стварима он сведочи: „Платон му је био познат, увек је држао у рукама списе Нумениja, Кронија, Аполофана, Лонгина, Модерата, Никомаха, и најпоштованијег од питагорејаца. Користио је књиге стоика Каремона и Корнитија, од којих је научио алегоријску методу грчких мистерија, коју је применио на јеврејским списима.“[69] И према Блаженом Јерониму Ориген је, црпећи инспирацију из Климентових дела, написао Στρωματεῖς у којима је „суочио хришћанско поимање са схватањима философа, и потврдио је све истине наше вере текстовима Платона, Аристотела, Нумениja и Корнитија“.[70] У оба одељка помиње алегористе Корнитија, Каремона или Нумениja, поред Платона и других значајних мислилаца – најчешће средњеплатоничара и неопитагорејаца – као главних извора Оригенове философске творевине.

Значај Оригеновог доприноса лежи не само у његовој егзегези примењеној на Свето Писмо, у великом броју његових дела, већ и у теоријском објашњењу нивоа интерпретације у Светом Писму и у *Princ*. 4. Он даје теорију[71] трослојне интерпретације[72] Библије, буквалне, моралне

[68] Расправља се о томе да ли је Порфирије био хришћанин када је био млад: види W. Kinzig, „War der neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?“, у *Mousopolos Stephanos. Festschrift H. Görgemanns*, Heidelberg 1998, 320–332. Познавао је добро Свето Писмо: види R. M. Berchman, „In the Shadow of Origen: Porphyry and the Patristic Origins of the NT Criticism“, in *Origeniana VI*, Leuven 1995, 657–673; Rinaldi, *La Bibbia*, I, 124–175.

[69] Cf. J. Pépin, „À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie“, у *Studia Patristica* 1 (1957), 395–413; Id., *Mythe et allegorie*, Paris 1958; 1981³, 462–466; W. Den Boer, „Some Striking Similarities in Pagan and Christian Allegorical Interpretation“, у *Studi filologici e storici in onore di V. De Falco*, Napoli 1971, 465–473; Id., „Allegory and History“, у *Studia J. H. Waszink*, ed. Id. *et al.*, Amsterdam 1973, 15–27; Rinaldi, *La Bibbia*, I, 124ff., нарочито 142–143; II, 53–56, nr. 14, са библ.; F. Ruggiero, *Lafollia dei Cristiani*, Roma 2002, chap. 10; M. J. Edwards, „Origen on Christ, Tropology, and Exegesis“, у *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition*, ed. G. R. Boys–Stones, Oxford 2003, 235–256: 252; Porphyry vs. Origen in Eus. *HE* 6,19; Eusebius vs. Porphyry in *Praep. Ev.* 3,9, *passim*.

[70] *Ep*. 70. Види C. Moreschini, „Note ai perduti *Stromata* di Origene“, у *Origeniana IV*, Hrsg. L. Lothar, Innsbruck – Wien 1987, 38–42.

[71] Ову теорију (*Princ.* 4,2,4–6; 3,5) анализира нпр. C. Blönnigen, *Die griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese*, Frankfurt a. M. 1992, 205–265, нарочито 207–220, и Edwards, *Origen against Plato*, 123–152, који жели да покаже да Оригенова егзегеза не може бити дефинисана као платоничарска или средњеплатоничарска, иако признаје утицај Филона на Оригена; види нарочито 135ff. о три егзегетска нивоа, и 139–140: Оригенова егзегетска трипартитност такође одговара оној из јелинске философије: φυσική, ἠθική, θεωρική.

[72] Види K. J. Torjesen, „Body, Soul, and Spirit in Origen's Theory of Exegesis“, *Angli-*

и духовне (типолошка и алегоријска),[73] у којој сваки ниво интерпретације одговара одређеном делу људског бића, σῶμα, ψυχή, πνεῦμα, и степену хришћанског савршенства: *incipientes, progredientes, perfecti*.

Овде се нећу задржати на његовој теорији, али ћу понудити неколико примера алегоријског читања Светог Писма које Ориген користи у својим аргументима да би подржао учење о апокатастази.

Из Оригенове перспективе очишћујуће патње и коначне васпоставе, прилепљеност за Добро – тј. Бога – не треба извирати из страха од казне, већ из знања и слободне воље и свесног убеђења. Тако, у својим *Омилијама на Постање* (7:4) прави разлику између оних који су сједињени са Богом свесно и из љубави и оних који чине то из страха и због претњи, упоређујући ове две категорије са децом слободне жене, Саре, и робиње, Агаре. Ово, наравно, не подсећа само на причу о Аврааму из Постања, већ и на алегоријско читање исте коју нуди Ап. Павле у Гал. 4, 22–31, где каже да су преокрети са Саром и Агаром били ἀλληγορούμενα.[74] То је алегоријска интерпретација која наглашава ова два различита нивоа у интелектуалном и моралном развоју νόες-а. Такође, у *Princ.* 3,5,8, Ориген наглашава да ће се потчињење свих бића Богу, тј. њихово спасење, одиграти „не као резултат насиља, или нужности које приморава на потчињење, већ захваљујући речима, разуму, учењу, подражавању најбољима, добрим нормама, и такође претњама, када су заслужене и прикладне итд... Јер ми људи такође, када подучавамо наше слуге и децу, док још увек нису у разумном добу, терамо их кроз претње и страх, али када почи-

can Theological Review 67 (1985), 17–30; Dawson, *Christian Figural Reading*, 75, 78. и *passim*; Simonetti, *Origene esegeta*, 20ff. Ср. такође *Hom. Lev.* 5,1; *Hom. Num.* 9,7; *Hom. Gen.* 2,6; *Hom. Lev.* 1,4; K. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin 1986, 40ff, и мој рад „Origen and the Stoic Allegorical Tradition", са широком документацијом о три нивоа Светог Писма.

[73] О релативости ове разлике види мој рад „Origen and the Stoic Allegorical Tradition".

[74] Dawson, *Christian Figural Reading*, 24–27; Simonetti, *Origene esegeta*, 15. За утицај ап. Павла на Оригена види F. Cocchini, *Il Paolo di Origene*, Roma 1992, и M. Simonetti,„Presenza di Paolo nella cristologia patristica", *Vetera Christianorum* 40 (2003), 191–205, 194; Id., *Ortodossia ed eresia fra I e II secolo*, Soveria Mannelli 1994, 63ff. Сам Ап. Павле чини се да је теоризовао алегоријско читање у 2 Кор. 3. 12–18, где се вео на Мојсијевом лицу на Синају тумачи на следећи начин: за оне који су усредсређени на текст као циљ сам по себи, текст остаје под велом, али онима који се обраћају Господу омогућује се да виде кроз текст његов прави циљ и смисао (τέλος): за њих, вео је отклоњен: види Dawson, *Christian Figural Reading*, 34–35; 188. Види такође R. Roukema, „The Veil over Moses' Face in Patristic Interpretation", у *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, ed. Id., Leuven 2006, 237–252, 242–244 за Оригеново тумачење.

њу да схватају шта је добро, корисно, и искрено, онда страх од прекора престаје, и они, пошто су убеђени кроз речи и разум, налазе задовољство у свему што је добро". Тако, по Оригеновом мишљењу, претња вечне ватре после смрти може бити од помоћи онима који и даље не могу слободно да се прилепе Добру;[75] јер је Ориген убеђен да очишћујућа ватра није заправо вечна,[76] и у сваком случају, чак и да траје после завршне апокатастазе, остаће празна. Духовно тумачење патњи у будућем веку Ориген нам пружа у предговору прве књиге свога дела *Princ.* 5: „За грешнике тамо је спремљена πῦρ αἰώνιον, вечна тама, затвор и пећ, али хајде да видимо како такође и ово треба да схватимо." Ове патње су протумачене у алегоријском смислу, и вечно трајање је искључено из њих, јер Ориген мисли да грех и душевни несклад конституишу казну у њима самима и да ватра није ништа друго до ватра страсти, као што је јасно из *Princ.* 2,10,4: „хајде сада да видимо шта значи претња πῦρ αἰώνιον [Мт. 25, 41]. Код пророка Исаије налазимо да ватра која кажњава сваког јесте јединствена за сваког јер каже: „Идите у светлост огња вашега и ватре коју сами распалисте" [Ис. 50, 11].[77] Чини ми се да ове речи показују да сваки грешник пали пламен своје сопствене ватре. Кресиво и храна за ову ватру су наши греси, које Апостол дефинише као „дрво, сено и сламу" [1 Кор. 3, 12].[78] И ја претпостављам да као што и код нашег тела велика потрошња квалитативно и квантитативно штетне хране ствара болести, и то болести другачије врсте и трајања у односу на потрошњу и надражаје које је донела немоћ..., тако, када је душа сакупила у себи велику количину злих дела и обиље греха, у право време овај збир грехова се кува и производи муке и пламти како би произвео казну. И када ум и савест... видећемо, буду обелодањени сами пред собом, као да, исповедају сопствене грехове, онда ће бити узрујани и убодени сопственим жаокама, и постаће тужиоци и сведоци против себе самих... Што се тиче структуре душе, неке муке су изазване управо грешниковим злим осећањима." Чини се да Ориген

[75] За педагошку функцију Божијих претњи и духовно тумачење васкрсења по Оригену (који, међутим, никада није порицао васкрсење тела) види мој рад „Threats, punishment, and hope".

[76] За студију о значењу πῦρ αἰώνιον код Оригена види мој рад *Apocatastasi*, у поглављу које се тиче Оригена; Ead., „Origene ed il lessico dell'eternità", *Adamantius* 13 (2007); за студију о значењу αἰώνιος и ἀΐδιος у јелинској паганској и хришћанској литератури види Ramelli, Konstan, *Terms for Eternity*.

[77] Исти цитат из пр. Исаије се користи да се потврди иста идеја такође у *Hom. in Lev.* 9,8 и у *Comm. in Rom.* 2,6.

[78] Овај одељак ап. Павла Ориген тумачи на исти начин такође у *Princ.* 1,1; *C. Cels.*5,15; *Hom. in Ex.* 6,3; *Hom. in Lev.* 14,3.

уопште није забринут ословљавањем ватре као αιωνιον, али изгледа да повезује њено трајање и јачину са величином страсти и грехова. Заправо, πυρ αιωνιον не значи „вечна ватра", у том смислу, што би јасније било речено изразом πῦρ ἀίδιον, већ „ватром света који ће доћи".[79] Ускоро ћемо видети да исто духовно тумачење мука у будућем веку, које Ориген заступа и у другим одељцима,[80] заступа такође и Григорије Ниски.

У *Princ*. 2,10,5 Ориген, нудећи решење своје духовне егзегезе ватре у Аду као ватре страсти, која је сама по себи казна, тумачи муке ватре као јаких осећања страсти које муче душу: „Сматрај штетнима страсти које уобичајено утичу на душу када нпр. гори ватреном љубављу или је прожета ватром зависти и увреде или је ломљена лудилом гнева или прожета бескрајном тугом, до те мере да неки људи, не могавши да издрже неумереност ових мука, размишљају о смрти као прихватљивијој од таквих мука. Па, за оне који су дозволили да буду заробљени таквим злим гресима, и нису уопште успели да их исправе у току садашњег живота, и који су отишли са овог света у том стању, размисли да ли је за њих довољно, као казна, да буду мучени таквим злим страстима које су у њима постојане, нпр. љутња, бес, неразборитост, туга, чији смртни отров није умањен у току њиховог живота било каквим исправљањем". Слично, у истом § 5, Ориген претпоставља да, пошто су страсти казна саме по себи, тако је такође, и несклад грешникове душе казна.[81] Ватра је тако само терапија за ово стање распадања, за идеални повратак – у платонистичком смислу – у склад и јединство: „У случају да је раздирање и пропадање душе испитано кроз ватру, душа би несумњиво била утврђена у обнови и у чвршћем сједињењу и саставу". Да душа треба да буде у стању апсолутног склада, зато што склад подразумева јединство, а јединство савршеност, идеја је коју налазимо код Платона и у јелинској филозофији, као и у јеврејској и хришћанској мисли на коју је утицао платонизам и средњи платонизам,[82] изнад свих на Филона и

[79] Види Ramelli, Konstan, *Terms for Eternity*, и поглавље о Оригену у мом раду *Apocatastasi*.

[80] Још једна слична паралела између телесних патњи и будуће казне такође се може наћи у *Selecta in Ps.* PG 12,1177, и патња која долази од свесности сопствених грехова такође се обрађује у in *Hom. in Ps. 38*. *Ibid.* 2, 2 Ориген потврђује да ће се сваки грех у судњем дану појавити у нашој савести; види такође *Hom. in Ier.* 16,10; *De or.* 28,5.

[81] Као што удови тела, одвојени од међусобног јединства, чине да осетимо патње са највећим болом, тако када је душа ван поретка, јединство и склад са којом ју је Бог створио да би могла да буде исправна и да има добра осећања, и не може више бити у договору са самом собом и у јединству са својим умним кретањима, тада можемо мислити да ће подносити патње сопствене одвојености и муке њеног несклада и немира.

[82] Plat. *Resp.* 3,410CD; 4,443D; 9,591D; *Doxographi Graeci*, 387. e 651; SVF III

Климента Александријског, који у значајном одељку, у великој мери цитира Платона и повезује хармонију душе са хармонијом тела.[83]

Григорије Ниски тумачи Библију по алегоријском методу који је осмислио и користио Ориген.[84] Изабраћемо неке битне примере из дијалога *De anima et resurrectione* у којима се светописамски одељци који се цитирају зато што подржавају учење о апокатастази тумаче алегоријски. У 80A–88C, Макрина нуди духовно тумачење параболе о Лазару (Лк. 16, 19–31),[85] како би показала συμφωνία њеног аргумента – да после смрти, душа задржава индивидуалност људског бића, док се тело разграђује на различите елементе – са Библијом ако се тумачи правилно, као што предлаже сам аутор (80B–81A).[86] Тако, у 81A–84D она предлаже духовно значење параболе, које се тиче првобитног стања људског бића нетакнутог злом, дара слободне воље и избора зла, деобе људског живота на два дела захваљујући божанском Промислу и слободном избору живота који људи могу да направе, према две врсте добра и зла, чулног и духовног, и нужности да се одржи истинито добро за будући живот, иначе је потребно очишћење кроз огањ после смрти. Патње богаташа се виде као очишћење, а не као вечно проклетство. Духовна тумачења се нуде за χάσμα μέγα између Лазара и богаташа после смрти, јер κόλπος τοῦ Ἀβραάμ за

121;Phil. *Leg. all.* 1,23,72; Clem. *Strom.* 4,4,18; Alc. *Didasc.* 29,3,182 Hermann.

[83] *Strom.* 4,4,18: „Платон, управо за кога [*ῑностиици*] тврде да је сведок који је на њиховој страни што се тиче непризнавања стварања, у трећој књизи своје *Државе* каже да је неопходно водити рачуна о телу како би и душа била у складном поретку.“ У *Strom.* 4,26,163–164, Климент, говорећи о складности и узајамном прожимању врлина и философских дисциплина, такође похваљује склад душе, платонски гледано као праведност, и онога што постоји између душе и тела.

[84] Види H. R. Drobner, „Alegoría“, у *Diccionario de san Gregorio*, 64–72; M. Simonetti, „Exégesis“, *ibid.* 426–438; такође A. Meredith, „Orígenes“, *ibid.* 700–702.

[85] Види M. Alexandre, „L'interprétation de Luc 16, 19–31 chez Grégoire de Nysse“, у *Epektasis. Melanges J. Danielou*, eds. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 425–441, у делу на 430–439.

[86] „Свето Писмо представља такво објашњење у форми односећи се на тело, али раширује у њој, ту и тамо, многа назначења преко којих је онај који је у стању да тачно схвати вођен до дубљих тумачења. Јер онај који је раздвојио добро и зло огромним процепом, и учинио да је ономе који трпи кушања потребна кап воде на длану, који је пружио очинско наручје ономе који је у овом животу прошао кроз толико мука, који је такође проповедао њихову смрт ... чини да читалац ... одвоји себе од буквалног значења... Јер, како могу богаташи да гледају у Аду, ако је оставио у гробовима оне који су део његовог Тела? И како нетелесно може постати свесно огња? Који језик он може пожелети да освежи капљицом воде, будући да он не поседује телесност? ... Јер, пошто су тела у гробовима, док душа није ни у телу нити је сачињена из делова, било би немогуће прилагодити структуру нарације, у њеном буквалном значењу, истини, осим ако не указујемо, алегоријом или поређењем, сваким детаљом на духовно тумачење.“

које се каже да у њему блажени пребивају, за φλόξ пакла, за ῥανίς воде из Раја, и за делове тела који се помињу у параболи, где ни богаташ ни Лазар немају тело после смрти.[87] У 85B–88C, коначно, Макрина објашњава Лк. 16, 27–31 као упозорење да је души потребно очишћење од „кожних хаљина", или на земљи или после смрти, како би била слободна у свом „стремљењу ка Добру", стремљењу које ће свака душа остварити, пре или касније.[88] Григорије је највероватније црпео инспирацију из Оригена, *Princ*. 2,10,4–5, цитирано изнад, где се духовно тумачи ватра у паклу.

Касније, имамо још један пример алегоријске егзегезе у Светом Писму које подржава апокатастазу. Након што је цитирала Пс. 103(104), 29–30 у 132A[89] и указала на васкрсење, у 132C–136A Макрина објашњава духовно значење Пс. 117(118), 27, детаљно објашњавајући да Празник сеница[90] који се помиње симболизује и васкрсење и свеопшту апокатастазу:

---

[87] Види Alexandre, „L'interprétation", 425–441. „Овај процеп није амбис у земљи, већ је створен избором живота, раздвајајући себе на различите могућности. Јер онај који је изабрао оно што је пријатно у овом животу и не исправи ову безумну одлуку преобраћењем и покајањем, чини себи неприступним место добра у будућем животу, зато што је он сам, својој сопственој пропасти, омогућио непремостиву нужност, као врсту најширег и најнемогућнијег процепа. Тако, чини ми се да Свето Писмо назива „наручјем Авраамовим" добро стање душе у којем он дозвољава ономе који трпи да се одмори ... сви они који овај живот проводе у врлини, када се њега ослободе, усидрују своје душе у ово добро наручје, или долазе, као у смирену луку... За остале, насупрот томе, бити лишен добара онако како су хтели претпоставља појаву огња који ће горети у души, којима ће бити потребна мала кап воде из океана Добра које блажени уживају у изобиљу, али је не задобијају. Ако протумачимо у нетелесном смислу језик, око, прст..., признаћете да њихово духовно значење одговара теорији душе коју смо изнели... Када Свето Писмо помиње прст, око, језик... после нестајања материјалног тела, указује на душу... било би разумно мислити да пакао (Ад) није место које се назива овим именом, већ стање невидљиве и нетелесне егзистенције, где душа живи, као што јасно видимо из Светог Писма."

[88] Пошто Лазарева душа жели садашње ствари и не окреће се онима које је оставила за собом, док богаташ, чак и после смрти, остаје прилепљен за телесни живот... верујемо да Господ жели да нас научи да они који живе у телу морају потпуно да се од њега одвоје захваљујући животу проведеном у врлини, уколико не чинимо тако, после тога, потребна нам је још једна смрт поново, која ће, очишћујући нас, уништити остатак кожних хаљина, али, једном када везе које сједињују душу са телом нестану, њен пут према Добру се може одиграти у истом моменту, лако и брзо.

[89] „Када им одузмеш Духа свога, они умиру и у прах се свој враћају; кад им пошаљеш Духа свога, они се изграђују, и тако обнављаш лице земље".

[90] О тумачењу Пс. 117(118), 27 као симбола апокатастазе види J. Daniélou, „La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique", *Studia Patristica* 1 (1957), 262–279, према коме овакво тумачење највероватније потиче од Оригена, што је врло вероватно. Исти празник, са истим тумачењем Пс. 117(118), 27 даје Григорије у својој *Беседи на Рођење Христово* (*Sermon on the Nativity,* ed. F. Mann, GNO 10/2, Leiden 1996, pp. 235.3–238.17; 264.4–266.15; 268.14–269.13): „Закон, дајући преднацрт истине преко симбола у сенци,

„Бог космоса, Господ твари, открио се нама због припреме гозбе међу стегама које везују, окружују и покривају, мислећи под овим изразом покривања и подржавања на Празник сеница, који је у стара времена утврдио Мојсије. Мислим да је овај законодавац пророчки најављивао будућност, и без обзира што је овај празник одувек слављен, још увек није нашао потпуну реализацију. Јер истина је предсказана унапред у типолошком смислу [τυπικῶς], кроз симболичне алузије које су присутне кроз догађаје. Ова истинита изградња скинија и шатора још увек није постојала, али према пророчкој речи, Бог... се открио нама са овим циљем: да за људску природу може да се сагради грађевина нашег уништеног дома, сграђеног [πυκαζομένη] поново у облику тела, кроз сакупљање елемената." У ствари, термин πυκασμός, „уједињење, покривање, темељ", има значење, у правом смислу речи, дела везивања и окруживања, и поредак који из њега извире.[91] Оно што Псалам каже је следеће: Бог, Господ, се открио нама, да утврди празник међу онима који подржавају и сједињују се све до рогова олтара, где се приносе жртве. Чини ми се да кроз алузију изображава *да се за сва разумна бића установљује један те исти празник, где моћни играју заједно са слабима, у друштву добрих бића*: ово ће окончати све поделе и жалости.[92] Јер читав људски род и цела λογικὴ κτίσις ће бити уједињена

заповеда свирање труба за Празнику сеница. А прилика за данашњи празник је тајна *истинитоī* Празника сеница. Јер у овом празнику људски „шатор" [тј. тело] „спремљен" је за њега који је узео на себе људску природу нас ради (Јн. 1, 14). И у овом празнику „шатори" који су били уништени смрћу су обновљени од стране Оног који је усхтео нашом „грађевином" да започне... Господ наш, дао нам је светлост, тако да можемо да утврдимо празник који ће довести празнично славље све до престола олтара... Снагом Духа Светога и сви једним гласом оглашавају учење о истини, како би уши оних који су због греха оглувели могле поново да се отворе и како би могао да буде један *хармоничан празник*, који се слави у предворју Скиније. Ово „слављење" се одиграва овде доле када створења ускликују заједно са великим духовним силама које су испред небеског олтара (Отк. 4). Јер „престо" небеског „олтара" значи да велике духовне силе које предводе служење, власти, начела, престоли и силе. У заједници овог празника људска природа је сједињена са небеским силама кроз „скинију" васкрсења. Другим речима, ове силе су слављене и вољене обновљењем наших тела" (превод на енгл. J. Kovacs).

[91] У Пс. 117, 27 према LXX, преводу који Григорије чита, стоји: συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσινἕως τῶν κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου. Ово није потпуно идентично са јеврејским текстом, што је јасно из латинских верзија *iuxta Hebraeos* (*frequentate sollemnitatem in frondosisusque ad cornua altaris*) и *iuxta Septuaginta* (*constituite diem sollemnem in condensis usquead cornua altaris*). Јеврејски текст (118, 27) је следећи: *'is^{e}ru- ḥag ba'ăbōtim 'ad-qar ^{e}got hammiz^{e}bē ah*, где *'ăbot* значи „испреплетано лишће" пре него „уједињавање, покривање, подршка" и *'sr* „сјединити, везати" пре него „изградити". Григорије, наравно, бира смисао грађевине и стања, пошто је његова намера да усвоји ове речи на обнову тела у њиховом васкрсењу. Овде, коришћење LXX заиста прави невероватну разлику. Григорије је користио само LXX, док ју је Ориген непрестано упоређивао са јеврејским текстом.

[92] За овај одељак од суза до радости код Григорија и Оригена види мој рад „Tears

у Божијој слави након њиховог ослобођења од зла и његовог нестајања, ἀφανισμὸς τῆς κακίας – темељно учење и код Оригена и код Григорија – као што каже Макрина, такође духовно тумачећи разне делове храма:

> Стога је широк опсег разноликости приликом успињања ка овом храму што је и слика и подобије[93] умног стања. А телесно поштовање учи нас да се не може свако рационално биће приближити Божијем храму, тј. исповедању Бога, величанственог, али они које су лажне претпоставке обмануле остају ван божанске ограде. Међу онима који су били у стању да уђу, већу су славу постигли они који су се прво прочистили крштењем и поступцима стремили чистоти од других... смисао симболичке алузије је да су, међу умним способностима, неке попут светог олтара, смештене у кутке који су највише унутар божанства; а међу њима, наизменично, неке се истичу и штрче попут рогова, док друге, око ових, на основу одређеног реда, заузимају надређену или подређену позицију. Кад смо код тога, људска раса је, због грехова који су јој усађени, протерана из Божијег скровишта, али кад се једном очисти прочишћујућом купком, може поново да уђе. Али пошто је овим оградама које се постављају, кроз које нас је грех раздвојио од унутарњег дела који се налази испод вела, суђено да једном за свагда буду уништене, када, захваљујући васкрсењу, наша природа буде поново васпостављена као распростр шатор, и сва пропадљивост изнедрена због греха нестане из бића, онда ће Божију гозбу припремити сви они који ће поново успоставити мир и задобити ново биће васкрсењем, тако да ће сви учествовати у јединственој радости, и више неће постојати разлика које ће делити разумну природу која учествује у добрима која

---

of Pathos, Repentance, and Bliss: Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa", у *Tears and Cryingin Graeco-Roman Antiquity*, ed. Th. Fögen, ускоро излази у Leiden.

[93] Грч. εἰκών τε καὶ μίμημα (cod. A); PG 46,12–160, *ad loc.* εἰκὼν καὶ μίμημα. Cf. Пост. 1, 26: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν (LXX; Vulg. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*). Свети Оци, такође захваљујући алегоријском тумачењу, покушавали су да раздвоје и карактеришу дубоко значење „лика" и „подобија". Нпр. код Оригена првобитни „лик" је другачији од „подобија" Божијег, које се мора остварити кроз вољу и дела сваког понаособ, и везано је за есхатолошку раван (*Princ.* 3,6,1). Већ у Филоновој егзегези, „лик" по коме је првобитни човек створен – за разлику од потоњег πλασθεὶς ἄνθρωπος – јесте лик Логоса, ἀσώματος, ἄφθαρτος φύσει, κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα и οὔτ᾽ ἄρρεν οὔτε θῆλυ (cf. *Leg. All.* 1,12,31; *De opif.* 46,134). За Оригена такође првобитни човек – као и есхатолошки људи – није био ни мушко ни женско (*Hom. In Gen.* 1,14), за разлику од човека који је створен од праха земаљског Пост. 2, 7, нпр. тело потиче од греха где је душа била заробљена (*Comm. in Io.* 20,182). Григорије је усвојио оваква схватања: види мој филозофски рад у *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*.

су иста за све, већ ће они који су сада изопштени због греха бити у могућности да коначно уђу у кутке божанских благослова (133D).

Ова тумачења су даље подржана ауторитетом Ап. Павла, који у Фил. 2, 10,[94] изражава исту идеју директније, без алегорије (136A): тако, Стари и Нови Завет слажу се у потврђивању васкрсења и свеопште апокатастазе. Јер „Божији циљ је један: када се потпуна целост наше природе буде остварила у сваком људском бићу, после тога неки ће већ бити очишћени од зла у току садашњег живота, други, уместо тога, биће излечени огњем онолико колико им је потребно, а остали ће у садашњем животу игнорисати искуство и добра и зла подједнако, Божији наум је да понуди свима учешће у добрима која су у Њему… Ово – барем по мом мишљењу – није ништа друго до бити у Богу самом“ (152AB).

Још једно алегоријско читање Светог Писма које се користи за објашњење васкрсења и апокатастазе је одељак о „кожним хаљинама“ Пост. 3, 21[95] које су Адам и Ева добили после греха, овај одељак тумачи Григорије, а пре њега Ориген, као земљано, отежало тело и πάθη које су повезане са тим.[96] После васкрсења, све ово ће нестати: телесни

[94] Ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων.

[95] Καὶ ἐποίησεν κύριος ὁ θεὸς τῷ Αδαμ καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ χιτῶνας δερματίνους καὶἐνέδυσεν αὐτούς.

[96] Cf. Daniélou, *L'etre et le temps*, 154–164; L. F. Mateo–Seco, „Túnicas de pieles“, у *Diccionariode san Gregorio*, 898–903. Овај библијски одељак је алегоријски тумачио већ Ориген на веома сличан начин. У александријској традицији, тумачење извештаја из Постања о стварању био је инспирисан такозваном теоријом о „двоструком стварању“ духовног и чулног човека, у дуалистичкој перспективи. Нека дела показују континуитет – иако не апсолутан – између Оригена и Григорија у овом смислу: U. Bianchi, ed., *La „doppia creazione“ dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978; Id., H. Crouzel, eds., *Arche e telos. L'antropologia di Origene e Gregorio di Nissa*, Milano 1981; Id., „Péché originel et péché antécedent“, *Revue de l'Histoire des Religions* 170 (1966), 117–126; Id., „Il dualismo come categoriastorico-religiosa“, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 9 (1973), 3–16; Id., *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1978; Id., „The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion“, *Temenos* 16 (1980), 10–25; M. V. Cerutti, „Per una tipologia storica del dualismo“, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 49 (1983), 263–277; Ead., „Dualismo apocalittico e dualismo gnostico“, у Ead., ed., *Apocalitticae Gnosticismo*, Roma 1995, 143–156; Ead., „Ugo Bianchi e il dualismo“, у G. Casadio (cur.), *Ugo Bianchi: una vita per la storia delle religioni*, Roma 2002, 291–326. Обојица и Ориген и Григорије – први више него други – заправо показују склоност ка дуализму (као категорија за историју религија: види такође U. Bianchi, „Presupposti platonici e dualistici in Origene, *De principiis*“, у *Origeniana Secunda*, Roma 1980, 33–56; Cerutti, „Per una tipologia“, 268–270; 276–277), концепција два принципа као порекла човека: Бог, творац, и догађај пада *noes* или разумних душа који је узроковао постојање материјалног света и „отежалог“ људског тела, које је подељено на два пола: ср. Cerutti, „Per una tipologia“, 267; I. Ramelli, „La colpa antecedente.“ У *Sel. in Gen.* 3,21 и *C. Cels.* 4,40, Ориген је неодлучан између тумачења „кожних хаљина“ као материјалног тела или као смртности. Као резултат из одељка који је сачуван у *catenae* и код Теодорита (*Quaest. in*

органи неће више имати функције које им је наметнуо животињски живот (144B–148C), као што су сексуални однос, зачеће, рађање, раст, храњење, излучивање, производња прљавштине, итд. „Зато што ће се васкрсли преселити у небеске пределе са бестелесном природом". Све што је пролазно у људској природи и што јој је додато у облику „кожа" παθη, је привремено, а не суштинско, и нестаће у васкрсењу.

При крају дијалога Григорије илуструје васкрсење и апокатастазу кроз слику пшеничног зрна, повезујући и тумачећи два битна одељка Ап. Павла, 1 Кор. 15, 42б–44а о слави васкрслог тела (још 45а; 53а), и 1 Кор. 15, 35–38 о зрну (још 40; 41); тако, у последњем и главном делу дијалога, формира трајан коментар на 1 Кор. 15, 35–45 (који потиче из истог поглавља у његовом *In Illud: Tunc et ipse Filius*). У позадини сигурно стоји сећање на Исусову параболу о зрну које мора да умре да би донело рода у Јн. 12, 24,[97] што је и јасно из 153A.[98] Слика класа се односи на Адама у 157A.[99]

Gen. 39, PG 80,140), Ориген је предложио своје тумачење „кожних хаљина" више проблематично него категорично. Simonetti, *Origene esegeta*, 117–121 упућује на Оригеново штиво о којем извештава Прокопије из Газе, *Comm. in Gen.* 3,21 (PG 87,221): човек који је εἰκὼν θεοῦ је душа; оно што је створено од праха је „префињено" и „просветљено" тело које ће постојати у Рају, док су кожне хаљине, отежало, земљано тело. Cf. G. Bürke, „Origenes Lehre vom Urstand des Menschen", *Zeitschrift für katholische Theologie* 1950, 1ff.; H. Crouzel, *Theologie de l'image de Dieu chez Origene*, Paris 1956, 148ff, и Id., „Origène est-il un systématique?", *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 1959, 81ff = у Id., *Origene et la philosophie*, Paris 1962, 179ff; J. Daniélou, *Origene*, Paris 1948, 41ff.; Simonetti, *Origene esegeta*, 111–122, нарочито 112–113; 29–31. За егзегетску историју ове слике види P. F. Beatrice, „Le tunichedi pelle. Antiche letture di Gn 3,21," у *La tradizione dell' ἐγκράτεια*, ed. U. Bianchi, Roma1985, 433–82; J. Pépin, *La tradition de l'allegorie de Philon d'Alexandrie a Dante*, Paris 1987, 156ff.; P. Pisi, „Peccato di Adamo e caduta dei νόες nell'esegesi origeniana", у *Origeniana IV*, 322–35; C. Noce, *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma 2002. О Оригеновој и Григоријевој антропологији види M. Di Pasquale Barbanti, *Origene di Alessandria tra Platonismo e Sacra Scrittura: Teologia e antropologia del* De Principiis, Catania 2003; Simonetti, *Origene esegeta*, 29ff.; 111 122; G. A. Ladner, „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", у Eiusd., *Images and Ideas in the Middle Ages*, II, Roma 1983, 856–862. Пратећи Оригена, Григорије такође тумачи кожне хаљине, и у *De hominis opificio* (за који припремам рад и коментаре) и у другој омилији на *Песму над Песмама*, где душа каже: „Зато што сам напустила чистоту, задобила сам ово тамно обличје... кожне хаљине"; а у XI омилији, поново указујући на душу, коју представља девојка из Песме: „Скинувши кожне хаљине које је носила после греха, и оправши земаљски елемент, према објашњењу Апостола, који убеђује онога који је скинуо обличје старог човека да би обукао нове хаљине човека који је створен по икони Божијој, у светости и правди, и каже да су ове хаљине Исус." Ова тема нових хаљина човека, повезана са апокатастазом, остаће жива са нарочитим интензитетом код неких сиријских мистика: види мој прилог „Note per un'indagine della mistica siro-orientale dell'VIII secolo: Giovanni di Dalyatha e la tradizione origeniana", *'Ilu* 12 (2007).

[97] Ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσών εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει.

[98] Шта је то што покреће клијање? Није ли смрт, будући да је смрт нестајање онога што постоји? Јер зрно не би стигло до клијања да се прво није растворило у земљи.

[99] „Први клас је био човек, Адам. Али, са појавом греха, наша природа се поде-

[153C] Као што се клас формира од семена, захваљујући Божијој моћи која заједно са његовим умећем, ствара клас из зрна самог – и клас није нити потпуно идентичан са семеном нити потпуно другачији – тако је тајна васкрсења, такође, најављена унапред кроз чудесне измене које се јављају у семену, у томе не само да ће Божија моћ да вам врати тело које ће се растворити, већ ће додати друге сјајне и лепе особине захваљујући којима ће ваша природа бити изнова сачињена у још већој слави. Каже: „Сеје се у пропадљивости, васкрсава у непропадљивости; сеје се у слабости, васкрсава у моћи; сеје се у срамоти, васкрсава у слави, сеје се као 'земљано' тело, васкрсава као духовно тело." Јер, као што зрно у земљи... постаје клас задржавајући своју индивидуалност, иако излази потпуно различито од онога што је било раније..., на исти начин се и људска природа, након напуштања свих карактеристика смртности, које је задобила кроз склоност ка потчињавању страстима, мислим на срамоту, пропадљивост, слабост, старење, не губи, већ се мења у непропадљивост као у клас, и у славу, част, моћ, савршенство у сваком смислу, и у такво стање да њеним животом више не управљају својства природе, већ прелази у духовно стање које је слободно од страсти.

Ова пољопривредна представа задржава се све до 157CD – са Богом који је земљорадник који лечи своје биљке док оне расту а уништава и спаљује лоше, што представља страсти и зло, и доводи *све* своје биљке до зрелости и савршенства, што је поново описано на самом крају списа, Павловим речима: „Када се страсти очисте... место тих недостатака ће заузети одговарајућа реалност која се поима као добра: непропадљивост, живот, моћ, благодат, слава, и свако првенство ове врсте које претпостављамо да је могуће замислити и у Богу и у Његовој икони, тј. човеку." Оба цитата Ап. Павла, земљорадничка метафора и опис васкрслог тела, налазе се, заједно са Григоријевом теологијом иконе, у Макрининим последњим речима – које указују на свеопшту васпоставу и спасење.

лила на велики број делова, као што се дешава са плодом класа, тако и ми, понаособ ускраћени форме тог класа, помешани смо са земљом, устаћемо у васкрсењу, у нашој првобитној лепоти, и уместо првог класа постаћемо бесконачне миријаде усева." За ове земљорадничке метафоре и за друге узете из људских заната у овом дијалогу види мој текст „La cultura scientifica in Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione*: scienza e logos", у *Cultura naturalistica e scientifica nei Padri della Chiesa (I–V secolo). Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichita Cristiana, Roma, Augustinianum, 4–6 maggio 2006*, Roma 2007, Studia Ephemeridis Augustinianum, у најави.

3.Отачка философија: философски аргументи сједињени са ауторитетом Светог Писма

И Оригеново и Григоријево учење о апокатастази се ослања на философске, а нарочито платонистичке, аргументе, који су већ наслеђе хеленистичке културе него што је била сама алегоријска егзегеза. Само да нагласимо неке од ових аргумената у корист апокатастазе,[100] што се Оригена тиче могли бисмо да цитирамо нпр. идеју да крај мора бити сличан почетку; да смо ми људи створени као εἰκὼν θεοῦ, која у нама може бити помрачена грехом, али никада избрисана, и сви морају задобити ομοιωσις Θεω кроз своја дела и свесне изборе – овде, наравно библијско сећање на људе као ὁμοίωσις θεῷ спојено је са платонистичким и стоичким принципом ὁμοίωσις θεῷ – да зло не постоји онтолошки већ је само недостатак Добра због одвајања од њега слободним избором, и на крају ће потпуно нестати; заступање слободне воље у свим разумним бићима, насупрот гностичком детерминизму, и слагање са Божијим промислом, који увек делује у циљу спасења свих.[101] Из овог разлога крај ће бити, у одређеном смислу, не само сличан почетку, већ и бољи, због сједињености са Добром која неће бити само природна него и вољна. Што се тиче Григорија, он користи потпуно исте философске аргументе – пошто његова мисао у великој мери потиче од Оригена – нарочито несуштаство зла и његово коначно укидање, али са већим нагласком на учењу о εἰκών (такозвана теологија иконе) и отворено одбацивање учења о метемпсихози.[102]

Немогуће је овде расправљати о философским темељима Оригеновог и Григоријевог учења о апокатастази и показати дубоко јединство међу њима, тј. унутрашње разумно јединство а такође и сагласност са њиховим учењем о слободној вољи и са многим аспектима њихове философске мисли (углавном метафизичког, теолошког и антрополошког). Оно што је битно нагласити у овој вези је да Ориген, као и Григорије, увек опрезно темељи своје ставове на Светом Писму, и Старог и Новог Завета, сматрајући да међу њима постоји најдубљи узајамни склад. Ориген је упоран у томе да два Завета чине једно те исто тело, које је такође Тело Христово, тако да проучавајући Свето

[100] За опширну документацију за све њих, види поглавље посвећено Оригену у раду о апокатастази, и философски рад, оба у мом раду *Gregorio di Nissa*.

[101] Широка расправа овог споразума у мом чланку „La coerenza".

[102] За сва ова учења види моју студију о философским елементима у Григоријевом мишљењу у *Gregorio di Nissa*.

Писмо и покушавајући да се протумачи чак значи јести ово тело на онај начин на који се једе у Евхаристији.[103] Јединство Старог и Новог Завета, што је Ориген више пута тврдио у његовој расправи са гностицима и маркионитима,[104] осигурано је типолошким и алегоријским тумачењем, која се често преклапају:[105] нарочито у ранијој егзегетској техници, на личности и догађаје у Старом Завету се гледа као на антиципацију других личности и других догађаја који припадају новој икономији и духовним реалностима. Григорије такође у својој егзегези користи сведочанства из оба Завета, гомилајући их да би показао исту ствар, и тако показујући апсолутно јединство σκοπος унутар Светог Писма и εἱρμὸς τῶν πνευματικῶν у њему, савршено сједињење и јединство духовних чула.

Код оба аутора, међутим, Нови Завет је доминантнији када размишљају о учењу о апокатастази, пошто, како Ориген објашњава, ако је нова икономија духовно тумачење старе икономије, према традиционалној егзегези Старог Завета, духовно тумачење Новог Завета је Еванђеље αἰών-а, света који ће тек доћи (εὐαγγέλιον αἰώνιον у Откр.14, 6,[106] предмет чега је Књига Поновљених закона, Други закон, у *Princ.* 3,6,8;[107] и 4,3,13),[108] и ἔσχατα. У „*Princ.* 4,2,4[109] и 4,3,13,[110] али такође

[103] Комплетни извори у мом раду „Origen and the Stoic Allegorical Tradition".

[104] Документација у мом раду „La coerenza".

[105] Види мој рад „Origen and the Stoic Allegorical Tradition".

[106] Εἶδον ἄλλον ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι, ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν.

[107] Овде Ориген помиње „Еванђеље αἰώνιον, заувек Нови Завет који никада неће застарети", предсказан Мојсијевим законом и, још савршеније, Исусовим законом: у ἔσχατον, Христос ће дати још савршенији закон и упутства светитељима, „истинити и вечни закон", тј. Еванђеље света који (αἰών) ће доћи. За значење αἰώνιος види Ramelli, Konstan, *Terms for Eternity*.

[108] Као што је у *Књизи Поновљених закона* закон изражен јасније него у претходним књигама (= Петокњижја), тако ће и Спаситељев други долазак бити славнији него први у телу: тада ће, „у Царству Небеском, сви светитељи живети према законима Еванђеља света који ће доћи [ἐ. αἰώνιον]".

[109] Повезано са познатом разликом тела Светог Писма као његовог буквалног значења за просте читаоце, његове душе као његовог моралног и психолошког смисла за напредније читаоце, и његовог духа као његовог духовног смисла за савршене читаоце (о томе види мој рад „Origen and the Stoic Allegorical Tradition"), Ориген дефинише „духовни закон" Светог Писма као онај који садржи „сенку будућих добара" (Рим. 7, 14; Јевр. 10, 1). То је τύπος духовног закона који ће Христос дати у будућем веку.

[110] Ово је наставак одељка (*Princ.* 4,3,13) цитираног изнад: као што је Христос, у свом садашњем доласку, остварио закон који је сенка будућих добара (Јевр. 10, 1), исто тако, у његовом другом доласку, остариће сенку дату својим првим доласком; остварио је сенку Закона кроз сенку Еванђеља, пошто је сваки закон икона небеске литургије, али чак и небески закон и литургија имају потребу за истином Еванђеља

у *Коментарима на посланицу Римљанима* 1,4; *Коментарима на Ев. по Јовану* 10,108–109; *Омилије на Псалме* 38.2,2; *Омилије на Лев.* 5,1. Ориген потврђује да Нови Завет представља сенку потпуног и савршеног откривења на крају света.[111] Ово је управо случај коришћења Новог Завета да би се подржало есхатолошко учење о апокатастази. Новозаветни цитати су доминанти зато што они упућују на, било на алегоријски или директнији начин, „последње ствари". Обратити пажњу само на Оригенова и Григоријева дела која се тичу апокатастазе, Оригенов *Princ.* и Григоријев *De anima et resurrectione* су савршени примери дела патристичке филозофије.[112] *De principiis* је Оригеново најфилозофскије и најсвеобухватније дело, за разлику од других дела која су углавном егзегетска; свеједно, цела четврта књига у овом делу, која је последња и веома обимна, посвећена је систематској теорији библијске егзегезе, и што је још битније, сви филозофски аргументи, чак и они из треће књиге, који подржавају теорију о слободној вољи и који су највише под утицајем филозофије, утемељени су на безбројним цитатима из Светог Писма који утемељују и потврђују његове тврдње.

Григоријево дело, *De anima et resurrectione*, очигледно је филозофски дијалог инспирисан Платоновим *Федоном*, а такође и *Гозбом*, нарочито за лик Макрине, који је моделиран не само по Платоновом Сократу, већ и по његовој Диотими;[113] она је Григоријев διδάσκαλος. Њени аргументи, добро конструисани и јасно изложени, доказују бесмртност душе и могућности и начине васкрсења тела, за коначно васпостављање свих људи у њихову првобитну савршеност, пошто су постали пропадљиви кроз грех: ова васпостава или ἀποκατάστασις је τέλος васкрсења и укључиваће целокупно човечанство после очишћења сваког и повратка Добру, које је Бог.[114] Сваки битан исказ у аргументацији поткрепљен је цитатима из Светог Писма, нарочито из Новог Завета. У ствари, Макрина Свето Писмо експлицитно дефинише као κανών и νόμος, норму и закон за хришћанско мишљење на које се морају позивати све филозофске расправе (42B–52B).[115] Тако,

---

која се у Јовановом *Откривењу* назива αἰώνιον, сигурно у поређењу са садашњим Еванђељем, које је повезано са садашњим светом и проповеда се у свету и времену који ће се завршити.

[111] Види Simonetti, *Origene esegeta*, 20–21; 231–232.

[112] За легитимност и значај концепта отачке филозофије види Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, увод; моју рецензију чланка „Riparte la filosofia patristica", *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 97 (2005), 673–690.

[113] Види моју уводну студију у *Gregorio di Nissa*, cit.

[114] За комплетну анализу филозофских мотива у Григоријевом спису *De anima* види мој рад *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*.

[115] Види мој рад „Allegoria ed escatologia", у *Approches de la Troisieme Sophistique.*

у 49C–52A, Макрина ставља по страни Платонову познату слику два крилата коња и кочије (*Phaedr*. 246 AD) које представљају две душине инфериорне способности, са рационалним делом као кочијашем, и такође напушта друге теорије које предлажу философију о души, и усваја теорију о души која се налази у Светом Писму, које се узима као сигурна база, мерило, канон.

Хтела бих да забележим невероватно методолошко слагање са Оригеном, *Princ*. 3,4,1, које је Григорију сигурно било познато и имао је на уму: Ориген такође одбацује Платонову трипартитну поделу људске душе на тим основама да оваква шема „није потврђена ауторитетом Светог Писма": према томе, оставиће ово учење по страни и окренуће се другима која налазе своје упориште у Библији. Ориген је такође, заправо, представио Библију као темељ истине и канон људског истраживања разума,[116] и Григорије га је блиско пратио. Свето Писмо остаје последњи критеријум истине и за Оригена и за Григорија, иако их ово не спречава да прилагођавају грчке философске теорије, нарочито платонистичке и стоичке, и алегоријску методу, коју је сам Ориген сматрао паганском и који је покушавао да избегне термин ἀλληγορία управо из овог разлога.[117] Обојица су покушавали да упију и интегришу све оно добро што је хеленизам носио са собом – тј. све што је било подесно хришћанском учењу.[118]

Hommages a J. Schamp, ed. E. Amato, Bruxelles 2006, 193–220.

[116] Види *Princ.* 1,3,1; *Comm. in Matth. S.* 18; *Hom. in Num.* 26,6; *in Jer.* 1,7; *in Ez.* 2,5: наш разум, без вођства божанског надахнућа, није у стању да досегне истину; тако он, као хришћански философ, осећа недоумицу када сме да се ослони искључиво на разум. Ср. *C. Cels.* 3,37; 4,26; *Princ.* 1,7,1.4; 2,2,2; 4,1,1.

[117] Види мој рад „Origen and the Stoic allegorical tradition;" Ead., „Giovanni Crisostomo e l'esegesi scritturale. Le scuole di Alessandria e di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani", у *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente fra IV e V secolo. Atti del XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichita Cristiana. Roma, Augustinianum, 6–8. V 2004*, Roma 2005, 121–162; „San Giustino martire: il multiforme uso di *mysterion* e il lessico dell'esegesi tipologica delle Scritture", у *Il volto del Mistero*, ed. A. M. Mazzanti, Castel Bolognese 2006, 35–66; „*Mysterion* negli *Stromateis* di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca", *ibid.* 83–120: на сличан начин, Климент није користио термин θεολογία за хришћанску теологију зато што га је сматрао компромитованим због његове употребе код пагана, најчешће у алегоријским тумачењима митова који се тичу богова.

[118] Сам Ориген искључио је атеистичке философске школе из *cursus studiorum* његових ученика. Види, недавно изашли рад, L. Lugaresi, „Studenti cristiani e scuola pagana", *Cristianesimo nella Storia* 25 (2004), 779–832; моју философску студију у *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*. О Оригеновом ставу према хеленистичкој култури види D. Runia, „Origen and Hellenism", у *Origeniana VIII*, 43–48.

Библиографија

Извори:

Григорије Ниски:

An. et res., De anima = De anima et resurrectione [*О души и васкрсењу*], PG 46.

Apol. in Hex. = Apologia in Hexaemeron [*Апологија шестоднева*], PG 44.

Cant. = In Canticum canticorum [*О Песми над песмама*], ed. H. Langerbeck (GNO VI), Leiden, 1960.

De opif., De. Hom. opif. = De opificio hominis [*О стварању човека*], PG 44.

In diem nat. = In diem natalem salvatoris [*Беседа на Рођење Спаситеља*], ed. Fr. Mann (GNO X/2), Leiden, 1996.

In Illud = In illud : Tunc et ipse filius [*Беседа на 1 Кор. 15, 28*], ed. J. Kenneth Downing (GNO III/2), Leiden, 1987.

Orat. cat. = Oratio catechetica [*Катихетска беседа*], ed. E. Mühlenberg (GNO III/4), Leiden, 1996. [PG 45].

Vit. Moys. = De vita Moysis [*О животу Мојсијевом*], ed. H. Musurillo (GNO VII/1), Leiden, 1964.

Ориген:

C. Cels. = Contra Celsum [*Против Келса*], PG 11.

Comm. in Io. = Commentarii in evangelium Joannis [*Тумачење Јеванђеља по Јовану*], PG 14.

Comm. in Matth. = Commentarium in evangelium Matthaei [*Тумачење Јеванђеља по Матеју*], PG 13.

Comm. In Rom. = Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos [*Тумачење Посланице Римљанима Апостола Павла*], PG 13.

De or. = De oratione [*О молитви*], PG 11.

Hom. Gen. = Homiliae in Genesim [*Беседе на Постање*], PG 12.

Hom. in Ez. = Homiliae in Ezechielem [*Беседе на Књигу пророка Језекиља*], PG 13.

Hom. in Jer. = Homiliae in Jeremiam [*Беседе на Књигу прор. Јеремије*] PG 13.

Hom. in Jes. = Homiliae in librum Jesu Nave [*Беседе на Књигу Исуса Навина*], PG 12.

Hom. in Lev. = Homiliae in Leviticum [*Беседе на Књигу Левитску*], PG 12.

Hom. in Ps. = Homiliae in Psalmos [*Беседе на Псалме*], PG 12.

Hom. Num. = Homiliae in Numeros [*Беседе на Књигу Бројева*], PG 12.

Princ. = De principiis, [О начелима], PG 11.

Sel. in Gen. = Selecta in Genesim [*Изабране беседе на Постање*], PG 12.

Selecta in Ps. = Selecta in Psalmos [*Изабране беседе на Псалме*], PG 12.

Други антички аутори:

Ap. Eus. *Hist. Eccl.* = *Eusebius Caesariensis Historia ecclesiastica* [Јевсевије Кесаријски, *Црквена историја*].

Ep. 70 = Hieronymus, *Ep. 70: Ad Magnum de scriptoribus ecclesiasticis* [Блажени Јероним, *Писмо 70: О највећем црквеном писцу*].

Leg. All. = *Legum Allegoriae* [Филон Александријски].

Phaedr. = *Phaedrus* [Платон, *Федар*].

Quaest. in Gen. = *Quaestiones et Solutiones in Genesim* [Филон Александријски].

Resp. = *Republica* [Платон, *Држава*].

Strom. = *Clemens Alexandrinus, Stromata* [Климент Александријски, *Строматеи*], PG 8.

Литература:

Alexandre, M. (1972), „L'interprétation de Luc 16, 19–31 chez Grégoire de Nysse", *Epektasis. Melanges J. Danielou*, eds. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser, Paris, 425–441.

Altermath, F. (1977), *Du corps psychique au corps spirituel. Interpretation de 1 Cor 15, 35–49 par les auteurs chretiens des quatre premiers siecles*, Tübingen.

Apostolopoulos, Ch. (1986), *Phaedo Christianus*, Frankfurt a. M.

Bastit–Kalinowska, A. (2004), „'Agir dans:' autour de l'emploi d'*energein* dans l'oeuvre et l'exégèsed'Origène", *Adamantius* 10, 123–137.

Bayer Moser, M. (2005), *Teacher of Holiness: The Holy Spirit in Origen's Commentary on theEpistle to the Romans*, Piscataway, NJ.

Beatrice, P. F. (1985), „Le tunichedi pelle. Antiche letture di Gn 3,21", *La tradizione dell' ἐγκράτεια*, ed. U. Bianchi, Roma, 433–82.

Beatrice, P. F. (1992), „Porphyry's Judgement on Origen", *Origeniana V*, ed. R. J. Daly, Leuven, 351–367.

Berchman, R. M. (1995), „In the Shadow of Origen: Porphyry and the Patristic Origins of the NT Criticism", *Origeniana VI*, eds. G. Dorival, A. Le Boulluec, Leuven, 657–673.

Bianchi, U., Crouzel, H. (eds.) (1981), *Arche e telos. L'antropologia di Origene e Gregorio di Nissa*, Milano.

Bianchi, U. (1966), „Péché originel et péché antécedent", *Revue de l'Histoire des Religions* 170, 117–126.

Bianchi, U. (1973), „Il dualismo come categoriastorico–religiosa", *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 9, 3–16.

Bianchi, U. (1978), *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma.

Bianchi, U. (1980), „Presupposti platonici e dualistici in Origene, *De principiis*", *Origeniana Secunda*, Roma, 33–56.

Bianchi, U. (1980), „The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion“, *Temenos* 16, 10–25.

Bianchi, U. (ed.) (1978), *La „doppia creazione“ dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma.

Biblia Patristica, (1980), Paris: Edition du Centre National de la Recherche Scientifique.

Blönnigen, C. (1992), *Die griechische Ursprung der jüdisch–hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt a. M.

Bunge, G. (1997), „Créé pour être“, *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 98, 21–29.

Bürke, G. (1950), „Origenes Lehre vom Urstand des Menschen“, *Zeitschrift für katholische Theologie*, Band 72, Wien.

Cerutti, M. V. (1983), „Per una tipologia storica del dualismo“, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 49, 263–277.

Cerutti, M. V. (1995), „Dualismo apocalittico e dualismo gnostico“, M. V. Cerutti, ed., *Apocalitticae Gnosticismo*, Roma, 143–156.

Cerutti, M. V. (2002), „Ugo Bianchi e il dualismo“, G. Casadio (cur.), *Ugo Bianchi: una vita per la storia delle religioni*, Roma, 291–326.

Cherniss, H. (1971), *The Platonism of Gregory of Nyssa,* New York.

Chuvin, P. (2004), „Christianisation etrésistance dans les cultes traditionnels“, *Hellenisme et Christianisme*, eds. M. Narcy–É. Rebillard, Villeneuve d'Ascq, 15–34.

Cocchini, F. (1992), *Il Paolo di Origene*, Roma.

Crouzel, H. (1956), *Theologie de l'image de Dieu chez Origene*, Paris.

Crouzel, H. (1959), „Origène est–il un systématique?“, *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 80, Toulouse, 81–116.

Crouzel, H. (1962), *Origene et la philosophie*, Paris.

Crouzel, H. (1973), „A Letter from Origen 'To Friends in Alexandria'“, *The Heritage of the Early Church. Melanges G. V. Florowsky*, ed. D. Neiman, M. Schatkin, Roma, 135–150.

Crouzel, H. (1984), „Quand le Fils transmet le Royaume a Dieu son Pere“, *Studia Missionalia* 33, 359–384.

Crouzel, H. (1985), „Apocatastase chez Origène“, *Origeniana Quarta*, ed. L. Lies, Innsbruck, 282–290.

Crouzel, H. (1990), *Le fin dernier selon Origene*, Aldershot.

Crouzel, H. (1994), „Diable et démons dans les homélies d'Origène“, *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 95, Toulouse, 303–331.

Daniélou, J., Altenburger, M., Schramm, U. Hrsg. (1976), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden.

Daniélou, J. (1940), „L'apocatastase chez Saint Gregoire de Nysse“, *Recherches de science religieuse* 30, 328–347.

Daniélou, J. (1948), *Origene*, Paris.

Daniélou, J. (1953), *Platonisme et theologiemystique*, Paris.

Daniélou, J. (1957), „La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique", *Studia Patristica* 1, 262–279.

Daniélou, J. (1966), „La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse", *Studia Patristica* 7, 159–169.

Daniélou, J. (1970), *L'etre et le temps chez Gregoire de Nysse*, Leiden, 221–226.

Dawson, D. (2001), *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley, CA: University of California Press.

Dawson, J. D. (2002), *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley–Los Angeles.

Den Boer, W. (1971), „Some Striking Similarities in Pagan and Christian Allegorical Interpretation", *Studi filologici e storici in onore di V. De Falco*, Napoli, 465–473.

Den Boer, W. (1973), „Allegory and History", *Studia J. H. Waszink*, ed. W. Den Boer *et al.*, Amsterdam, 15–27.

Di Pasquale Barbanti, M. (2003), *Origene di Alessandria tra Platonismo e Sacra Scrittura: Teologia e antropologia del* De Principiis, Catania.

Downing, J. K., McDonough, J. A., Hörner H. (Eds.) (1987), *Opera dogmatica minora, Pars II: In illud; Tunc et ipse filius*, Gregorii Nysseni Opera III/2, Leiden: Brill.

Downing, J. K. (1947), *The Treatise of Gregory of Nyssa* In Illud: Tunc et ipse Filius, *A Critical Text with Prolegomena*, Cambridge: Harvard University.

Downing, J. K. (1948), „The treatise of Gregory of Nyssa *In illud: tunc et ipse filius*, a critical text with prolegomena (diss.)", *Harvard Studies in Classical Philology* 58–59, 221–223.

Drobner, H. R. (2006), „Alegoría", *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 64–72.

Duval, Y. M. (1984), „Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'*In Nahum*", *Augustinianum* 24, 471–494.

Edwards, M. J. (1993), „Precursors of Origen's Hermeneutic Theory", *Studia Patristica* 29, 231–237.

Edwards, M. J. (2002), *Origen against Plato*, Aldershot.

Edwards, M. J. (2003), „Origen on Christ, Tropology, and Exegesis", *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition*, ed. G. R. Boys–Stones, Oxford, 235–256.

Engberg–Pedersen, T. (1986), „Discovering the Good: Oikeiosis and Kathekonta in Stoic Ethics", *The Norms of Nature*, eds. M. Schofield, G. Striker, Cambridge–Paris, 145–183.

Engberg–Pedersen, T. (1990), *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus.

Ferro Garel, G. (2004), *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Torino.

Grafton, A., Williams, M. (2006), *Christianity and the Transformation of the Book*, Cambridge–London.

Isnardi Parente, M. (1989), „Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali", *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*, II, 36, 3, Berlin–New York, 2201–2226.

Kinzig, W. (1998), „War der neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?", *Mousopolos Stephanos. Festschrift H. Görgemanns*, Heidelberg, 320–332.

Konstan, D., Ramelli, I. (2007), „The Syntax of ἐν Χριστῷ in 1Thess 4:16", *Journal of Biblical Literature* [126, 3, 579–593].

Kovacs, J. L. (2005), *1 Corinthians Interpreted by Early Christian Commentators*, Grand Rapids.

Ladner, G. A. (1983), „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", G. A. Ladner, *Images and Ideas in the Middle Ages*, II, Roma, 856–862.

Le Boulluec, A. (1995), „Corporeité ou individualité? La conditionfinale des ressuscités selon Grégoire de Nysse", *Augustinianum* 35, 307–326.

Lenz, C. (1950), „Apokatastasis", *Reallexicon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart, 510–516.

Lienhard, J. T. (1983), „The Exegesis of 1Cor 15:28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus", *Vigiliae Christianae* 37, 340–359.

Ludlow, M. (2000), *Universal Salvation*, Oxford.

Lugaresi, L. (2004), „Studenti cristiani e scuola pagana", *Cristianesimo nella Storia* 25, 779–832.

MacCambley, C. (1983), „'When (the Father) Will Subject All Things to (the Son), Then (the Son) Himself Will Be Subjected to Him (the Father), Who Subjects All Things to Him'", *Greek Orthodox Theological Review* 28, 1–15.

Malherbe, A. J. (1989), „Graeco–Roman Religion and Philosophy and the NT", *The NT and its Modern Interpreters*, eds. E. J. Epp, G. McRae, Atlanta, 3–26.

Maspero, G. (2004), *La Trinita e l'uomo. L'*Ad Ablabium *di Gregorio di Nissa*, Roma.

Mateo–Seco, L. F. (2006), „Escatología", *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 357–378.

Mateo–Seco, L. F. (2006), „Purificación ultraterrena", *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 764–769.

Mateo–Seco, L. F. (2006), „Soteriología", *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 803–811.

Mateo–Seco, L. F. (2006), „Túnicas de pieles“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 898–902.

Maturi, G. (2004), „Reductio ad unum: l'escatologia di Gregorio di Nissa sullo sfondo della metafisica plotiniana“, *Adamantius* 10, 167–193.

Meissner, H. M. (1991), *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa* De anima et resurrectione, Frankfurt a. M., 82; 356–361.

Meredith, A. (2006), „Neoplatonismo“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 655–657.

Meredith, A. (2006), „Orígenes“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos,700–702.

Monaci, A. (1992), „La demonologia di Origene“, *Origeniana quinta*, Leuven, 320–325.

Moreschini, C. (1987), „Note ai perduti *Stromata* di Origene“, *Origeniana IV,* Hrsg. L. Lothar, Innsbruck–Wien, 38–42.

Moreschini, C. (2004), *Storia della filosofia patristica*, Brescia.

Mosshammer, A. A. (2006), „Mal“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 583–591.

Noce, C. (2002), *Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene*, Roma.

Olbricht, T. H. (2003), „Preface“, *Early Christianity and Classical Culture. Comparitive Studies in Honor of A. J. Malherbe*, eds. J. T. Fitzgerald, T. H. Olbricht, L. M.White, Leiden–Boston, 1–12.

Parry, R., Partridge, C. (eds.) (2003), *Universal Salvation?,* Carlisle.

Pellegrino, M. (1938), „Il Platonismo di san Gregorio Nisseno nel dialogointorno all'anima e alla resurrezione“, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 30, 437–474.

Pembroke, S. G. (1971), „Oikeiosis“, *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long, London, 114–149.

Penati Bernardini, A. (1992), *Gregorio di Nissa. Commento al Nuovo Testamento*, (превод и коментари), Roma.

Pépin, J. ([1958] 1981[3]), *Mythe et allegorie*, Paris.

Pépin, J. (1957), „À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe del'allégorie“, *Studia Patristica* 1, 395–413.

Pépin, J. (1987), *La tradition de l'allegorie de Philon d'Alexandrie a Dante*, Paris.

Peroli, E. (1997), „Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul“, *Vigiliae Christianae* 51, 117–139.

Pisi, P. (1985), „Peccato di Adamo e caduta dei νόες nell'esegesi origeniana“, *Origeniana IV*, ed. L. Lies, Innsbruck, 322–335.

Pochoshajew, I. (2006), „Estoicismo“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 382–383.

Pochoshajew, I. (2006), „Plotino“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 749–753.

Pochoshajew, I. (2006), „Porfirio“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 753–757.

Radice, R. (2000), *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano.

Ramelli, I., Konstan, D. (2007), *Terms for Eternity: Aiônios and Aïdios in Classical and Christian Texts*, Piscataway: Gorgias Press.

Ramelli, I., Lucchetta, G. (2004), *Allegoria I, L'eta classica*, Milano.

Ramelli, I. (2001), *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto econtatti*, Madrid.

Ramelli, I. (2003), *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, Milano.

Ramelli, I. (2005), „Giovanni Crisostomo e l'esegesi scritturale. Le scuole di Alessandria e di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani“, *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente fra IV e V secolo. Atti del XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichita Cristiana. Roma, Augustinianum, 6–8. V 2004*, Roma, 121–162.

Ramelli, I. (2005), „Indizi della conoscenza del Nuovo Testamento neiromanzieri antichi e in altri autori pagani del I sec. d. C.“, *Il Contributo delle scienze storichealla interpretazione del Nuovo Testamento*, eds. E. Dal Covolo, R. Fusco, Città del Vaticano, 146–169.

Ramelli, I. (2005), „R. Parry, C. Partridge, eds. *Universal Salvation?*“, *Stylos* 14, 206–208.

Ramelli, I. (2005), „Riparte la filosofiapatristica“, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 97, 673–690.

Ramelli, I. (2006), „Allegoria ed escatologia“, *Approches de la Troisieme Sophistique. Hommages a J. Schamp*, ed. E. Amato, Bruxelles, 193–220.

Ramelli, I. (2006), „Emanatismo“, *Enciclopedia filosofica*, ново издање, dir. V. Melchiorre, IV, Milan, 3319–3322.

Ramelli, I. (2006), „Il contributo della versione copta all'edizione del *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa“, *Exemplaria Classica* n. s. 10, 191–243.

Ramelli, I. (2006), „J. L.Kovacs, *The Church's Bible: 1 Corinthians Interpreted by Early Christian Commentators*, Grand Rapids 2005“, *Archaeus* 10, 3, 166–167.

Ramelli, I. (2006), „La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all'universale restaurazione escatologica“, *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichita Cristiana, Roma, Augustinianum, 5–7. V 2005*, Roma, 661–688.

Ramelli, I. (2006), „La ricerca attuale sui rapporti tra il primo Christianesimo e la cultura classica“, *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 17, 223–238.

Ramelli, I. (2006), „M. Bayer Moser, *Teacher of Holiness: The Holy Spirit in Origen's Commentary on theEpistle to the Romans*“, *Augustinianum* 46, 265–269.

Ramelli, I. (2006), „*Mysterion* negli *Stromateis* di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca“, *Il volto del Mistero*, ed. A. M. Mazzanti, Castel Bolognese, 83–120.

Ramelli, I. (2006), „Note sulla continuità della dottrinadell'apocatastasi in Gregorio di Nissa“, *Archaeus* 10, 105–145.

Ramelli, I. (2006), „Origen and the Stoic Allegorical Tradition. Continuity and Innovation“, *Invigilata Lucernis* 28, 195–226.

Ramelli, I. (2006), „San Giustino martire: il multiforme uso di *mysterion* e il lessico dell'esegesi tipologica delle Scritture“, *Il volto del Mistero*, ed. A. M. Mazzanti, Castel Bolognese, 35–66.

Ramelli, I. (2006), „Threats, Punishment, and Hope: Jeremiah Interpreted by Origen to Support the Doctrine of Apokatastasis“, рад представљен на годишњем састанку Друштва за библијску књижевност одржаном у Вашингтону 2006. године [*Annual Meeting of the SBL*, Washington, 18–21 November 2006] [још увек необјављен].

Ramelli, I. (2006), „Un quindicennio di studi sulla prima diffusione dell'Annuncio cristianoe la sua prima ricezione in ambito pagano“, E. Innocenti, I. Ramelli, *Gesu a Roma. Commento al testo lucano degli Atti degli Apostoli*, Roma, 277–518.

Ramelli, I. (2006), „Uno Molti“, *Enciclopedia filosofica*, ново издање, dir. V. Melchiorre, XII, Milan, 11911–11912.

Ramelli, I. (2007), „Hebrews 10:13, The Eventual Elimination of Evil and the Apokatastasis: Origen's Interpretation“, *Augustinianum,* Volume 47, 85–93.

Ramelli, I. (2007), „La 'colpa antecedente' come ermeneutica del male in sede storico–religiosa e nei testi biblici“, *Settimana Biblica, Ciampino, II Carmelo*, 5–7. IX 2005, ed. I. Cardellini, *Ricerche Storico–Bibliche* 19, 11–64.

Ramelli, I. (2007), „La cultura scientifica in Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione*: scienza e logos“, *Cultura naturalistica e scientifica nei Padri della Chiesa (I–V secolo). Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichita Cristiana, Roma, Augustinianum, 4–6 maggio 2006*, Roma, *Studia Ephemeridis Augustinianum* [101], [197–215].

Ramelli, I. (2007), „Le origini della filosofia: greche o barbare? L'enigmatico mito del Boristenitico di Dione“, у *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 99, 185–214.

Ramelli, I. (2007), „Note per un'indagine della mistica siro–orientale dell'VIII secolo: Giovanni di Dalyatha e la tradizione origeniana“, *'Ilu* 12.

Ramelli, I. (2007), „Origene ed il lessico dell'eternità“, *Adamantius* 14, 100–129.

Ramelli, I. (2007), „The Ancient Novels and the New Testament: Possibile Contacts“, *Ancient Narrative* 5, 41–60.

Ramelli, I. (2007), *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione*, Milan.

Ramelli, I. (2009), „Philosophen und Prediger, pagane und christliche weise Männer. Der Apostel Paulus“, H. G. Nesselrath (Hrsg.), *Dion von Prusa: Der Philosoph und sein Bild,* SAPER 13, Tübingen, 183–210.

Ramelli, I. (2009), „Tears of Pathos, Repentance, and Bliss: Crying and Salvation in Origen and Gregory of Nyssa“, *Tears in the Graeco–Roman World,* Edited by Fögen, Thorsten, Walter de Gruyter, Leiden, 367–396.

Rinaldi, G. (1998), *La Bibbia dei pagani*, I–II, Bologna.

Rist, J. (2004), „Christianisme et antiplatonisme: un bilan“, *Hellenisme et Christianisme*, eds. M. Narcy–É. Rebillard, Villeneuve d'Ascq, 153–170.

Rius–Camps, J. (1981), „La Hipotesis origeniana sobre el fin ultimo“, *Arche e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, eds. U. Bianchi, H. Crouzel, Milano.

Rizzi, M. (2002), *Gregorio il Taumaturgo (?), Encomio di Origene*, Milano.

Roukema, R. (2003), „La resurrection des morts dans l'interpretation origenienne de 1 Corinthians 15“, *La resurrection chez les Peres*, Strasbourg–Turnhout, 161–177.

Roukema, R. (2006), „The Veil over Moses' Face in Patristic Interpretation“, *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman*, ed. R. Roukema, Leuven, 237–252.

Ruggiero, F. (2002), *La follia dei Cristiani*, Roma.

Runia, D. (2003), „Origen and Hellenism“, ed. L. Perrone, *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition,* 2 Vols, Leuven: Peeters, Vol. 1, 43–47.

Satran, D. (1989), „The Salvation of the Devil“, *Studia Patristica* 23, 171–177.

Schendel, E. (1971), *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15, 24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Tübingen.

Schönrich, G. (1989), „Oikeiosis. Zur Aktualitäteines stoischen Grundbegriffs“, *Philosophisches Jahrbuch* 96, 34–51.

Simini, R. (2006), „La speranzacristiana nel dialogo *De anima et resurrectione“, Nicolaus* 33, 61–73.

Simonetti, M. (1994), *Ortodossia ed eresia fra I e II secolo*, Soveria Mannelli.

Simonetti, M. (2003), „Presenza di Paolo nella cristologia patristica“, *Vetera Christianorum* 40, 191–205.

Simonetti, M. (2004), *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia.

Simonetti, M. (2006), „Exégesis“, *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 426–438.

Striker, G. (1983), „The Role of *oikeiosis* in Stoic Ethics“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*1, 145–167.

Thiede, C. (1998), *Ein Fisch für den Romischen Kaiser*, München.

Torjesen, K. J. (1985), „Body, Soul, and Spirit in Origen's Theory of Exegesis", *Anglican Theological Review* 67, 17–30.

Torjesen, K. J. (1986), *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin.

Trigg, J. W. (2001), „God's Marvelous Oikonomia", *Journal of Early Christian Studies* 9, 27–52.

Tsirpanlis, C. N. (1982), „The concept of universal salvation in Saint Gregory of Nyssa", *Studia Patristica*, XVII, 3, 1131–1144;

Tzamalikos, P. (2006), *Origen: Cosmology and Ontology of Time*, Leiden–Boston.

Tzamalikos, P. (2007), *Origen: Philosophy of history and Eschatology,* Leiden.

Van Laak, W. (1990), *Allversöhnung : die Lehre von der Apokatastasis : ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar*, Sinzig.

Victor, U., Thiede, C. P., Stingelin, U. (2003), *Antike Kultur und Neues Testament: Die wichtigsten Hintergründe und Hilfsmittel zum Verständnis der neutestamentlichen Schriften*, Basel.

Whitlock Blundell, M. (1990), „Parental Nature and Stoic *Oikeiosis*", *Ancient Philosophy* 10, 221–242.

Young, F. (1997), *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge.

Zachhuber, J. (2006), „Phyrama (Masa)", *Diccionario de san Gregorio de Nisa*, eds. L. F. Mateo–Seco, G. Maspero, Burgos, 733–737.

Zambon, M. (2003), „Παρανόμως ζῆν: la critica di Porfirio ad Origene (Eus., *HE* VI 19,1–9)", *Origeniana VIII*, ed. L. Perrone, Leuven, 553–564.

[Изворник: Ilaria L. E. Ramelli, „Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis", *Vigiliae Christianae* Vol. 61, No. 3 (2007), pp. 313–356.]

Превод са енīлескоī:
Сīефан Милановић

Примљено: 19. 7. 2012.
Исправљено: 20. 9. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

Christian Soteriology and Christian Platonism
– Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis –

Ilaria L. E. Ramelli
Catholic University of the Sacred Heart of Jesus, Milan, Italy

***Summary**: Paul's statement that God will be all in all and other NT and OT passages are taken by Origen and by Gregory of Nyssa as the scriptural basis of their eschatological doctrine of apokatastasis and eventual universal salvation. At the same time, their doctrine rests (1) on philosophical arguments mainly deriving from Platonism (Gregory's De anima et resurrectione is deeply influenced by Platonism both in form and in content, and so is Origen, although both are Christians first and Platonists second), and (2) on the allegorical exegesis of Scripture, another heritage of Hellenistic culture: Origen was very well acquainted with the Stoic and Platonic allegorical interpretations of Greek myths.*

***Key words**: allegory, relationship between philosophy and Christianity, doctrine of evil, purification of the soul, resurrection, eschatology*

УДК: 271.2-47
37.014.523:271.2

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 1029–1058.

Верска настава Православне Цркве

Ивица Живковић*
Богословија
Св. Кирила и Методија
у Нишу

***Апстракт**: Постављајући проблем идентитета верске наставе Православне Цркве, аутор утврђује да је њен јединствени предмет и основ – Божје дело искупљења света у Христу. Истовремено, то је порука о свом наслеђу тог предања које је истинито насупрот предањима других заједница која то нису. Упркос конфесионалној раздељености, за православне хришћане једино меродавно обличје Речи Божје мора остати пророчко–апостолско сведочанство, на којем је утемељена богочовечанска заједница Христовог тела Цркве – оне којој они сами већ припадају. Школски услови предавања „хришћанских истина" отежавају појаву примерених односа смирења и страха Божјег, који су неопходни да би верска настава очувала свој православни идентитет. Није довољно да реализатори верске наставе Православне Цркве буду људи Цркве и црквеног поретка. Потребно је да они буду и људи црквеног предања, молитве и духовности.*

***Кључне речи**: проповед, катихеза, правоверје, идентитет, школа, црква.*

На самом почетку XXI века верска настава је поново уведена у школски систем државе Србије. Тада је она на нашим просторима постала предмет многих јавних расправа. Ставови изречени том приликом кретали су се у прилично широком опсегу, од темељно аргументоване али и неосноване одбране верске наставе до страственог или пак сасвим разложног противљења. Може ли се рећи да су се те расправе одвијале на стабилној основи? Јесу ли присталице и противници увек имали на уму исти предмет? У највећем броју суочавања није се имао

* ivicazzivkovic@gmail.com.

у виду, није се узимао озбиљно, или бар није постојала сагласност о идентитету верске наставе. Шта је верска настава? Шта би тај предмет требало да буде? Шта би он могао да постане и који су његови реални домети? У чему је његова суштина и који су мотиви увођења тог предмета у државне школе? Колико одговори на ова питања зависе од нечијег личног става и опредељења за или против увођења верске наставе у државни школски систем?

Био би велики неспоразум ставити верску наставу у ред школских дисциплина или филозофских теорија. Њен садржај не може се разумети ни као део наслеђа општечовечанског знања. Према православном богословском становишту верска настава није утемељена на преношењу људске мудрости. Она је Божја реч, откривена и поверена светотајинској заједници Цркве. Предмет верске наставе не разликује се од предмета црквене проповеди. То је проповед и сведочење Христа у форми наставе. Не зна се шта би то могло да значи људима који не прихватају реч Цркве. Међутим, неизмерно је важно да тога буду свесни они који осмишљају предмет верске наставе и брину о његовом статусу и реализацији.

Постоји суштинска разлика између верске наставе и историје религије, филозофије и свих наука о религији. Градиво верске наставе не би се могло предавати методама социологије или психологије хришћанства. Замена верске наставе било којом од ових дисциплина не би значила ништа друго него њено поновно укидање. Исто тако било би незамисливо да Црква проширује своју учитељску и мисионарску делатност укључивањем филозофских и научних сазнања. Овде се не ради о затворености Цркве према интелектуалним достигнућима људског рода. У питању је, просто, разлика у идентитету божанске и људске мисли.

Предмет верске наставе

Црква је у прошлости западне цивилизације испуњавала другачију улогу него данас. Стицајем историјских околности, она је једно време држала монопол над просветом и општим образовањем европског човека. Била је то једна димензија учешћа у пословима јавности, које се у ондашњим условима могло оправдавати. На европском истоку црквена јерархија се подухватила тог посла држећи се идеала сагласја са државним властима. На европском западу она је преузела одговарајуће компетенције од нестабилних и урушавајућих политичких структура. Ово преузимање довело је до двоструког ангажовања Цркве. Осим

проповедања вере, она је кроз читав средњи век чувала, преносила и унапређивала античко образовно наслеђе. У дужности образованог свештенства спадало је и подучавање омладине тзв. слободним вештинама – тривијуму и квадривијуму. Црква је била једина тадашња описменитељка грађана западног света. Та племенита историјска улога носила је и своја искушења, доводећи учитељску службу Цркве до самих ивица секуларизације. Духовно звање увучено је у вековима дуг компромис са световним, овоземаљским интересима и улогом црквених институција. То је утицало да окончање овог периода буде збуњујуће и болно за хришћански свет. Свештенство је у једном тренутку предало монопол над научним и историјским истинама новој елити универзитетских професора. Црква је до извесне мере подлегла тегобама ускраћености и осујећења. Ова оптерећења ће на европском западу обележити нововековни хришћански идентитет. Црква је морала да се опрости од политичких дужности промотера науке и образовања. У свести многих хришћана то је доживљено као сукоб у којем је хришћанска вера остала поражена страна.

Са појавом модернизма створен је осећај супротстављености Цркве новој лаичкој науци и њеним истраживачким методима. Овај осећај наставио је да тиња и у наредним временима. Расположење сукоба ставило је у последњих неколико векова печат сумње на свако интересовање Цркве за образовну мисију. Под знаком питања нашао се и сам идентитет Речи Божје. Многи хришћани широм света са носталгијом се опомињу средњовековне просвете. Они мисле да би секуларно друштво (из духовних разлога) требало да врати Цркви некадашњу улогу носиоца свеколике човечанске учености и знања. Међутим, такви ставови одавно нису израз никакве званичне политике, представништва, чак ни већине људи. Противници хришћанства у модернизму сковали су синтагму „мрачни средњи век“. У томе се препознаје бојазан једног дела грађанства западне цивилизације од обновљених културно–политичких претензија црквених пастира.

Историјска улога Цркве у образовању и другим јавним пословима обележила је један део европске прошлости. Њена пак есхатолошка мисија постоји у континуитету од апостолских времена до данас. Између те две преокупације ваља подвући јасну црту. Прва овде поменута улога може имати своје историјске, па и канонске разлоге и оправдања.[1] Међутим, оно што данас зовемо верском наставом припада другом, аутентично црквеном, есхатолошком позиву хришћан-

[1] Шмеман, А. (1997), *Православље на Западу. Црква, свет, мисија,* Цетиње: Светигора, 112–115.

ства. Важно је распознавати и разграничавати учитељски суверенитет црквене јерархије у области властите, црквене катихезе, од њених осврта, поређења, слагања и неслагања са науком и световним знањем. Иако је једно време била покровитељка свечовечанске учености, Црква изнад свега и пре свега „проповеда Христа распетога, Јудејцима саблазан а Јелинима лудост“ (1 Кор. 1, 23).

Разлика између проповеди Христа и људске мудрости изузетно је јасно наглашена у Светом Писму Новог Завета. Апостол Павле тамо упозорава: „Пазите да вас ко не обмане философијом и празном преваром, по предању људском, по науци света, а не по Христу“ (Кол. 2, 8). Ова подвојеност сеже много дубље од могуће идеолошке супротстављености. Она се тиче фундаменталног богословског разликовања између нетварног и тварног. То је догматска претпоставка од које зависи спасење људског рода. На њу указују и посебно драматичне речи које је Исус упутио апостолу Петру: „Саблазан си ми, јер не мислиш што је Божје него што је људско“ (Мт. 16, 23). Све ако и има посла са „мишљењем онога што је људско“, Црква у свету има јединствени позив и посланство: да преноси, тумачи и упућује људе на „оно што је Божје“.

„Мислити што је Божје, не што је људско“ одређује идентитет верске наставе Православне Цркве. Уколико је верска настава облик проповеди Христа, онда је Христос њен јединствени и искључиви предмет. Могућност сведочења себе, људске мудрости и било којег философско–верског интелектуалног садржаја, стоји као стално искушење црквених пастира и православних хришћана. Оно се не може надвладати простом одлуком разума. За то је потребан закономерни напор духовне пажње. Исто важи и за могућност да верска настава буде преношење било каквог, чак и верског учења. Смисао верске наставе не састоји се у сведочењу или предавању Христовог религиозног учења или хришћанског морала. У том случају доживљај Христа био би сведен на персонификацију једне идеје, једне норме или истине. У низању сазнања о Христу, независно од самога Христа и вере у његово присуство, очитава се не само промашај већ и својеврсна, не тако лако препознатљива, злоупотреба Божјег имена.

Није довољно утврдити да је Христос предмет и основ садржаја верске наставе Православне Цркве. Питања о личности Христа могу се изучавати и у оквирима других дисциплина – историје, философских учења или хуманистичких наука. У овом случају битан је контекст, конкретни моменти проповедања Христа као наставне грађе. Једно од становишта са којих се у верској настави „обрађује тематика о Христу“ може бити искупљење, спасење и живот света. Предмет верске наставе је Христос, али не Христос као историјска личност или као оснивач велике светске религије, већ као Онај који се открива свету и у коме се

искупљује људски род. Проповедајући Христа, Црква говори о односу Бога према људима, о Божјој љубави која се даје свету. Никаква јуридичка, социјална, терапеутска или каква друга концепција хришћанског учења не може да замени или надомести овај целовити приступ.

Даље од тога, спасење света у Христу остварује се јединственим догађајем Христовог посланства у свет. Није случајно што апостол Павле, упркос саблазни коју то изазива, проповеда управо *Христа распетог на крсту*. Наглашавајући Христову крсну смрт, Црква сведочи Христа као Божје дело. Другим речима, она благовести Божје дело остварено у Христу. Грађа верске наставе није само Христос, у коме се, апстрактно и незнано како, спасава свет. Предмет је Христос који предаје себе у откуп за грехе света, *Христос распети за нас*. Овај моменат је својеврсна прекретница у људском знању, тачка која раздваја учитељску службу Цркве од уобичајеног човечанског знања о Богу и од све философске мудрости античког света.

Наредни, употпуњујући елемент црквене проповеди јесте Христово васкрсење. Гледиште о нераздељивости крсне смрти и васкрсења осветљава Божје дело Христовог посланства у целини. Уколико је распеће „саблазан“, васкрсење је још већи изазов за људску мисао и кључно искушење свих философских и религијских уверења људске цивилизације. Управо тим моментом коначно се дефинише идентитет верске наставе Православне Цркве. Сви догађаји искупљења света у Христу посматрају се и тумаче кроз призму смрти и васкрсења узетих заједно. Догађај Христа „проучава“ се не као социјална и психолошка појава већ као нова стварност Царства Божјег. Она није резултат историјских кретања или људско интелектуално достигнуће. То је есхатолошка стварност, живот будућег века светотајински пројављен у односима Христове љубави. Ови односи једном су постали наслеђе и својина Цркве. Она их до данас сведочи свету у свим разноврсним видовима свог посланства, укључујући и верску наставу.

Имајући у виду то становиште, јасно је због чега се проповед Христа не може сматрати једном од области људског знања, научно обрађивати и стављати у облик наставне дисциплине. Хришћанска вера није резултат ни предмет аутономног људског мишљења. То је нов начин живота, искуство новог односа према Богу, човеку и свету. Стога је и „хришћанска верска настава“ нов педагошки приступ, више од ма каквог учења или теорије. Есхатолошка грађа благовештења о Христу даје одговарајући значај свим стварима и догађајима у животу овога века. Предмет верске наставе не морају бити неке специфичне и другачије појаве наметнуте људском интересовању. То могу бити исти елементи животног искуства какви се проучавају у наукама и фило-

софији, али сада виђени у новом светлу Христовог Царства. Божанска љубав сама по себи не мора ући у наслове методских јединица, али све теме унутар програма верске наставе треба тумачити на начин божанске љубави, са мотивом и у перспективи те љубави.

Изворно значење појма *катихизис*

У речитости првих покољења није тешко уочити гносеолошку и методичку посебност Христовог Јеванђеља. Најранији облици апостолске проповеди имали су облик поучавања према једноставном основном обрасцу Божјег дела у Христу. Сведочење Христа свакако је имало и етичких и политичких импликација у старом, античком значењу тих епитета. Међутим, то није била само нова философија или нови морални систем. Поучавање мудростима, искуству и обичајима цивилизованог света уступило је место вери у Бога и његову свету вољу, откривену у Христу. Рани хришћани показивали су задивљујуће познавање Старог Завета и првобитне грађе о Исусовом животу и речима. Свето Писмо је у животу верних имало значај откровења Божје воље. Зато је оно било основни предмет њиховог занимања. *Божја Реч*, библијски израз за најважнију област апостолске делатности, била је прво и најважније средство руковођења верних, независно од степена њихове учености. Под Божјом Речју подразумевала се свака хришћанска поука: делом, речима и молитвом. Духовни живот Цркве или евхаристијско слављење Бога такође је спадало у „службу Речи". „Неизрециви уздисаји молитве" (Рим. 8, 26) представљали су нарочиту вредност и темељ хришћанског образовања.

Првобитну форму верске наставе треба тражити у ранохришћанским катихезама. У оно време нико није доживљавао катихетску службу Цркве као учење или описмењавање. Она се није могла упоређивати са класичним образовањем незнабожачког света. Израз „катихизис" (слов.: оглашење) значио је *поучавање* у једном ширем смислу увођења у заједницу Цркве. Катихуменат је био уредба ране Цркве којом су се одрасли обраћеници припремали за Свету тајну крштења. Она није имала облик данашње наставе, нити је своје узоре тражила у ондашњим философским школама антике. Катихеза се спроводила путем беседа црквених пастира, у размерама и са значајем социјализације (уцрковљења) верних. Данас се уцрковљење новокрштеног детета савршава као обредни чин (молитвословље). У оно време одрасли, интелектуално и морално већ формирани новообраћеници, имали су да прођу кроз установљени поредак катихетске припреме. Образовна функција те припреме састојала се у томе да оглашени разоткрију

заблуде незнабожачких животних начела, престанак важења јеврејске вере и истинитост новог живота у Христу. Оно што бисмо данас назвали васпитном улогом катихезе обухватало је свеукупну покајну дисциплину и почетно упражњавање (вежбање) живота вере.

Катихетска „настава“ била је укључена у постојећи поредак црквеног живота. У том догађају учествовала је целокупна заједница Цркве, под надзором и старањем црквених старешина. Наивно је и нереално тумачити сложени пројекат црквене катихезе као хришћанску варијанту образовања, односно хришћански модел примене већ постојећих античких узора. Духовни позив хришћана био је сувише узвишен да би се они користили преузимањем световних форми организовања, макар се радило и о образовању. Међутим, посланство Цркве у свет, мисија Цркве за живот и спасење света, подразумевало је неминовно суочавање са светском мудрошћу. Била је то конфронтација коју нико није губио из вида нити је олако схватао. Ауторитет учености незнабожачких великана био је за рану Цркву изазов и искушење. Развој црквене речитости у IV веку значио је допуну проповеди знањем и научном обрадом истина вере, али није доводио у питање идентитет те проповеди нити је стварао недоумице у свести древних хришћана. Златни период светоотачког богословља био је време изградње „хришћанског погледа на свет“, стабилног система знања на новим основама живота какве је проповедала Христова Црква. Током дуготрајног процеса препорађања ромејског друштва оци и пастири Цркве истицали су стални захтев раздвајања циљева хришћанског и световног поучавања, циљева есхатолошких и историјских, вечних и пролазних. На тај начин они су чували идентитет хришћанске поруке спасења.

Дошавши у близак додир, истина живота у Христу и ученост овога света показивали су обострано међусобно интересовање. Позитиван став света према Цркви урађао је плодовима обраћења Христу. Негативан став испољавао се кроз прогоне и пружање отпора, било на нивоу царских власти, интелигенције или народа. Хришћани су се према светској мудрости такође постављали на два начина. Негативан став, против светске мудрости и њеног упознавања, био је карактеристичан за западну хришћанску културу. Хришћани Картагине у III веку окупљали су се ван града, издвојено од друштва, и ослањали се на поуке практичног усмерења. Била је то типично латинска, римско–правна интерпретација раног хришћанства. Свети Кипријан Картагински наглашавао је припадност Цркви као искључиви услов спасења, док је Тертулијан, такође правник, указивао на философију као извор свих заблуда и јереси. Мноштво апологетских списа тог времена сведочи о потреби интелектуалне заштите хришћанске вере, доказивања предности црквене вере

и живота над сваким другим учењем. Други део ранохришћанског света није био против упознавања светске мудрости. Њихова намера била је да ступе у дијалог са хеленским мислиоцима на језику и у философским терминима паганске интелигенције, са циљем да се и ови обрате Христу. Овај тип хришћанске проповеди уважавао је философију као пут који је, слично Старом Завету, водио образоване незнабошце ка Цркви. Ова више теоријска оријентација била је типична за источну, хеленску интерпретацију хришћанске вере. Њен центар био је Александрија. По учењу Климента, циљ живота свих људи био је стицање савршеног знања. То се постиже теоријским путем, као вечно созерцање Бога. По Оригену, великом богослову и учитељу подвижничког живота, созерцање Бога постиже се путем борбе са страстима и ослобађањем од њих.

На нижем степену студија у Александријској катихетској школи предавало се градиво из светских наука, а на вишем хришћанско богословље и тумачење Светог Писма. Овде је проповед Цркве први пут добила форму наставе у правом смислу речи, нашавши се под истим кровом са дисциплинама световног знања. Она је прерасла у неки вид целовитог хришћанског учења, подвргнутог научној обради као систематско изучавање принципа и правила живота у вери. Александријски учитељи настојали су на изградњи самосталног система хришћанског знања. Катихетски курс у Александријској школи био је подељен према духовним степенима, од којих је сваки имао одговарајуће методе. Почетници су били потчињени дисциплини, верни – поучавању, а савршени, односно гностици (зналци) – тајнама хришћанског знања.

Опасност овог древног система верске наставе огледала се у слабљењу веза са Црквом. Подвижнички живот појединаца задобијао је предност у односу на веру заједнице. Таква оријентација неће проћи строги тест аутентичне хришћанске догме, који је у то време саставио Свети Иринеј Лионски. Александријска катихетска настава није била општи израз предања Цркве. Била је то само специфична примена црквене проповеди, са мисионарском намером кооптирања хеленске мудрости у тумачење Христовог откровења. Оваква врста наставе није постојала у читавој хришћанској васељени, а чак и у местима где је још постојала, као у Антиохији или Ипону, била је установљена на другачијим методама. Осим тога, она никада није прерасла у неку врсту „хришћанске философије", јер се у њој нису мешале философија и проповед Христа. Порука спасења у Христу није се представљала као део светске мудрости или неки њен нижи, уводни ниво знања, већ управо обрнуто. Свеукупна светска ученост протумачена је као предспрема за слушање црквених беседа. То говори да циљ научне обраде и наставног уобличавања хришћанске проповеди није био у њеном допуњавању или усавршавању. Учитељи Александрије

желели су да учине хришћанско учење контекстуално приступачнијим једном делу популације, који је постављао високе и елитистичке захтеве како би у форми знања примио Христово Јеванђеље.

Црквено образовање средњег века

Катихетска наставна традиција није опстала много векова у историји Цркве. Разлог њеног повлачења треба тражити у одумирању незнабожачке учености којој је она парирала и у постепеној глобализацији хришћанске вере. Тај процес се одвијао током хиљаду година дуге епохе сагласја између државних власти и Цркве на хришћанском Истоку. По логици тог сагласја није било потребе да Црква под својим окриљем организује посебан, паралелни систем образовања. Пракса *наставе* у средњем веку била је другачија од данашњег, нама познатог школског модела. Појам *школа* односио се на приватна дворска подучавања, филозофске кружоке, као и училишне форме разноврсне по групама, квалификацијама, условима и опремљености. Сама Црква нудила је друге облике образовања, који су били непосредније везани и више органски уклопљени у ритам њеног литургијског живота. Настава православних хришћана била је претежно утемељена на пастирским проповедима и масовном богослужбеном учешћу верних. Учитељска служба Цркве у свим подручјима своје делатности налазила се под надзором и руководством црквених архипастира. Васпитање и образовање у средњовековном хришћанском тумачењу представљали су духовну активност која је обухватала целокупан хришћански подвиг.

Ослобођена од претњи незнабоштва, Црква се у овом историјском периоду суочила са новим искушењем. Била је то појава алтернативних, јеретичких проповеди и тумачења истине о Христу. Више се није могло говорити о једној јединственој мисији хришћанства већ о постојању више различитих проповеди Христа, од којих је једна исправна а остале погрешне. Већ од IV века елемент правоверја (ортодоксије, верности, тачног држања отачких предања) постао је неизбежан чинилац црквене речитости, а тиме и свих облика верске наставе до данас. У условима црквено–државне симфоније, царске власти су активно учествовале у сузбијању јереси, руководећи се интересом политичког јединства. Питање православља имало је на средњовековном хришћанском истоку јавни значај. То објашњава и непосредну улогу појединих императора у сазивању, надгледању и спровођењу одлука црквених сабора. Над проповедањем Христове поруке спасења лебдео је печат политичке подобности, јавног признања односно непризнања.

Страх од богословских заблуда и јеретичких мишљења попримио је растућу улогу у хришћанском образовању. Јереси нису значиле пуко неслагање у ставовима или пракси. Њихова претња била је далеко дубља – радило се о очувању или губљењу богооткривене истине спасења. Све веће зазирање и избегавање самосталног мишљења допринело је обликовању другачијих концепција црквене учености. Беседе, књижевна дела и целокупна верска настава Цркве тог доба држали су се дословног изучавања и понављања старих текстова.[2] У то време отпочео је и значајнији развој богослужбене химнологије, чија је првенствена намена била утврђивање тачних догматских становишта својствених предању Отаца. Институције Цркве постајале су све конзервативније, посебно са окончањем периода васељенских сабора и проглашењем коначне „Победе православља“ у VIII веку. Овај конзервативизам имао је своје позитивне манифестације. У чувеном спису *Источник знања* Светог Јована Дамаскина аутор подвлачи да ништа у том корпусу не представља његов лични допринос, већ да је његова намера ограничена на сакупљање и изложење отачког учења. На другој страни, Свети Симеон Нови Богослов морао је снажно да истакне вредност личног духовног опита у сукобу са окошталим нормама ондашње црквене администрације.

Средњи век на хришћанском Западу наметнуо је другачије услове образовања. Почетак овог периода био је обележен падом Западног римског царства и нестанком свих државних институција, укључујући и организовано школство. Најзначајнију улогу у очувању и унапређењу црквене речитости одиграли су монашки редови, од којих су неки били специјално посвећени хришћанском васпитању. Још у VI веку манастир Светог Бенедикта, аутора најпознатијег западног типика, био је нека врста васпитачке установе за децу хришћана из Рима. Магистрати (управници) бенедиктинских школа надзирали су двоструке групе ученика: оне који су се спремали за редовнике и друге који су примали световне наставне садржаје. Манастирске школе са интернатима раширile су се по читавом хришћанском Западу. У њима се изучавало читање, лепо писање, појање псалама, као и науке и „духовне вештине“ класичне светске учености. Упоредо са улогом монаштва, сеобе народа на средњовековном Западу наметнуле су Цркви већу одговорност у успостављању покровитељства над просветом. По наредбама саборâ отваране су жупне школе, које су окупљале децу ради основног описмењавања. Начела хришћанског учења предавала су се у постулатима позитивног знања. Установљен је нови метод питања и одговора, такође

[2] Флоровски, Г. (1998), *Источни оци V–VII века*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 135–136.

назван катихетским. Други типови верске наставе одвијали су се под руководством „схоластика“, управника катедралних престоних школа при епископским дворовима. У наредним вековима развијен је и утврђен схоластички метод хришћанског образовања, дедуктивни и силогистички, поступак усмерен ка доказивању склада између догми, побијању приговора јеретика и разјашњавању истина вере људским наукама. Овај метод значио је коначно отуђење верске наставе од начела црквеног живота. У време када су основани први европски универзитети, то више ни номинално није била верска настава Православне Цркве.

Озбиљнија криза идентитета црквене проповеди код православних појавила се са падом Римског царства, који се на Истоку догодио хиљаду година касније него на Западу. Црква је одмах по пропасти империје преузела дужности државе у држави поробљивача. Проповед Христа у отоманској земљи постала је тешко оптерећена пословима политичког представништва „етничке мањине“, нације која се никада неће одрећи успомена на своју некадашњу империјалну моћ. Пастири Цркве посветили су се васпитању свог народа за одбрану, очување вере и отпор према освајачу. Верска настава Православне Цркве ступила је у службу секуларним вредностима нације. Граница између црквене просвете и националног рада почела је да се губи. Подређена борбама за политички престиж „својих“, „православних“ нација, Црква се суочила са реалним проблемом саборности и унутрашњег јединства својих аутокефалних центара. Неке од последица новонасталог стања биле су: склоност ка идеолошком интонирању православне проповеди, подложност утицајима патријархалних средина и компромиси са остацима паганске религиозности народа. Универзитети широм Европе: у Риму, Фиренци, Пизи, Халеу, Паризу, па чак и Оксфорду, примали су велики број хеленских студената који у својој отаџбини нису имали где да се школују. Ретке напредне образовне установе на европском Истоку, попут богословских школа у западној Русији XVII века, биле су и саме моделоване под латинским утицајима, колебајући се између западњачке и хеленско–словенске културне оријентације.

Нововековни облици хришћанског образовања

Почев од реформације и Аугзбуршког исповедања вере, хришћанско учење широм Европе излагало се у ставовима и тезама, са превасходним истицањем разлика у односу на друге конфесије (вероисповести). Верска настава Православне Цркве у потпуности је усвојила конфесионални метод излагања наставних садржаја. Погрешно је ми-

слити да су се „псеудоморфоза“ и „вавилонско ропство“ нововековног православног богословља огледали само у томе. Преломни тренутак у историји верске наставе Православне Цркве и читавог хришћанског света био је проналазак штампе, након чега је верска комуникација хришћана стандардизована на један потпуно нов и другачији начин.

> Није случајно да је XVI век, доба реформације, такође био век школа, симбола и исповедања, када су изјаве вере стекле прворазредни значај. У то време грађа црквене проповеди поистовећена је са наставним садржајем, искључујући личности и односе између личности, садржаја и учитеља.[3]

Верска настава Православне Цркве укључила се у општи тренд нове писмености западне цивилизације и усвојила школско–наставну парадигму које се држи до наших дана. Псеудоморфоза верске наставе код Руса у доба просветитељства и модерне најбољи је доказ да узроке отуђења православне учености од предањских образаца не треба тражити само у политичким факторима лишавања државне подршке.

Један од праваца педагошке обнове које је произвела реформација, поред практичног хуманизма, пијетизма и натуралистичке педагогије, била је и школа реалистичког метода. Њен најзнаменитији представник и један од класика западне педагогије, Јан Амос Коменски, саставио је прву *Велику дидактику*. У овом делу он је обрадио сва битна питања школске наставе. Залажући се за образовање према законима природе, он је први увео модерну поделу школског система на предмете и часове. Погрешно је веровати да се идентитет верске наставе доводи у питање самим придржавањем дидактичког принципа систематичности. Већ у новозаветним беседама може се уочити известан ред у излагању истина о Христу, где апостоли прилагођавају своју проповед законитостима људског разумевања. Међутим, док су апостоли сведочили живот у Христу, у катихизисима XVI века (потом и у наставним предметима догматике, хришћанске етике и других дисциплина систематске теологије) уочљиво је губљење органског односа аутора и предавача са Христом. Предавање истина вере у форми знања може да угрози смисао сведочења живота у Христу. Слично важи и за историјску област градива верске наставе. Увођење наставних предмета библијске и црквене историје значи је прекид са живим предањем, наслеђем животних вредности и заједничког искуства, који је сваком

[3] Boojamra, J. (1989), *Foundations for Christian Education*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 15.

припаднику црквене заједнице омогућавао да осети своје место у богочовечанској, крсно–васкрсној стварности Тела Христовог. Практична грађа верске наставе, смештена у теоретизоване и систематизоване дисциплине литургике, омилитике и методике, ослобађа ученике од неопходности живог учешћа у службама Цркве, у којима се открива присуство и спаситељско делање Христа.

Школско–наставна парадигма црквеног учења једини је облик образовања под којим је и код Срба позната верска настава новијег доба. У овим срединама опстанак писмености у средњем веку био је обезбеђен у православним манастирима, који су неговали праксу преписивања. Отварање релативно великог броја штампарија у неповољним условима робовања сведочило је о потреби и наклоности старих Срба према књигама. Поједини мотиви на манастирским фрескама говоре да су монашке школе онога доба похађала и деца. Постоје сведочанства Вука Стефановића Караџића о изузетно ниском степену наставних садржаја и метода у ондашњим манастирским училиштима. Традицију верске наставе код Срба преузеле су и развиле црквено–школске општине у Аустрији. Оне јесу биле израз пастирског старања црквено–учитељских служби, али још више инструмент заштите политичких интереса српског народа: његовог језика, националног и верског идентитета. Предмет православног катихизиса био је заступљен у наставним плановима првих српских школа у Карловцима и другим центрима српског расејања. Одатле је ова дисциплина спонтано преузета за потребе обновљеног државног школства у XIX веку. Верска настава била је легитимни део општег образовања српских ђака све до краја Другог светског рата, након чега је дошло до политичке одлуке о њеном укидању. Организовање ове наставе при парохијским домовима било је спорадично, без утврђених планова, администрације и координације на националном нивоу. Вишедеценијски апели Цркве за поновно увођење верске наставе у државни школски систем уродили су плодом на самом почетку XXI века. Тада је Црква, у савременој Србији, имала да се суочи са релативно бројним приговорима грађанске јавности у одбрану лаичке државе и секуларних вредности образовања.

Уредба Владе Србије о увођењу православног катихизиса у школе поздрављена је у свести многих верника зато што је то био једини облик верске наставе Православне Цркве који су они уопште имали на уму и који су озбиљно уважавали. Мањи број људи помишљао је да су се исти циљеви могли постићи и у годинама пре доношења државне уредбе, организовањем наставе при самој Цркви. Расправе о верској настави у јавности водиле су се више по питању различитих модела односа између одговорних у држави и Цркви, а мање о начинима и

квалитету њене реализације. Иза свега тога назирале су се недоумице око идентитета верске наставе. Проблеми се нису односили само на расподелу одговорности између структура. Нерешивих питања било је и тамо где је једино црквена администрација одговарала за организацију и извођење верске наставе. Криза идентитета наслућује се у свим облицима катихезе Православне Цркве у свету и код нас. Довођење у везу учионице и храма, похађања верске наставе и богослужбеног учешћа, задатак је који надилази питања успешне организације. Колико је верска настава коју неко похађа заиста верска настава Цркве? Јесу ли облици њеног извођења уз сагласности са основним начелима црквеног предања? Друго, у условима савременог демократског друштва поставља се озбиљни проблем сегрегације и позиционирања између младих на основу тога да ли су уопште похађали неки облик верске наставе или не, какве последице у њиховој друштвеној свести оставља верско образовање, те најзад, на који начин је могуће интегрисати грађане који своје верско образовање стичу под окриљем различитих, међусобно подељених или отуђених религија, односно вероисповести. Наивно је мислити да се сви ови проблеми могу свести на недоумице око статуса признатих верских заједница или око права на образовање и слободу вере. Они остају при пуној снази и утицају чак и тамо где су нађена најбоља правно–политичка решења.

Није једноставно одбранити тезу да се овде ради о самом идентитету верске наставе, поготово изнети смелу замисао да се њен идентитет у наше време састоји у проповеди Христа. Очигледно је да расправе о друштвеном положају и политичкој прихватљивости верске наставе у државним школама не доприносе унапређењу саме верске наставе. Оне се задржавају у оквирима динамике положаја и активности верника као субјекта јавног живота. Могуће је да већи проблем стоји иза положаја Цркве у друштву, неминовних политичких последица њене мисије – али то онда није проблем који се тиче саме верске наставе. У начину извођења верске наставе показују се знакови кризе коју не могу да реше духовници и методичари, која није само криза вере, нити пак само криза наставе. Криза идентитета тражи елементарне увиде. За отварање таквог питања потребне су богословска утемељеност и духовна одважност. Упирати прстом на људе који су већ идеолошки позиционирани и склони поједностављивању и инструментализовању датих питања, чак и само одузимати им на значају, мора бити мотивисано нечим што значи више од другачијег идеолошког становишта.

Питање идентитета је директно и темељно: о чему говоримо када говоримо о верској настави? Да ли се питања којима се бавимо када говоримо о верској настави заиста тичу верске наставе? Тврдња да је вер-

ска настава Православне Цркве исто што и проповед Цркве није постулат. То је хипотеза. Изрећи став да је тако не значи да друга мишљења нису могућа или да нису „аутентично православна“. На неки начин, то је ствар тумачења: шта из историјске ретроспективе о верској настави у прошлости Цркве апострофирамо као важно? Како уопште сачињавамо ту ретроспективу? Изрицати категоричке тврдње о идентитету нечега у наше време често значи не бити свестан идеолошких замки које прете нашем мишљењу. Износећи хипотезу да се суштина верске наставе може идентификовати са проповедањем Христа, не желимо да кажемо да је то права и једина могућа дефиниција њеног идентитета, њен „стварни идентитет“, природно или нормално гледање на ствари. Пре желимо да истакнемо да је то став који полази од једног ваљаног одређења, тврдња која се логичко–методолошким средствима може оправдати, нешто што се оправдано може сматрати идентитетом верске наставе. Такође нудимо објашњење зашто другим дефиницијама нисмо задовољни и зашто ову хипотезу не доживљавамо као тек једно од више ваљаних тумачења. Тек када се види да тврдња о проповеди Христа као основи идентитета верске наставе није дедуктивно изведена из наших претпоставки о апсолутној истини коју сматрамо да поседујемо, читалац неће морати да страхује не крије ли се иза те поставке свесна или несвесна обмана, интерес аутора који ће се препознати на крају, у изведеним закључцима.

Учећи на неким историјским лекцијама, о овој теми можемо размишљати на следећи начин. Верска настава Православне Цркве је форма проповедања Христа зато што није форма догматске расправе. Такође, она је проповед зато што није школско подучавање по правилима реалистичке дидактике просветитељства и модерне, и што се њени извори не могу ограничавати на писане садржаје, чак ни на изговорену људску реч. Верска настава Православне Цркве је проповед због тога што није и не треба да буде израз настојања Цркве да задобије друштвени престиж, повлаштену позицију сведочења, или да врати монопол над општим образовањем који је некад у прошлости имала. Ми данас не можемо указати на јединствен постојећи модел верске наставе који се реализује у Православној Цркви. Различити су облици њеног организовања у културним традицијама и поднебљима где Православна Црква постоји. Редовна парохијска предавања у Русији или Румунији нису исто што и катихетска подучавања у православним мисијама Африке и Азије, православна верска настава у државним школским системима Немачке и Аустрије, или недељне школе при православним храмовима у Америци. Међутим, криза идентитета постоји и очитава се у свим овим аранжманима, из простог разлога што се она не односи само на проблеме организације и легитимисања верске наставе у неком друштвеном окружењу. Ова криза

је „савремена“ у смислу актуелног пресека, помоћу којег ми, настојећи да препознамо и разумемо проблеме, узимамо у обзир сву досадашњу историју верске наставе, њене значајне традиције и прекретнице које су могле довести у питање, угрозити или редефинисати њен идентитет.

Елемент правоверја у верској настави

Није случајно што у наслову ове студије не стоји израз „православна верска настава“ већ сложенија конструкција „верска настава Православне Цркве“. Ради се о потреби да се прецизније одреде субјекти на које се може применити епитет *хришћански* или *православан*. Треба бити опрезан са придавањем тог епитета верској настави, све док не буде јасно шта овај појам заиста значи и како се он код многих имплицитно разуме. Уколико се држимо дословног значења словенског појма „настављеније“, што може бити име за одређену врсту односа, онда је израз „православна верска настава“ адекватан. Ствари стоје другачије ако се појам наставе тумачи са аспекта модерног технолошког рационализма, као делатност која се очитава у познавању и примени одређених наставних метода. У том случају треба правити разлику између односа у настави и саме наставе. Православни могу бити односи са другим, ближњим, али не може се говорити о православним пројектима, институцијама и технологијама. Као што не може бити православне математике или православног спровођења техничких модела у ширем смислу речи, тако се ни наставне методе не могу реализовати на православни и неправославни начин.

Размишљати о православној верској настави или верској настави Православне Цркве данас није могуће без узимања у обзир да постоје и други, неправославни аранжмани хришћанске верске наставе, односно верске наставе других хришћанских вероисповести, људи који на други и другачији начин проповедају Христа. Исто тако, постоји и настава других верских заједница, које проповедају Божје дело у свету у складу са другачијим веровањима и изјавама вере. Елемент правоверја у идентитету верске наставе Православне Цркве постоји још од старих времена, али у савременом демократском друштву он добија специфичан значај. Није могуће благовестити свету поруку спасења у Христу, а не доћи у ситуацију да се показује, па чак и објашњава, правоверност своје сопствене између многих других интерпретација. Заговорници екуменских настојања с правом тврде да је тешко сведочити Христа савременом човеку на више паралелних начина, симултано и у условима разједињености хришћана. Међутим, ова разједињеност је чињеница са којом није лако изаћи на крај. Ако и не покушавамо да је заобиђемо или потиснемо у

страну, јединство хришћанског света није лако, можда чак ни могуће постићи, а то не може бити разлог обуставе хришћанске проповеди.

Специјализовање хришћанске верске наставе на православну, римокатоличку, евангеличку и остале, постоји услед вековне диференцираности саме хришћанске проповеди. Императив сведочења православља у самој проповеди и верској настави Православне Цркве садржи у себи нешто контрадикторно, што прети да угрози изворни идентитет црквене поруке. То више није порука о Божјем делу које се остварило у Христу, већ о свом наслеђу тог предања које је истинито насупрот предањима других заједница која то нису. „Ми и они" је изазов и слика идеолошког позиционирања, како многи једино и виде хришћанску конфесионалну припадност. За екуменске духове већ само навођење епитета православне или какве друге конфесионалне верске наставе може бити сигнал за опасност да су заузете позиције конфесионализма. Међутим, посланство Цркве у свету не може чекати на готове резултате екуменских настојања. Логички је немогуће сведочити о Христу на бесконфесионалан начин, јер би то значило не бити у свом исповедању ни православан ни неправоверан.

Подела на коју је позивала апостолска проповед – прихватити или одбацити Сина Божјег и његово откровење – сада као да сеже унутар самог Божјег имена. Многи су опредељени за Христа, али на различите начине. Није могуће игнорисати, померити у страну или обезвредити постојање других тумачења. Није могуће ни релативизовати истинитост богооткривене вере. У демократској плуралистичкој јавности нема основа да се легитимише искључивост једног становишта. Православно мишљење данас се, за разлику од некадашње повлаштености и сагласја са империјалним државним властима у сузбијању јереси, јавља као конкурентно другим, једнако признатим, а често и социјално квалификованијим неправославним опредељењима. У исто време, не може се порећи духовни значај ове разједињености. Одступање од православља и чувања веродостојних отачких предања не гради тек легитимна другачија мишљења, већ прети самом путу људског спасења. То не треба схватити као знак богоостављености и губљења вере. То је ситуација која је инхерентна сведочењу Христа данашњем – и не само данашњем – човечанству. Могуће је да је ово једна од историјских антиномија о којима је писао Георгије Флоровски говорећи о функцији и задатку Цркве – и да она као таква нема своје историјско решење.[4]

[4] Флоровски, Г. (1986), „Црква: њена природа и задатак", у: *Саборност Цркве : Зборник чланака православних теолога*, Београд: Богословски факултет Српске православне цркве, 175–176.

Како је у том случају могуће избећи замку конфесионализма? Како да идентитет верске наставе, и поред нужне конфесионалне сврстаности, не буде обавезно и „конфесионалистички"? Чини се да решење овог задатка има везе са савременим разумевањем истине. Проблем истинитости „нашег" тумачења неће бити идеолошки интониран уколико се истина доживи обухватније, неискључиво, библијским језиком речено: *у сили крста* и *у Духу*, а не у људским дијалектичким категоријама. У питању је метод сведочења: проповедати истину, подучавати друге истини, не мора се чинити са позиције поседовања истине. Православни хришћани, било да су то апостоли, епископи Цркве или вероучитељи, нису неко ко суверено располаже истином, ко је са позиције непогрешивости и апсолутизма може предавати другима. Упркос конфесионалној раздељености, за њих једино меродавно обличје Речи Божје мора остати пророчко–апостолско сведочанство, на којем је утемељена богочовечанска заједница Христовог тела Цркве – оне којој они сами већ припадају.

> Много је ствари на небу и земљи, али је само један Бог; много је замисли о Богу, али је само једна спознаја тога јединог Бога истинита, јер се темељи на Његовом сведочењу о самоме себи. Јер, иако има много вредних и неопходних догађаја, сила, обличја и истина који су нама људима важни, само је једна Реч Господња, само један Исус Христос, у коме је сусрет милостивог Бога са грешним човеком једном за свагда постао догађај. Зато, будући да нису сви, него само неки људи, тј. они изабрани и пророчки и апостолски сведоци Исуса Христа, нађи ће се много скривених обличја, али само ово једно јесте видљиво обличје једне Речи јединога Бога, и једино у том обличју Реч Господња је коначно и пресудно меродавна, обавезујућа и ауторитативна(...) Практично значење ауторитета сведочанства Библије састоји се у томе да је заједница вољна да читав свој живот, уређење и богослужење, исповедање вере и учење, проповедање и поучавање, па тако и ставове које заузима у животу народа и држава, коначно оправда пред тим сведочанством, те да му се у свако доба препусти као извору и норми свог свеукупног одржавања и обнављања.[5]

Искушење конфесионализма и сваке друге идеолошке позиционираности тиче се проблема ауторитета. Конфесионална верска настава не мора бити и „конфесионалистичка". Да би се то искушење превла-

[5] Barth, K. (2008), *Teološki eseji*, Rijeka: Ex Libris, 57–64.

дало неопходно је придржавати се једног искључивог ауторитета Божје суверености и владавине. Свако, ма колико несвесно и танано, приписивање ауторитета себи, својој конфесији, институцијама своје црквене заједнице, догађајима, силама, обличјима и истинама о којима пише Карл Барт, те свом и „нашем“ знању, уверљивости и лепоти својих исказа, неизбежно инструментализује Христову веру у сврху конфесионализма. Ауторитативни наступ у проповедању неке истине проистиче из чувства моћи у односу на оне којима ту истину саопштавамо. У томе је суштински проблем конфесионалистичког моделовања верске наставе. Оно се огледа у експлицитном и имплицитном ставу према другима, неистомишљеницима, онима који другачије верују и пишу, али и према самим полазницима верске наставе, које треба придобити за своју истину. „Почетак мудрости је страх Господњи“ (Пс. 111, 10; ПрС. 23, 17). Ово библијско упутство подразумева и одговарајући став према истини коју проповедамо, а такође и однос који посведочава смирење пред онима којима се обраћамо, као и онима који припадају некој „другој страни“. Изворно значење појма *наставе* тиче се непосредно тих односа. Верска настава је утолико „православна“ уколико је одликују односи смирења и страха Божјег. Чини се да је без утврђивања дотичних односа у светотајинском и подвижничком духу православног хришћанског живота немогуће надвладати искушења конфесионализма.

Школска парадигма верског образовања

У последњих неколико векова хришћанска верска настава свих конфесија везује се за услове школског подучавања. Школе су у европским земљама биле подизане и у ранија времена. Тек је епоха реформације увела и раширила принцип обавезног школовања деце широм хришћанског света. Протестантски хришћани првих генерација имали су своје разлоге за то. Описмењавање је у њиховој мисији било основно средство еманциповања верних од Цркве којој су раније припадали. Истог оружја подухватили су се и лидери контрареформације. Православно хришћанство новог века прихватило је доминантне узоре развијеног европског света од обеју сукобљених страна.

Наставни програми тадашњих европских школа били су устројени или као практична модификација латинског образовног хуманизма, где се највећа пажња придавала језику и форми, или као алтернативна оријентација реализма, у којој се постављао темељ развоју будућих природних наука. Хришћански катихизис се у свим нововековним школама предавао као посебан и издвојени предмет. Кроз неколико

покољења, хришћанско образовање, ма које вероисповести, постало је незамисливо без школског поучавања истинама вере. То је постао једини признати облик верске наставе. Институција школе какву данас познајемо није настала путем развоја изворних хришћанских идеја, већ као плод реалистичког усмерења нове западноевропске педагогије. Јан Амос Коменски, први класик дидактике и творац формалне структуре модерног школства, био је хришћанин, чак и епископ једне од протестантских конфесија. Међутим, његова наука није проистекла ни из једне богословске традиције. Она је била изданак нове научне методе педагошког реализма, на чијим основама ће се утврдити цивилизацијска епоха просветитељства и модерне. Нововековна западна цивилизација веровала је у прогрес, објективну научну истину и утврђена значења. Ово веровање успоставило је категорије поретка и рационалности, помоћу којих су образовани људи тумачили све животне појаве, укључујући и духовност. Учитељ и учионица постали су неопходан издвојени ентитет који дејствује као агенција еманципована и одвојена од црквених учитељских структура. Образовање се све више ограничавало на узраст деце. Детињство је први пут у историји људског рода означено као социјално привилеговани период учења. У оквирима технолошког рационализма модерне и просветитељства, образовање је постало „метанаратив" односа одраслих са децом.

Нова школска парадигма наметнула је драстична формална ограничења верској настави, доводећи у питање сам њен хришћански идентитет. Искључена је потреба учествовања у симболичком, молитвеном и обичајном животу Цркве, или је, у најмању руку, прекинута органска веза тог учешћа са хришћанским образовањем. Христос је остао предмет наставног градива, али не више и његов меродавни извор. „Еманципована" од богослужења Цркве, верска настава је постала самостална, утемељена у себи самој, односно у новом цивилизацијском метанаративу образовања, што ће се у наше време показати као неутемељеност. Божје откровење у Христу не може се претворити у текстуални изворник. Оно се очитава у људској речи под тајанственим дејством Светога Духа. Верска настава новијег доба одрекла се *мистагошког* метода, карактеристичног за све некадашње облике православне литургијске катихезе.[6] Педагошким обезвређивањем богослужења Цркве, из сведочења Христове истине спасења одстрањен је пресудни чинилац и субјект божанске благодати. Учење о хришћанској вери препуштено је ограниченим и изобличујућим способностима људске рационалности.

[6] Радовић, А. (1993), *Основи православног васпитања*, Врњачка Бања: Братство „Св. Симеон Мироточиви", 183.

Верска настава Православне Цркве не може претворити свој „предмет“ у наставне садржаје, нити се тај „предмет“ може предавати мимо личних односа у настави. Школски услови предавања „хришћанских истина“ отежавају појаву примерених односа смирења и страха Божјег, који су неопходни да би верска настава очувала свој православни идентитет. Издвојена позиција и фронтални наступ вероучитеља претварају његову „проповед“ у једнострано обраћање објекту подучавања. Ученику који седи у клупи школске установе или парохијског дома одузета је слобода говора, понашања и кретања. Наставни час у учионици није део живота, чак ни покушај опонашања стварних животних услова. То је вештачка атмосфера, моделована у сврху притиска који се оправдава ауторитетом, тачније – митом образовања. У таквој атмосфери људски капацитети учења и уопште примања поруке битно су ограничени. Информативни приступ образовању, на који је редукована верска настава новијег доба, у целини је непримерен њеној сврси. Христово дело спасења не може се проповедати у виду информација које ауторитети намећу ученицима на беспоговорно усвајање.

Учитељи нововековног верског знања не само да су издвојени у односу на заједницу Цркве, где се хришћанско образовање заправо догађа. Они су постали део традиције модерног школства као система који је опседнут сопственим митом. Номенклатура универзитетских професора историјски је наследила средњовековну елиту проповедника, преузевши од њих ореол непогрешивог ауторитета, оних који суверено располажу истином. У ту позицију доведен је сваки наставник у свакој школи модерне епохе. У ту позицију стављени су и хришћански вероучитељи. Није неопходно да они дају бројчане оцене, да би се то могло тврдити. Класификовање, сегрегација, пресудно одобравање *ex cathedra* – то су саставни елементи сваке наставе у школској парадигми. Они нужно деградирају личност ученика. Позиција ауторитета и непогрешивости предавача верске наставе води у кривотворење хришћанског знања. Тиме проповед Христове истине постаје једна од саблазни модерног доба.

Савремене критике школског система, као и цивилизацијских категорија модерне и просветитељства уопште, дају нову прилику верској настави Православне Цркве. Не ради се о томе да она прихвати понуђене моделе школских реформи и неформалног образовања. Потребно је изнова осмислити и еклисиолошки дефинисати верску наставу. То није позив на иступање из школа и обуставу парохијске верске наставе у наше време. То је израз потребе да изворна учитељска служба Цркве најпре постане свесна ограничења која онемогућавају савремену верску наставу да оствари своје задатке, потом да изнутра делује на постепеном

превазилажењу тих услова, све до њиховог коначног укидања и поновног саображавања верске наставе структурама и ритму живота Цркве. То ће се вероватно догодити у време разрачунавања западне цивилизације са негативностима наслеђа просветитељства и модерне, о чему брине већ неколико генерација светских мислилаца. У том процесу биће превладана и школска парадигма савременог образовања, која ће путем узастопних реформи бити претворена у различите моделе неформалног учења. Један од многих у демократском друштву легитимних и признатих модела биће и будућа верска настава Православне Цркве.

Црквени идентитет верске наставе

Данас се верска настава Православне Цркве предаје генерално у два различита аранжмана. Један је настава у слободној форми, организована у парохијским домовима, обично у дворишту храма, на иницијативу и одговорност црквене администрације. Други облик су часови верске наставе у државним школама. Мада је и први од ова два начина подвргнут ограничавајућим облицима и условима школско–наставне комуникације, верска настава у државним школама суочава се са још комплекснијим проблемима организовања и извођења. Православни катихизис као предмет јавних школа захтева техничку сарадњу Цркве са државним министарством образовања. Да би се та сарадња остварила потребно је отворити многа питања. Велико је интересовање и богато наслеђе православног света у области односа црквених и државних власти. Посебно осетљиво питање односи се на надлежност деловања у просвети. Васељенска Црква је више векова деловала у сагласју са средњовековним Римским царством на европском истоку. У новом веку аутокефално устројене цркве посветиле су се унапређивању просветне и културне самосвести „православних“ нација. Оне су у томе очекивале безрезервну подршку од новооснованих националних држава. До великог несналажења у односима довео је нови цивилизацијски тренд „одвајања“ државе од Цркве и постепена секуларизација друштва широм света.

> Не примећујући огромне политичке и културне промене, убрзану трансформацију готово свега у овом свету, православни су наставили – и још увек настављају да живе у једном нестварном, имагинарном, симболичком и статичној свету, у статичној „Византији“ која је постајала све статичнија управо због тога што у стварности више уопште и није постојала. Ранохришћанска есхатологија – која је родила хришћански свет и чији је главни са-

> држај била управо та отвореност за историју и за Божје делање у историји – доживела је својеврсно изокретање.[7]

Последице овог несналажења огледају се и у јавним расправама по питању поновног увођења верске наставе у школе (тамо где је она једном, као што је то био случај код Срба, политичком одлуком била искључена), односно залагањима да се њен положај у државном школству заштити и унапреди. Велики број православних хришћана сматра да су државне власти правно, чак и морално обавезне да брину о верском образовању нације, то јест грађана. Из таквог става произилазе недоумице да ли су за организовање верске наставе одговорне црквене или државне власти, тј. да ли је она више пројекат државе или пројекат Цркве. Остављајући по страни многе политичке осетљивости и разлике у схватањима нације, државе, друштва и демократске грађанске јавности, по овом питању најпре је релевантно указати на особености демократског државног (односно светског) поретка, с једне стране, и поретка који проистиче из устројства и мисије Цркве, с друге стране.

Државне власти од давнина почивају на потреби постојања неке форме ауторитета ради установљења и вођења заједничког живота људи у свету. Државна власт је фактичка моћ која тежи да се претвори у легитимну моћ. Принуда у друштву постоји у сврху легитимизовања социјалних деловања и одржавања жељеног поретка. Тако се и у Светом Писму описује сврха постојања државе: „Свака душа да се покорава властима које владају, јер нема власти да није од Бога, а власти што постоје од Бога су установљене. Зато ко се противи власти, противи се уредби Божијој а који се противе примиће осуду на себе. Јер старјешине нису страх за добра дјела него за зла. Хоћеш ли пак да се не бојиш власти? Чини добро и имаћеш похвалу од ње, Јер је слуга Божији теби за добро. Ако ли зло чиниш бој се, јер не носи мача узалуд, јер је Божији слуга осветник, да излије гњев на онога који зло чини“ (Рим. 13, 1–4). Нововековне државе западног света држале су се мита о прогресу и универзалне логике капитала. Принцип контроле и надвладавања природе, као и појмови зрелости и одрастања, били су угаони каменови модерне западне културе. Не постоји интерес за очување верске наставе у системима образовања, који би био на линији са нововековном идеологијом просветитељства. Напредна друштва ослобађала су се утицаја Цркве у образовању. Верска настава опстајала је у појединим земљама не из самих принципа државне просвете, већ услед прихватања компромиса са интересима Цркве, чији је утицај у друштву

[7] Шмеман, А. (1997), *Православље на Западу. Црква, свет, мисија,* 60–61.

још увек био значајан. Специфични начини живота у друштву, пракса јавног деловања и понашања, као и типови политичког учешћа људи и институција, били су дефинисани политичком културом у настајању, која није била заснована на хришћанским традицијама.

Демократска политичка култура одговара хуманистичкој идеологији слободе, у којој је људска личност прва и највиша вредност јавног живота. Упоређујући начела хуманизма са богочовечанским начелима хришћанске просвете, отац Јустин Поповић назвао је нову оријентацију западне културе идеологијом „човекобоштва". По логици демократских уређења, социјална истина не открива се у Божјој вољи. То је историјски одређена и условљена појава. Демократија истиче једнак политички и социјални значај свих појединаца и установа, неискључивост свих могућих мишљења, доктрина и могућности, под условом да су социјално квалификовани, односно да је у њихову истинитост убеђен известан број грађана. У демократској политичкој култури нема места за ексклузивитет хришћанске поруке спасења. Образовање у демократским државама евентуално пресликава постојећи плурализам мишљења у друштву. О религијама се на специфично демократски начин може учити само информативно, са аспекта историје, језика и хуманистичких наука, те би „демократска верска настава" у школским системима остала у оквирима социологије религија.

Савремени појам друштва заснива се на идеалима рационалног повезивања, слободе и приватних интереса личности. Демократска јавност је отворен политички и економски простор, сфера друштвених веза и комуникација. За разлику од друштва, Црква је и данас заједница другачије, есхатолошке природе. Црква је свет који очекује долазак Царства Божјег, живота будућег века, дакле друштво које се не ограничава на хумане потенцијале већ рачуна на јединство са Богом. Црква не постоји ради установљења, одржавања и усавршавања поретка у свету инхерентним људским (рационалним) способностима. Она је догађај освећења света божанском благодаћу. Као таква, Црква не може бити политички конкурентна институција, долазити у сукоб или у слагање интереса са историјским и политичким институцијама државе. Њена проповед не може долазити у исту раван са вредностима хуманистичког образовања. Радован Биговић је у томе видео теолошки аргумент у одбрану принципа „одвајања" државе од Цркве, указујући на тај принцип чак и у средњовековном идеалу црквено–државног сагласја.

> Самосвест да су Црква и држава две различите реалности имала је код православних хришћана за последицу свест о коегзистенцији две политике – небеске и световне, свест о сапостојању две

> власти – духовне и световне. Свака има своју сферу деловања, и једна другој се не могу мешати у „унутрашње“ ствари. Начело аутономности две политике, тј. одвојеност Цркве од државе, на снази је још од апостолског доба.[8]

Црква се сматра заједницом која „није од овога света“, не потиче и не произилази из његових друштвених интереса, али јесте „у овом свету“, послана је у свет за живот и спасење света. Црква и држава, свеједно која и каква држава, два су различита града са два различита поретка и начина постојања.[9] Црква се руководи другом врстом политике, која се бави питањима вечности и спасења. Њена проповед није део образовања у модерном, просветитељском значењу.

У давна времена империјалне државе показивале су интерес за политику сарадње са Црквом, преузимајући део одговорности за послове хришћанског просвећивања. Слична наклоност постојала је и у државама позног средњег века, које су се руководиле националним идеологијама. У оба случаја, црквене власти су биле драгоцен сарадник на тадашњим друштвеним интеграцијама, против паганства, јереси и других заговорника беспоретка и безакоња. У модерном секуларном друштву улога религије је значајно измењена. Класична теорија секуларизације предвиђала је да ће упоредо са модернизовањем друштава долазити до слабљења религијских утицаја, нарочито у сфери јавности. Међутим, крајем XX века у неким земљама неочекивано је дошло до оживљавања религије и њене улоге у разумевању националних идентитета. Такве појаве забележене су код православних интелектуалаца Русије, Грчке и балканских крајева, упоредо са извесним политизовањем јавног деловања Цркве. Неки су ову ревитализацију тумачили као етно–религијски национализам. Други су јој приписивали универзалније значење, видећи у њој покушај афирмисања објективног ауторитета верске традиције као „симболичног универзума“. Постоје друштвене средине које се и у наше време опиру навали западне секуларизације и либерализма, као и притиску исламског присуства на Истоку, трудећи се да конструишу јединствен верско–културни идентитет.

На први поглед то је добра вест за просветну мисију Цркве. Међутим, управо тај импулс прети да доведе до инструментализовања црквене проповеди у политичке сврхе. Има и другачијих политичких опција које би могле тражити заједнички интерес са црквеним властима, нудећи им јавне повластице и тражећи њихову подршку. Најзад,

[8] Биговић, Р. (2011), *Црква у савременом свету*, Београд: Службени гласник, 30.
[9] *Исто*, 28.

идеологија либерализма може попримити и заоштреније форме, те у даљем потискивању учешћа Цркве у друштву попуњавати празан простор њеног некадашњег политичког деловања новим квази–религијским идеолошким садржајем. У свим овим случајевима може доћи до појаве државних пројеката верске наставе, или у знак тобожње подршке Цркви или као преузимање и сузбијање њених ингеренција. Уколико државне власти успоставе покровитељство над верском наставом у школама, било прописивањем наставних програма или постављањем катихетских кадрова без благослова црквених структура, ту више није реч о верској настави Православне Цркве.

Одбранити аутономију верске наставе у државним школама није само ствар њеног друштвеног статуса већ и самог њеног идентитета. Проповед Христа у верској настави не може бити замењена образовним садржајима другачије намене, нити те садржаје могу предавати људи који не припадају заједници Цркве. Црква има право да у демократском грађанском друштву упоредо са другима тражи суверени простор своје мисије. Међутим, сарадња са државним институцијама значи и опасност могућих условљавања при даљем политичком одлучивању. Није довољно што је верска настава у неким државама уведена у наставне планове државног школства. Потребно је у наредним годинама сачувати и одбранити њен идентитет. При договарању сарадње са државним министарствима, везане за статус овог предмета, важно је бити свестан граница у концесијама које се могу давати, иза којих почиње угрожавање саме суштине верске наставе.

Избор и постављање вероучитеља у школама не може бити ствар политичког преговарања црквених служби и министарства просвете. Благослов којим се вероучитељи одређују за наставу значи више од административног поступка. Он се тиче конкретне заједнице и послања. Прва квалификација вероучитеља састоји се у томе да они буду „људи Цркве“. То значи да су извођачи верске наставе Православне Цркве људи интегрисани у црквени поредак, богословским језиком речено: инкорпорисани, утеловљени у заједницу Цркве. Благодатни положај вероучитеља у заједници Цркве разликује се од положаја слободе и одговорности грађанина у демократском друштву. Место личности у поретку благодати установљено је одређеним благодатним даровима Духа, независно од загарантованих права у рационалном интересном повезивању, интелектуалних компетенција и путева престижа, каквим се одликује демократски друштвени поредак. Црква је јерархијска заједница, јединство већег броја служби које се разликују по светотајинским „функцијама“. Управљање Црквом и додељивање благослова припада служби епископа, чији светотајински положај по важности

долази испред свих могућих научно–истраживачких анализа и стручних визија. Различитост служби у Цркви, положаја „виших“ и „нижих“, „старијих“ и „млађих“, оних који дају благослов и оних који га примају, подразумева разлику у одговорностима, мада не и разлику у вредности пред Богом. У поретку благодатног јединства служби, сваки појединац или група сагледавају свој лични позив. Њихов допринос сведочењу заједнице и проповеди Христа у њој догађа се по благослову и „статусу“ који проистиче из њихове црквене припадности.

Верска настава као пројекат Цркве мора добити своју еклисиолошку дефиницију. Размере те дефиниције треба да превазилазе и да укључују морална и правна значења. Чак и када се изводи у школама, верска настава не може бити организована према државним прописима – постојећим законима, процедури у којој се према тим законима конкурише и законским правима на која се грађани појединци могу позивати. Уколико је верска настава „активност“ Цркве, онда се она организује сагласно логици црквених канона. Онда се на њој рефлектује и шири проблем саме еклисиологије, а то је позиција објективног расуђивања. Не постоји могућност да став о Цркви буде донет са неутралне дистанце, на основу социолошког посматрања и анализе. Тако се и верска настава Православне Цркве може на адекватан начин разумети једино из перспективе црквеног поретка, не као један од наставних предмета или као друштвени феномен. Другим речима, идентитет верске наставе, чак и када се ради о моралним или правно–законским увидима, треба сагледавати у теолошким, не у научним или философским категоријама. Извесни проблеми актуелни за сам поредак Цркве неизбежно се одражавају и на питања верске наставе. Суочавање са проблемима верске наставе је својеврстан изазов за самоосећање црквене заједнице. Потешкоће око ангажовања лаика у верској настави не могу се избећи све док траје процес даљег прецизирања смисла и могућности саме лаичке службе. Тамо где учешће лаика у мисији Цркве није до краја дефинисано, долази до застоја у практичној функционалности црквене заједнице – што оставља трага у верској настави. Лаик Цркве не може без тешкоћа вршити катихетску службу уколико му није познат домен посланства које потиче из самог његовог литургијског учешћа, или ако његова црквена припадност није стављена у јасан однос према компетенцијама свештенства.

Недоумице око стварне лаичке одговорности у поретку Цркве понегде резултују њиховим неукључивањем у кадрове верске наставе, а негде и давањем неодговарајућих задужења – услед чега се морају толерисати и неизбежни пропусти. Суочавање са овим проблемима није добро одлагати. Уколико начин организовања верске наставе не буде саображен поретку Цркве, он ће неизбежно доћи под утицај секулар-

них модела пословних односа какве нуди савремено друштвено окружење. Постављање и надзор катихета могу бити уређени по принципу патерналистичких аутократских система, у којима важност појединца зависи од његове блискости центру одлучивања. Они могу задобити и бирократску форму, где ће се послање вероучитеља сводити на неку врсту културе пословних задатака и улога. У том случају, катихетска служба Цркве претворила би се у формализовани и структурисани систем комуникације и процедура, а управљање овом службом у својеврстан менаџмент. Најзад, највећи терет одговорности може пасти и на личност појединца, када делотворност свеукупне катихетске мисије доспева у зависност од индивидуалних „харизми".

Питања положаја, ангажовања и практичне функционалности нису једини проблем еклисијалног идентитета верске наставе. Евентуалне потешкоће очитавају се и у њеној еклисијалној аутентичности. Субјективитет Цркве у организовању верске наставе може да постане проблематичан уколико одступимо од нормативне позиције расуђивања. У том случају нису важни искази о томе шта би Црква требало да буде, већ је важно оно што она заиста јесте. Да би се могло говорити о реалној утемељености верске наставе у проповеди Христа, потребно је да се у црквеном поретку као таквом манифестује оно о чему се говори. Да бисмо то уочили, морамо као богочовечанска заједница Цркве озбиљно узети у обзир постојеће односе и држати их у режиму сталног преиспитивања. Местимичне појаве лицемерства и самообмане доводе у питање квалитет вере и саму могућност одбране идентитета верског образовања. У наше време немогуће је задовољити се решењима старе схоластике о аутоматском деловању светих тајни у обредима Цркве. Уколико савремене појаве номинализма и кривотворења црквеног искуства (Шмеман) одмеримо према начелима светотајинског реализма православне вере, питање је шта остаје од проповедања Христове поруке спасења свету. Шта у том случају постаје православна верска настава?

То је разлог због којег црквени поредак и његову просветну мисију не треба посматрати само са аспекта функционалности, као систем идеалних односа. У питање заједнице, благослова и послања ваља урачунати и лична трагања релевантних субјеката, путеве њиховог духовног сазревања и застоје на њима, њихове сукобе и трауме неприхваћености. Неопходно је да они који су послани на катихетску службу заиста осете припадност и подршку заједице која их шаље, као и да оправдају добијени благослов одговорношћу личног избора и посвећености тој служби. Институционални аспект послања унутар црквеног поретка не може се одвојити или посматрати независно од духовног. Канонски исправно постављење само по себи неће помоћи појединцу

при суочавању са свакодневним искушењима његове службе. Благослов којим је послан (постављен) на место реализатора верске наставе укључује и духовни задатак изградње, неговања и сведочења хришћанских односа. Идентитет верске наставе у њеној реализацији зависи од личне духовне борбе сваког вероучитеља, од молитвеног труда на успостављању примерених односа са Богом и ближњима, онима који их шаљу и онима којима су послани. Сведочити Христа, било то и у форми школске наставе, захтева напор на савладавању демонских наговора и искушења помисли, што није ствар правила и поштовања утврђеног поретка. Заправо, то је ствар правила и поретка духовног живота, што је саставни део нечије црквене припадности. Они који су уцрковљени, интегрисани у поредак Цркве, треба да усвоје одређена знања и упутства која потичу из предања православне духовности. У том смислу, није довољно да реализатори верске наставе Православне Цркве буду људи Цркве и црквеног поретка. Потребно је да они буду и „људи црквеног предања“, молитве и духовности. Тачније, они су само онда људи Цркве када су и људи предања, када благослов којим су послани на службу верске наставе није само сведочанство њихове номиналне припадности Цркви, већ и благодатно духовно надахнуће које ће у њиховим поступцима, речима и мислима налазити плодно тло.

Литература:

Шмеман, А. (1997), *Православље на Западу. Црква, свет, мисија,* Цетиње: Светигора.

Флоровски, Г. (1998), *Источни оци V–VII века*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Флоровски, Г. (1986), „Црква: њена природа и задатак“, у: *Саборност Цркве, Зборник чланака православних теолога*, 162–177, Београд: Богословски факултет Српске Православне Цркве.

Boojamra, J. (1989), *Foundations for Christian Education*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.

Barth, K. (2008), *Teološki eseji*, Rijeka: Ex Libris.

Радовић, А. (1993), *Основи православног васпитања*, Врњачка Бања: Братство „Св. Симеон Мироточиви“.

Биговић, Р. (2011), *Црква у савременом свету*, Београд: Службени гласник.

Примљено: 22. 11. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

Religious Education of the Orthodox Church

Ivica Živković
Serbian Orthodox Seminary
School of St. Cyril and Method, Niš

***Summary**: The identity of religious education in its realization depends on each catechist's spiritual endeavor, as much as of his or her invocational effort to establish the appropriate relations with God and with the people, both those who have sent them and those to whom they are sent. To witness Christ, even in terms of religious education, requires the effort of overcoming the demonic persuasions and the temptations of thoughts, which is not a matter of rules and respecting an established order. It is actually a matter of the rules and the order of spiritual life, that is the component of one's church community belonging. Those who are socialized and integrated in the order of Church should adopt certain knowledge and instructions which come from the orthodox spiritual tradition. In that sense, it is not enough for the orthodox religious teachers to be the Church ordained people. They should also be the people of the Church tradition, prayer and spirituality. They belong to Church only if their appointment for religious education is not only a testimony of their nominal affiliation but also a spiritual inspiration that will bring its fruit in their acts, words and thoughts.*

***Key words**: catechisis, Orthodoxy, identity, school, Church.*

УДК: 821.163.41.09-2 Костић Л.
271.2-292

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume XLVI
Број / Issue 3/2013,
стр. / pp. 1059–1072.

Стицање христоликог идентитета у трагичком свету драме Лазе Костића *Пера Сегединац*

Варја Нешић*
Филолошки факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: *Рад представља тежњу аутора да стваралаштво Лазе Костића у његовом драмском обиму и на примеру трагедије* Пера Сегединац *сагледа из угла отворености тумачења ка богословским аспектима. Наиме, драмски текст обилује паралелама и антипаралелизмима на подлози Светог Писма, који су у случају Костића углавном тумачени као реминисценције на светописамски текст и тиме постају нама интересантни јер отварају нова питања о улози заједнице, крста, мучеништва, женског принципа, односа човек – Бог у самој структури драме. Аутор овим радом покушава онеобичити устаљени пут књижевне критике и приближити ову контроверзну драму савременом богословљу, као незаобилазан пример трагедије хришћанског светоназора, чији је творац најважнији песник српског романтизма – Лаза Костић.*

Кључне речи: *историјска драма, трагедија, структура драме, карактеризација јунака, трагичко сазнање, хришћански светоназор, мадонизам, мариологија, мученик, васкрсење.*

Евдокимов у свом катихетском прегледу богословских тема о култури аскезе, чулног уздржања или вежбе (*Православље*, 2009) каже: „Подвижничка култура није уништење страсти, него њихов преображај у ‘бестрасне страсти’ и њихово усклађивање са тихим чекањем тренутка када ће Бог обући душу у божански облик.“[1]

* varjica@gmail.com.

[1] Евдокимов 2009, 111.

Поетика Лазе Костића је обојена жудњом чула и то је дефинитивно романтичарска преокупација, али није декоративна, како бисмо од романтизма често очекивали, већ потиче из почетног (постањског) устројства света, из самих особина Бога као противречног бића (из визуре човека–патника), апофатички загонетног (па тиме до краја несместивог у сваки опис). Опитује се у песмама као непрекидна потреба за укрштањем неба и земље, тела и духа, праћена иронијском свешћу и амбиваленцијом лирског субјекта. Исправно би било рећи да та дихотомија тела и духа јесте антички инспирисана, па и да је била махом прихваћена код западних и појединих источних отаца Цркве. Међутим, Костићев манир у том смислу као да тежи поетичком померању ка сублимацији противречности, тј. ка погледу на човекову целовитост и битност у тој целовитости. О томе сведочи, пре свега, његово теоријско излагање хармонијског и симетријског принципа (*Огледи*, 1965), као два вида кретања свег створеног бића, који скупа творе тзв. Лазин *укрштај* – основни принцип живота.

Опште и појединачно, свето и профано, душа и тело – ми робујемо овим поделама. Шта се, пак, догађа када се у уметничком делу интимна повест као оно појединачно сједини са историјским и са универзалним? Такав случај јесте драма *Пера Сегединац*, насловљена као „трагедија из повести народа српског". Писана је у периоду 1875–1882. године и припада зрелом добу Костићевог стваралаштва. Обликована је у духу Шилеровог, Шекспировог и хеленског драматуршког наслеђа, а у односу на претходни песников драмски рад (*Максим Црнојевић*) издваја се сажетијим, али значењски и осећањем богатијим исказом. З. Несторовић прецизира: „Песников свеукупни бољитак израста из поступака драмске карактеризације лика Пере Сегединца."[2] О чему је заправо реч?

Драмска фабула је инспирисана побуном српских граничара против аустријског цара 1735. године. Марта Фрајнд издваја три преплетена слоја значења: 1. национални; 2. аналогије са савременим тренутком; 3. опште људски.[3] Чини нам се адекватније последњи слој назвати свакако универзалним, али универзално–хришћанским. Потврду за такву измену налазимо у великом броју кореспонденција са новозаветним текстовима, чију примену у структури драме не можемо посматрати као украс или пуку реминисценцију, јер су њихово тачно одређено место и контекст у великој мери интерпретативно значајни. Главни задатак проучаваоца у том случају јесте сагледати

[2] Несторовић 2007, 209.

[3] Фрајнд 1987, 19.

како се светописамски мотиви уграђују у формирање трагичког сазнања и кривице јунака.[4]

Превага новозаветних мотива у односу на старозаветне у овом драмском тексту уводи тему хришћанског поимања света. Оно је такво да својим „оптимизмом васкрсења“ у корену сасеца трагично осећање (пре свега као зависност од судбине у антици). Силе нужности које су јунака водиле спознаји замењене су свесним избором страдавања по узору на самог Христа. Суштина је измењена: врата смрти више нису отворена, већ су запечаћена надом у живот вечни. Кад смрт изгуби јачину, како живот доживети и осмислити трагички? Средњи век познаје поучне драме о хришћанским мученицима. Оне, међутим, онемогућавају трагичку кривицу. Питање је да ли је трагедија у хришћанском поимању света уопште могућа.

Први елемент који Костићеву драму ипак чини трагедијом јесте обухватање историјске перспективе у оквиру радње, чиме је омогућена поставка јунак – свет, „који у злу лежи“. Историја је, наиме, затворена (ограничена сопственом датошћу), пуна је заблуда, али привлачи поуздање јунака, постављајући га пред први степеник трагичког сазнања.

Хришћански живот наспрам ритма „мора житејског“ (тј. живота света) јесте велика драма, сукоб на два плана. Такво двоструко путовање започиње и Пера Сегединац: „Оно је истовремено спољашње – акционо (из дома у Београд, из Београда у логор на Телески, из логора у тамницу, из тамнице на губилиште) и унутрашње–мисаоно (ка све потпунијем сазнавању истине о другима и о себи, а нарочито ка схватању и прихватању сопствених грехова).“[5] Иста таква је и Перина борба. Свака тачка драмске напетости смисаоно је посредована светописамским цитатима или мотивима, али они су дати као говор или квалитет одређеног јунака, у одређеном мисаоно–осећајном и догађајном контексту.

Трагички пут сазнања почиње у првом и другом чину, где преиспитује могућност уздања у праведну десницу аустријског цара Карла VI. Важни проучаваоци Костића место у тексту обележено разговором митрополита Вићентија, изасланика Цинцендорфа и грофа Бањаније сматрају матрицом драмског уобличења основне идеје. Полазна значењска подлога јесте цитат библијског текста *Новоī Завеīа* из 6. главе *Јеванђе-*

[4] Појам *ūрагичке кривице* се најједноставније може одредити као однос између делања и страдања јунака, при чему јунак дела у одређеном незнању, заблуди и мислећи да се приближава циљу своје пасије, он заправо иде из погрешке у погрешку. Тај ход (који и јесте основица радње трагедије) праћен је стицањем *ūрагичкоī сазнања*.

[5] Фрајнд 1987, 21.

ља по Матеју и/или 12. главе *Јеванђеља по Луки*.[6] Употреби цитата претходи контекстуализација ситуације: цар је митрополиту поклонио златни кавез са папагајем и рајским детлићем. Цинцендорф, опомињући митрополита на тзв. царску бригу, помиње птице небеске које не сију, а господар их храни. Међутим, када узмемо у обзир политичко–историјски положај Срба у тадашњој царевини и драмски говор Вићентија „за себе", јасно је да се значење вишеструко удаљава од смисла изворника. Гроф говори о земаљском цару и његовим слугама – српском народу. Ипак, његова реч утехе је прикривени захтев да се митрополит обрати старешинама и наговори их на рат против Француза зарад аустријских интереса, а од чега ће он имати конкретну корист. С друге стране, Србима није дозвољено да поистовете земаљског и небеског цара јер један брине о телесној, а други о духовној храни, а сам текст крије кључ ове паралеле по супротности: поклоњене птице нису певачице ни летилице, нити су једноставног перја, већ су накићене у кавезу (иако златном) – без лепоте, без слободе, као заточенице таштине свог господара. Понуда царског изасланика је вредносно занемарива у односу на миловање небеског цара. Костић, дакле, употребом саморазумљивог библијског цитата од стране одређеног јунака и у одређеном контексту остварује паралелизам слика по супротности, индикативан за целу драму. Значење овако употребљене библијске слике није усмерено тек на откривање лажног пастирства и лицемерних намера саговорника и управо је тим вишком значаја пресудно за идејну подлогу дела. Довођењем у везу аустријског цара и Господа Бога доведени су у везу и „предмети њиховог старања", како каже З. Несторовић.[7] Они деле одговорности, па део бриге о души прелази и на цара, што је у поредби са његовим намерама иронијски постављено, јер „Бог дела у име љубави према човеку, а цар у име љубави према себи, *себезнанства*, како би то Костић рекао."[8] Смисао је изокренут. Птице небеске имају оно што народ нема – њему мањка пастира душе и „Пастира доброг"[9]. Срце овог поређења је само питање о *души*, које отвара драму наведеним репликама и затвара је репликама Исусовца на крају текста. Неограничено поуздање у Бога у својој јеванђелској бистрини обезвређује поуздање у земаљског цара. Отворена је тема пастира, а Костић је читаоца ставио пред диле-

[6] *Погледајте на птице небеске како не сију, нити жању, ни сабирају у житнице; па Отац ваш небески храни их. Ниште ли ви много претежнији од њих?* (Мт. 6); *Погледајте гавране како не сију, нити жању, нити имају ризницу ни житницу, и Бог их храни. А колико сте ви претежнији од птица!* (Лк. 12).

[7] Несторовић 2007, 217.

[8] *Исто*, 218.

[9] *Ја сам пастир добри. Пастир добри живот свој полаже за овце* (Јн. 10).

му одабира земаљски–таштог или небеског старања. Ово је подвучено додатним алузијама на текст *Св. Писма*: Јамбрековић и Матула у другој појави првог чина воде дијалог. Парафразирају народну пословицу о умиљатом јагњету које сиса две мајке и читаочеву свест окрећу ка чињеници опредељења народа. Небески пастир (што је у стварности јунака драме Вићентије) изазива наду стада, а то је варирано у тексту као ироничан одговор на исту наду: нити ће доћи пастир, нити ће се овца досетити да виче! Срж реченог је у одговорности. Исте речи о добром пастиру по трећи пут су (по супротности) посредоване писмом које капетан Пера добија од Јамбрековића и које разобличава митрополита. У том писму се проналази још једна веза са новозаветним текстом:

> *Као што писах Будимцем, ево и вама. Митрополит је добар пастир, он и музе и стриже своје стадо. Ви му дајете новаца, а он продаје ваша крваво стечена права. Ако вам је додијало блато, ви му пошљите колико год буде захтевао: бечкој господи треба много. Будите мудри и свесни, „мудри к'о змије, чисти ко голубови".*[10]

Мудрост змије и безазленост голуба (Мт. 10) је вековна парадигма остварења хришћанског етоса, чији је први носилац Богочовек Христос. Костић се не зауставља на овом паралелизму, већ мајсторски изводи песнички обрт у виду Јамбрековићевог говора за себе, којим се кори за наивност:

> *Сад видим увек шта нас убија:*
> *без гујског ума свест голубија.*[11]

Сви досадашњи паралелизми јесу позиционирање идеје изворника (*Нови Завет*) у односу на намере историјско–политичких протагониста. Тиме је заправо постављена сцена за наступ трагичког јунака. Светописамски текст је негатив који из подтекста разобличава и оцртава привидно јединствену и етички нормирану историјску стварност. У такву основу се уграђује мотивацијски драмски ток везан за страдање одабраног јунака. Он је један од неслободних, а позван да одбрани право на духовни идентитет, чије су компоненте у стварности изокренуте. Борба тог јунака почива на некаквим принципима. Управо ће се препознавање сопствених принципа борбе показати као адекватан пут трагичког јунака.

[10] Костић 1987, 130.
[11] *Исто*, 131.

Први корак сазнања јунак достиже убиством Милана Тукелије, младог војсковође и изабраника срца његове кћери, Јуле Сегединчеве. Након почињеног, Пера посредством љубави према Јули стиче веру у Милана и од непријатеља народа крсти га именом Божијег анђела. Анђео је у *Св. Писму* пре свега весник, тј. гласник. С тим у вези Пера у Милановим речима препознаје царску реч као лажну и радикално супротно претходном уверењу о царској неприкосновености изводи закључак о сопственом искупљењу. Костић померања у свести оба јунака (Миланов опрост пред смрт и Перино покајање) везује за раван одношења према другом у виду очинске и љубавничке љубави. Критика је, чини нам се, унеколико поједноставила проблем, одређујући ове промене само емоционално. Према радикалности последица које Јулино присуство или одсуство у личном свету јунака повлачи, вољни смо да проблем одредимо као „жеђ за другим" и обавезност огледања сопственог егзистенцијалног распона тек у односу са другим. Односно, у мери у којој јунаци Јулу воле (јер њена љубав никада није у тексту доведена у питање) они су живи и смислени као људи.

Ауторитет цара је срушен. Библијски подтекст је видан већ у првом монологу Пере Сегединца, када он у себи открива део мартиријске свести:

Јест, лако беше теби с анђелом,
та нико не зна како казни бог,
из пакла нико још не дође жив,
да прича грозе мука вечитих;
ал' клеште, клинци, колац, точкови,
је л', кукавицо, тога те је страх?![12]

Мученик је сведок нечега (мартир). Пера доживљава преумљење, метанојy. У таквом осветљењу срца сваки идол се стрмоглављује у бездан. Наиме, он је „огрешењем о сопствено приватно биће почео да преиспитује и интересе јавног делања."[13]

Почетна паралела Пера – Христос, што је истовремено и ново позивање на светописамски текст, јесте скицирана у разговору с калуђером. Калуђер у драми има улогу гласника. Он је у сфери духовништва позитивни пандан Виђентију. Саветујући Перу, припрема га уједно за идући степен сазнања. Опомена (упућена од стране калуђера) на Бо-

[12] *Исто*, 144.
[13] Несторовић 2007, 223.

га, који једини смрћу смрт „поправља“,[14] јесте парафраза (на српском народном језику) тропарске песме на празник Васкрсења (тропар на Васкрс, глас 5: *Христос воскресе из мертвих, смрћију смрт* ***поправ*** *и сушчим во гробје живот дарова*). У жижу је стављен етос Христовог наума – враћање животу духовног вредновања. Пери и сваком човеку је (према тексту драме) дато да животом *поправља* смрт. Да ли и да је уништи? Поигравајући се значењем речи „поправити“ у два језичка кода, од којих је једно скривеније (уништити, сатрти смрт), Костић заправо у свест читаоца улива слојевитост значења овог глагола, који се директно везује за тему васкрсења. Једно површније значење, које прво уочавамо док читамо драмски текст, везано је за јуридичку потребу да се убиство ближњег искупи кроз самокажњавање (*поправити* нечију и своју смртност). Друго и дубље је онтолошки засновано и везано је за афирмативни наум страдања: *уништити* свако семе смрти и тиме до краја омогућити живот у истини. Пери, дакле, није само дат савет да стане на чело народне побуне и тиме искупи своју заблуду. Њему је дато да таквим избором уништи и саму смрт! Неопходно је да се то догоди учествовањем у жртви.

Пера, затим, исповеда свој страх да изврши дело народног старатеља (*А борац? Лети самац, остављен, сажежен сунцем, или зверу плен!*[15]) и страхом изнова запоставља приватно биће, водећи себе кроз нову заблуду и ка новом сазнању. С обзиром на то да је текст у својој унутрашњој заснованости остварио паралелу јунак – бог (Пера – Христос), све што се даље у драми дешава обележено је (баш као у античкој драми полубожанских јунака) овом перспективом и јесте дубљи улазак светописамских мотива у семантичку структуру текста.

Митрополит Вићентије је већ на помињаном почетку драме дискредитован у својој улози пастира духовне деце – народа српског. Ипак, Пера гаји неверицу у вези са опоменом да он ради народу о глави. И у томе остаје непоколебљив, као и први пут.

Сцена која доводи главног јунака до спознаје одиграва се на двору код митрополита и ослоњена је на механизам изненађења главног јунака: Пера долази с ћерком не би ли је оставио у чедности манастирског живота, а заправо је даје директно сладостраснику у руке. Однос Пере и Вићентија се пресликава у сцени са Јулом. У томе учествује и текстом посредована иконографска (тачније, ликовна) представа Богомајке и новозаветни мотив односа Богомладен-

[14] На овом месту у тексту Костић значење варира игром речи. *Попрати* на црквенословенском (богослужбеном) језику јесте глагол који значи: погазити, уништити, сатрти (*Речник црквенословенског језика*, 2010).

[15] Костић 1987, 146.

ца Христа и Пресвете Дјеве. Виђентију се у Јулиној појави привиђа прилика Рафаелове Мадоне (можемо за пример узети: Raphael, *Sistine Madonna*, 1513–14):

У Бечу видех једну прилику
из Рима што је онуд пронеше.
Немачки један за њу, вели, краљ,
половину је прод'о државе.
Приповетка је да је наслик'о
Аранђео свети, Рафаило сам.
Приказује ти мајку божију
у свој дивоти славе небеске,
на десници јој чедо, млади бог,
анђелски кор над главом благује,
око ње слава, блаженство и рај.
Ал' ни у сина ни у матере
на лицу нема блажености те.
Из очију им читаш тугу, бол;
далеко им се поглед упире
у једну тачку, један кобан знак:
и сину се и божијој матери
сред незагледне славе небеске
привиђа грдан откуп суђени,
но који свету може бити спас,
те славу ту заслужит занавек;
усред милости срца божијег
привиђа им се распетије, крст;
у детињој, у дивној зеници
наговештен разазнајеш му знак.
На ту ме слику живо подсећа,
јуначе Перо, ова твоја кћи...[16]

Опис је врло јасно назначен. Ипак, с обзиром на онога који изговара реплику и на импликације виђеног, ова слика захтева двоструку оптику читаоца: с једне стране, ту је угао блудног и пожудног ока жеље; с друге стране, угао поимања лепоте вечне девојке која је живоме Богу рекла своје одлучно *Да*! Уплитање једног конкретног ликовног дела као посредника поетске слике обавезује и на сазнање о самом том делу, тј. слици. Ова *Мадона* јесте једна од многих

[16] *Исто*, 154.

иконографских представа Мајке Божије фирентинског сликарства и у критици о Костићу је искоришћена као повод тематског распона тзв. Костићевог *мадонизма*. Рафаелова *Мадона* коју смо узели као подлогу тумачењу обележена је својим погледом и телесним ставом: она гледа преко хоризонта, пред себе, ступајући лако у тежак корак страдања са сином. Све остало је речено у Вићентијевој реплици. Њен глед изазива пожуду (Вићентије) или метанoју, а ово друго текст још увек не нуди директно.

Чини нам се неопходним да прецизније размотримо значај ове иконографске представе у Костићевом тексту и завиримо испод очекиваног тумачења сентиментално–духовне везаности Богомајке и Богомладенца у хоризонту људских могућности – јер тиме ово место у тексту остаје референтно само као најава страдања јунака, а испушта ликовну сублимацију мариологије[17] (богословског учења о Богородици). Та сублимација нам је примеренија за истицање значаја Јулиног лика у драми. Мадонизам је инспирација западне уметности и католичког сензибилитета. Источно предање Богомајку и икону уопште види другим оком – оком већ сада *преображене* путености. Мадона је хармонична у својој оком видној појави. Богородица православне иконе је ново тело, нова твар – недоступна у бити телесном оку. Према овом сведеном закључку, свака веза Костићевог поимања Богомајке и источно–хришћанског предања била би искључена; јер Костић управо тежи да успостави хармонију телесне пројаве и духа. Ипак, то није цела истина. Двоструки зов ове слике у драми (обележје Јулине чедности и митрополитово сладострашће) јесте потврда да хармонија на платну није довољна и да је потребно послати синтетичнију поруку у стварност посматрача. Богомајка на слици је наглашено Вечна Девојка. Ипак, у свом погледу и намери она је неопозиво апсолутна Мајка. Вечно мајчинство јесте истакнутије у источном предању: Мати С/света![18] Евдокимов говори о икони као о експерименту са невидљивим. Икона није портрет светог, већ представља његово само присуство. Верујемо да је Костић имао увида у речено,[19] иако је форму израза очигледно ослањао на тековине тада увелико културно

[17] Православно богословље преферира израз *теотокологија*, од грчке речи *Теотокос*, која именује Богородицу.

[18] Код Лазе је ова напетост између чулног поимања мајке света и потребе за њеним ванчулним заступништвом започета још у *Самсон и Делила*, рушењем храма Астароте и отварањем простора за долазак нове Мајке, чији би атрибути били преосмишљени.

[19] Познато је да је увелико познавао списе великог византијског оца синтезе богословља, химнографа, сликара, Светог Јована Дамаскина.

сређеног Запада. Преокупација целокупне источне иконографије јесте *светлост*. Као што светлост чини свет светом код Костића (види опет: *Огледи*, 1965) тако и светлост чини икону самим присуством лика. Посредник Лазине светлости је око. Око обухваћено и у својој способности за натчулно примање. Око прелама зраке и управља их до виђења лепог. Иконописац, молитвеник, поима икону оком, преводећи њену светлост ка својим унутрашњим замраченим угловима. Каква је онда та светлост иконе? Налазимо да је она слична светлости коју Костић тумачи у својим есејима: она је лепа, добра, духу пријатна, она је у бојама и зато је љубавна, она је језгро „божанствене замисли".[20] Икона је осветљена *изнутра*. Не постоји материјални перспективизам.[21] Јер Бог човеку не долази споља, одозго или са стране уперује свој рефлектор ка телу светог, но је свети постао бог по благодати и тиме саобразно Богу осветљен. Рафаелова Мадона закорачује *из* светлости, она силази, она не тражи успон. У лицу она је још увек „само" девојка благог лика. Да би, пак, могла преобразити онога који с њом ступа у додир, мора постати изнутра осветљена – пресвета Богомати Христова. Најзад, да би Јула могла имати јачину лика који мења унутрашњи наум свога оца, њена светост и светлост морају бити поунутрашњене. Управо због овог тананог померања у тумачењу иконографије, закључујемо: Иако је паралела Јула – Дјева на плану облика и форме ближа католичком мадонизму (чулна представа чедности), на плану значења и идеје у самој структури драме (а узевши у обзир Лазине есејистичке поставке) она је као лик превасходна јер има крстоносно–преображавајућу улогу. Јула у драму улази осветљена изнутра љубављу (коју дарује и коју прима) и таква остаје заувек. Иако је несумњиво лепа по узору на јунакиње народних лирских песама, чедна и тужна попут католичке мадоне, она је неопходна само зато што бескомпромисно воли! Таква љубав је љубав Жене под Крстом и јесте најдубљи аспект православне мариологије.

Све речено за нашу тему је важно једино када у видокруг сместимо трагичку кривицу и страдање главног јунака. Нова светописамска паралела је успостављена – Јула и Богомајка, а јунак још није стекао свест о свом послању путем страдања, иако читаоци све одређеније саучествују у стицању те свести управо преко библијско–хришћанских мотива и асоцијација. Након што се и идол митрополита као

[20] Костић 1965, 68.

[21] *Тела као да су растопљена у етерском злату божанске светлости;* види у: Евдокимов 2009, 241.

духовног старатеља обруши, он је на корак од свести о сопственом пастирском позвању. Стицање свести је у тексту појачано појавом новог гласника–духовника (Христијана), који ће подвући непорецивост и општи значај спознатог: *Браник је наш у нама самима.*[22]

Ово имплицира чињеницу коју ће Пера непосредно после тога прихватити: остао је сам, са душом. Кроз игру речи исти Христијан разобличава лукавство политике званичног Рима, који „износи пакла светског рајске опсене".[23] У вештом укрштају Лаза смешта све на своје место у вредносној ситуацији драме.[24]

Такозвано треће искушење је смештено у пети чин и у структури драме има функцију разрешења. Пера добровољно и самосвесно одлази на страдање, изазвано побуном, чије основе не разуме онај који суди. Језуити улажу напор да се он поунијати и тиме Костић наглашава афирмативну улогу страдања, јер је смисао жртве, уколико она постане остварена, скупљи (вреднији) од саме казне за преступ (убиство, побуна). Овај део драме у основи носи елемент драме о мученику. Пера одолева телесним мукама, али остаје мука душе, још непрекаљене. Питамо се да ли је умесно опет говорити о подвојености тела и душе. Она (душа) у Пери остаје оно највредније и као да у себи сажима све најинтимније аспекте његовог живота, јер се ово искушење повезује емотивно–духовно са две жене: супругом и ћерком. Јула преобучена у часну сестру (симболика преметнуте вере и другог виђења чедности), са скривеним отровом, прилази и бива последње лице које Пера види. Јунакова спремност да учини пресудни корак у жртви зависи од њене љубави и њене спремности да се по трећи пут себе одрекне отишавши и сама у смрт „код Милана" и тиме омогућивши оцу да учини свој избор дефинитивним. *Consummatum est!* – печати ову драму. Паралела Пера – Христос је испуњена у својој дубини кроз поклапање последњих речи. Страдање је посредовано љубављу. Ово је светописамски мотив *ūар екселанс*.

Костићевски приступ уноси разлику својствену уметничкој и романтичарској интерпретацији модела, јер под крсним дрветом стоји кћи, девојка, биће љубави и њено лице (личност) јесте огледало јунака. Поред тога што је Миланово анђеоско посланство присутно у сећању јунака од почетка до краја драме, смисао страдања за заједницу

[22] Костић 1987, 160.

[23] *Исūто*, 159.

[24] Реченим Костић додаје и нашем тврђењу о непотпуности мадонизма за разумевање једну скромну потврду. Наиме, у Христијановој реченици је јасно наглашено да укрштај може бити и опсена, ропство, да слика која наслађује чула више јесте опсена, него што јесте икона лепоте.

се не исцрпљује у окајавању једног убиства (иако је то неопходно као покретач трагичког точка), већ је из корака у корак то (поунутрашњен) одабир животних вредности, посредован кључаницом Царства Небеског[25] – ћерком Јулом.

Пера даје свој живот како би заједници омогућио увид у потребу за Пастиром и сам постаје пастир. Подлогу таквом путу дају управо алузије, асоцијације, преобликовања светописамских мотива и исказа. Елементи трагедије су сачувани и дефинисани библијско–хришћанским светоназором. Идеализам светских вредности је урушен у сусрету са конкретним околностима и то је шилеровски аспект ове драме. Хибрис јунака је непорецив и проистиче из његових најбољих особина (као у Шекспировој трагедији): частољубље, правдољубље, поверење у своју и туђу човечност. Он је у прекорачењу хришћанског етоса, тј. недопустивом уздању у „кнезове овога света".

Остварен је жељени укрштај: народна историја, европска драматургија и библијско–хришћански светоназор. Сви земаљски ауторитети су пали, осим ауторитета љубави према другом (Милан, Јула, народ). Душа која је Пери остала није бесмртни принцип античке философије, већ управо светописамски *цео човек* (тело, душа и дух) – збир снага једне личности, која је из корака у корак примала идентитет самог Христа и смрћу истински уништила (поправила) смрт;[26] јер „Исток, поштујући крст, не поштује инструмент мучења, него рајско дрво живота које је поново пролистало усред света."[27]

Једино целовита (страдално–васкрсна) интерпретација драме овог јунака омогућава да сви слојеви текста (које је помињала М. Фрајнд) задовоље читаоца и добију катарзични, исцелитељни и непорециво трагички смисао.

---

[25] Богородица се у црквеној химнографији назива *Дверима рајским*.

[26] Душа, коју Лаза истиче у драми, јесте најпримеренији израз односа Бога и човека. Ипак, хришћанство и Свето Писмо целокупност постојања мере силом васкрсења као обнове завета, а не постојањем бесмртног принципа. Наведеним немамо намеру да у Костићеву драму или мисао учитавамо нешто што не постоји као сазнато, јер смо свесни да је он као писац и ерудита био човек своје епохе. Ипак, као и код сваког великог уметника, верујемо да постоји један остатак рационално необрађеног садржаја у који тадашње прилике, теолошко и културно образовање нису имали аналитички, или синтетички увид. Тек богословље двадесетог века је почело интензивно да преиспитује и саме отачке списе (антички инспирисане) о карактеризацији личности као споја душе и тела. Потврду за запажање налазимо управо у најдубљим слојевима драмског текста, који непрекидно и на више начина води упорни дијалог и идентификацију са текстом и значењима Светог Писма.

[27] Евдокимов 2009,123.

Библиографија

Библија (2007), Београд: Библијско друштво.

Гавела, Б. (2002), *Историја уметности античке Грчке*, Научна КМД, Београд.

Евдокимов, П. (2001), *Жена и спасење света*, Светигора, Цетиње.

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

Костић, Л. (1965), *Огледи*, прир. Предраг Вукадиновић, Београд: Нолит.

Костић, Л. (1987), *Драме*, приредила М. Фрајнд (Српска књижевност: драма, књ. 10), Београд: Нолит.

Несторовић, З. (2007), *Богови, цареви и људи: трагички јунак у српској драми 19. века,* Београд: Чигоја штампа.

Поповић, М. (1975), *Романтизам III*, Београд: Нолит.

Речник црквенословенског језика (2010), Свети Архијерејски Синод СПЦ, Београд.

Српска књижевност и Свето писмо, зборник 26/1 (1997), Научни састанак слависта у Вукове дане, МСЦ, Београд: Чигоја штампа.

Примљено: 18. 11. 2013.
Одобрено: 25. 11. 2013.

Acquisition of Christlike Identity in Tragic World of Laza Kostic's Drama *Pera Segedinac*

Varja Nešić
Faculty of Philology, University of Belgrade

Summary: *The present work is based on author's effort to view the artistic creativity of Laza Kostic – in its dramatic scope and in the case of his tragedy Pera Segedinac – from a perspective of openness to aspects of theological interpretations. In fact, a mentioned script is full of parallels and anti parallels with the Holy Scripture, which were generally interpreted as reminiscences of the biblical text; this is of great interest to us because they opened many new questions about the role of Community, Cross, Martyrdom, female principle and the relationship between Man and God in the very structure of the play. Author of this paper tries to deconstruct traditional path of literary criticism and bring this controversial drama near to modern theology, as an example of the inevitable tragedy of Christian worldview, created by the most important poet of Serbian Romanticism – Laza Kostic.*

Key words: *historical drama, tragedy, drama structure, characterization of the Hero, tragic knowledge, Christian worldview, Mariology, the Martyr, the Resurrection.*

Библиографија часописа *Теолошки погледи* 1994–2013

Главни и одговорни уредници *Теолошких погледа* 1994–2013:

др Радован Биговић (1994–1998)
мр Зоран Јелисавчић (2003)
мр Александар Ђаковац (2008–)

Садржај свесака *ТП* 1994–2013

Теолошки погледи XXVI (1–4/1994)

[= *Теолошки погледи* XXVII (1994), 1–4][1]

Теолошки погледи
верско научни часопис 1–4 '94
Издаје: **Православље** – новинско-издавачка установа Српске патријаршије | С благословом Његове Светости Архиепископа пећког, Митрополита београдско-карловачког и Патријарха српског **Павла** | Уређивачки одбор: | др Радован Биговић (главни и одговорни уредник) | др Димитрије Калезић | др Игњатије Мидић | ђакон Радомир Ракић | Градимир Станић | Уредништво и администрација: | 11000 Београд, Краља Петра Првог број 5 | Патријаршија

Београд 1994.
Година XXVI [=XXVII]
Број 1–4 [стр. 1–199]

Версконаучни часопис

[Садржај:]
Црквено песништво: Осмогласник (Превод стихира, догматика, тропара и богородична са црквенословенског на српски језик ; превео протођакон др Драган Протић), стр. 3–31. | **Јован Мајендорф**, „Појам стварања у историји православног богословља" (превод: Владан Костадиновић), стр. 33–44. | **Владимир Лоски**, „Паламитска синтеза" (пре-

[1] У угластим заградама у међунасловима дата је исправка година излажења *Теолошких погледа* – у складу са схемом исправке објављеном у свескама *Теолошких погледа* за 2012. и 2013. годину. У попису садржаја свесака *ТП* 1994–2013 који следи задржане су изворна интерпункција, капитализација и друга правописна решења.

вод са руског: Саво Денда ; рецензија превода: Родољуб Лазић), стр. 45–58. | **Владимир Лоски**, „Пут одрицања и пут потврђивања (Пут апофатике и пут катафатике)“ (превод са руског: Саво Денда ; рецензија превода: Родољуб Лазић), стр. 59–64. | **др Димитрије М. Калезић**, „Хришћанство и мир“, стр. 65–75. | **Драган Протић**, „[III :] Христос у телу Цркве“, стр. 77–177.[2] | **Радован Биговић**, „Проблеми савременог црквеног васпитања и образовања“, стр. 179–198. | Садржај, стр. 199.

Часопис излази четири пута годишње. | Цена овог четвороброја је 20,00 динара. | Прилози који се објављују у „Теолошким погледима“ првенствено представљају ставове писаца, а не саме Редакције. | Штампа: | Штампарија Српске патријаршије, Београд, Краља Петра Првог број 5.

Теолошки погледи XXVII (1–4/1995)

[= *Теолошки погледи* XXVIII (1995), 1–4]

Теолошки погледи
верско научни часопис 1–4 ’95
Издаје: **Православље** – новинско-издавачка установа Српске патријаршије | С благословом Његове Светости Архиепископа пећког, Митрополита београдско-карловачког и Патријарха српског **Павла** | Уређивачки одбор: | др Радован Биговић (главни и одговорни уредник) | др Димитрије Калезић | др Игњатије Мидић | ђакон Радомир Ракић | Градимир Станић | Уредништво и администрација: | 11000 Београд, Краља Петра Првог број 5 | Патријаршија

Београд 1995.
Година XXVII [=XXVIII]
Број 1–4 [стр. 1–223]

Версконаучни часопис

[Садржај:]
Квинт Септимије Флоренс Тертулијан, „О сведочанству душе“ [превод: Добрила Маровић[3]], стр. 3–12. | **Јован Зизјулас**, „Теолошки проблем ‘примања’“ (превод са енглеског: Богдан М. Лубардић), стр. 11–21. | **Владимир**

[2] Наставак текста докторске дисертације „Богочовек Господ Исус Христос“ – први део је објављен у *Теолошким погледима* XXV [=XXVI] (1993), 1–4, стр. 99–128.

[3] Према извињењу читаоцима штампаном у *Теолошким погледима* XXVIII [=XXIX] (1996), 1–4, на стр. 230 [Редакција, „У ‘Теолошким погледима’ за 1995. годину...“].

Лоски, „Стварање“ (превод са руског: Саво Денда ; редакција превода: Родољуб Лазић), стр. 23–26. | **Јован Зизјулас**, „Црква као заједница“ (превод са француског: протојерej-ставрофор Драган Терзић), стр. 27–39. | **др Драган Протић**, „Религија Старих Словена“, стр. 41–59. | **Епископ Митрофан (Кодић)**, „Свето Писмо у списима Светог Саве“, стр. 61–72. | **Ж.**[**иворад**] **Јанковић**, „Из живота народне песме“, стр. 73–81. | **Волфганг Кречмер** (**Wolfgang Kretchmer**), „Стрепња или животне вредности? (Angst oder Lebenswerte?)“ (превод са немачког: др Никола Волф), стр. 83–95. | [**Владета Јеротић**, <[ненасловљена фуснота о В. Кречмеру, аутору текста „Стрепња или животне вредности?“]>, стр. 83–84.] | **Јасмина Милашиновић**, „Импровизација природе или ’нова природа’“, стр. 97–108. | **Анастасија Илић**, „Теологија и позориште“, стр. 109–120. | **Зоран Ђуровић**, „Рановрхришћанска Παιδεια“, стр. 121–182. | **Предраг Пузовић**, „Избор проте Милутина Стокића за тимочког епископа“, стр. 183–190. | **Предраг Пузовић**, „Избор Мелентија Вујића за епископа тимочког“, стр. 191–194. | ОГЛЕДИ, ОСВРТИ И ПРИКАЗИ: | **Теодор Марковић Тодорић**, „Данашњи српски иконопис“, стр. 195–206. | **Ђуро Шушњић**, „Јаков Јукић [:] *Будућност религије – Свето у времену свјетовности –*“, стр. 207–208. | **Ђакон Зоран М. Андрић**, „Sergius Hetz [:] *Christos in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit Ortodoxes Glaubensbuch*“, стр. 209–210. | **Радован Биговић**, „Човек – биће дијалога“, стр. 211–213. | **Радован Биговић**, „Мученик мисли“, стр. 214–221. | **Александра Јуришић**, „Нове књиге – ‘Сећање на будућност’“, стр. 221–222. | Садржај, стр. 223.

Часопис излази четири пута годишње. | Цена овог четвороброја је 20,00 динара. | Прилози који се објављују у „Теолошким погледима“ првенствено представљају ставове писаца, а не саме Редакције. | Штампа: | Штампарија Српске патријаршије, Београд, Краља Петра Првог број 5.

Теолошки погледи XXVIII (1–4/1996)

[= *Теолошки погледи* XXIX (1996), 1–4]

Теолошки погледи
верско научни часопис 1–4 ’96
Издаје: **Православље** – новинско-издавачка установа Српске патријаршије | С благословом Његове Светости Архиепископа пећког, Митрополита београдско-карловачког и Патријарха српског **Павла** | Уређивачки одбор: | др Радован Биговић (главни и одговорни уредник) | др Димитрије Калезић | др Игњатије

Мидић | ђакон Радомир Ракић | Градимир Станић | Уредништво и администрација: | 11000 Београд, Краља Петра Првог број 5 | Патријаршија

Београд 1996.
Година XXVIII [=XXIX]
Број 1–4 [стр. 1–231]

Версконаучни часопис

[Садржај:]
В. Н. Лоскиј, „Искупљење и обожење“ (превод: презвитер Миливој Р. Мијатов), стр. 3–14. | **Панајотис К. Христу**, „Учешће византинаца у формирању европске културе“ (превод са јелинског: Н. Милошевић), стр. 15–23. | **проф. Јован Мејендорф**, „Бог Дух Свети“ (превод са енглеског: Наташа Вишњић), стр. 25–36. | **др Мирко Ђ. Томасовић**, „Тајна зла и греха у светлости Православља (Библијско – светоотачко учење о суштини зла и греха)“, стр. 37–56. | **Прота Георгије Сериков**, „... Пуноту Цркве твоје сачувај...“ (превод: презвитер Р. Мијатов), стр. 57–65. | **др Предраг Пузовић**, „Како је настао Катихизис Јована Рајића“, стр. 67–74. | **Владимир Вукашиновић**, „Два извора секташтва“, стр. 75–86. | **Панагиотис Василиадис**, „Друга Фотијева патријаршија“ (превод: ???[4]), стр. 87–131. | **Данијел Стрингер**, „Политичка теологија Јевсевија Памфила, Епископа кесаријског“ (превод са енглеског: Ирена Шкрлец), стр. 133–152. | **Борис Соколов**, „Руска апокалипса Василија Кандинског“ (превод са руског: Ксенија Ј. Пејовић), стр. 153–172. | ОСВРТИ, ОГЛЕДИ, ПРИКАЗИ: | **Срђан Симић**, „Карен Армстронг, *Историја Бога, 4.000 година тражења кроз јудаизам, хришћанство и ислам*, издање Народна књига – Алфа, Београд 1993.“, стр. 173–183. | **Будимир Алексић**, „Вредна књига о Старом Завету (Митрополит Амфилохије Радовић: *Историјски пресек тумачења Старог Завета*, Јасен, Бијели Павле, Никшић 1996.)“, стр. 185–188. | **Жарко Шарчевић**, „Уз библиографију“, стр. 189–192. | **Жарко Шарчевић**, „Хришћански живот (1922–1927) : Библиографија“, стр. 193–229. | [Редакција, „У ‘Теолошким погледима’ за 1995. годину...“ (извињење читаоцима)], стр. 230. | Садржај, стр. 231.

Часопис излази четири пута годишње. | Цена овог четвороброја је 20,00 динара. | Прилози који се објављују у „Теолошким погледима“ првенствено представљају ставове писаца, а не саме Редакције. | Штампа: | Штампарија Српске патријаршије, Београд, Краља Петра Првог број 5.

[4] Без имена преводиоца.

Теолошки погледи XXIX (1–4/1997)
[= *Теолошки погледи* XXX (1997), 1–4]

Теолошки погледи
верско научни часопис 1–4 '97
Издаје: **Православље** – новинско-издавачка установа Српске патријаршије | С благословом Његове Светости Архиепископа пећког, Митрополита београдско-карловачког и Патријарха српског **Павла** | Уређивачки одбор: | др Радован Биговић (главни и одговорни уредник) | др Димитрије Калезић | др Игњатије Мидић | протођакон Радомир Ракић | Градимир Станић | Уредништво и администрација: | 11000 Београд, Краља Петра Првог број 5 | Патријаршија

Београд 1997.
Година XXIX [=XXX]
Број 1–4 [стр. 1–220]

Версконаучни часопис

[Садржај:]
Панагиотис Василиадис, „Друга Фотијева патријаршија“ (други део) (превод: ???[5]), стр. 3–84 (Conclusion, стр. 83–84). | **Протођакон др Драган Протић**, „Превод стихира, тропара и кондака највећих празника у току годишњег круга богослужења“, стр. 85–113. | **Александар Гарклавас**, „Хришћанска антропологија Виктора Несмјелова“ (превод са енглеског: Јулијана Марковић), стр. 115–146. | **Георгије Флоровски**, „Ауторитет у Цркви“ (превод са енглеског: Тамара Тодоровић), стр. 147–157. | **др Чедомир Ребић**, „Сагласност естетског виђења аутора и духовне активности личности у дјелима старе српске књижевности“, стр. 159–183. | **Предраг Пузовић**, „Карловачка митрополија“, стр. 185–201. | ОСВРТИ, ОГЛЕДИ, ПРИКАЗИ: | **Радомир Поповић**, „Момир Јовић, *Рано хришћанство на Балкану*, Просвета, Ниш, 1994, 5–214.“, стр. 203–205. | **Војислав Д. Девић**, „Могу ли урбанистичка мисао и пракса предодредити судбину градова Србије у 21. веку?“, стр. 206–214 (Can the Urbanist Thought and Practice Predetermine the Destiny of Towns in Serbia in the 21st Century?, стр. 207). | **Н. Стојадинов**, „Рана на телу Српске Цркве“, стр. 215–219. | Садржај, стр. 220.

[5] Без имена преводиоца.

Часопис излази четири пута годишње. Цена оног четвороброја је 50,00 динара. | Прилози који се објављују у „Теолошким погледима“ првенствено представљају ставове писаца а не Редакције. | Штампа: | Штампарија Српске патријаршије | Београд, Краља Петра Првог број 5.

Теолошки погледи XXX (1–4/1998)

[= *Теолошки погледи* XXXI (1998), 1–4]

Теолошки погледи
верско научни часопис 1–4. 1998.
Издаје: **Православље** – новинско-издавачка установа Српске патријаршије | С благословом Његове Светости Архиепископа пећког, Митрополита београдско-карловачког и Патријарха српског **Павла** | Уређивачки одбор: | др Радован Биговић (главни и одговорни уредник) | др Димитрије Калезић | др Игњатије Мидић | протођакон Радомир Ракић | Градимир Станић | Уредништво и администрација: | 11000 Београд, Краља Петра Првог број 5 | Патријаршија

Београд 1998.
Година XXX [=XXXI]
Број 1–4 [стр. 1–141]

Версконаучни часопис

[Садржај:]
Роберт Ф. Тафт, „Византијски обред – историјски преглед“ (са енглеског превела Љубица Шапоњски), стр. 1–48. | **Ненад Милошевић**, „Евхаристијски карактер заупокојених служби“, стр. 49–57. | **Митрополит Пергамски Јован**, „Васељенска патријаршија и њен однос са осталим православним црквама“ (са енглеског превео Петар В. Шеровић), стр. 59–66. | **Митрополит Јован Пергамски**, „Књига откровења и природно окружење“ (превод: ???[6]), стр. 67–73. | **Митрополит Јован Пергамски**, „Наука и екологија: теолошки приступ“ (превод: ???[7]), стр. 75–81. | **Христос Јанарас**, „Еколошко питање: егзистенцијални а не канонски проблем“ (превод: ???[8]), стр. 83–89. | **Јоанис М. Фунтулис**, „Значај воде – мистично тумачење“ (превод: ???[9]), стр. 91–94.

[6] Без имена преводиоца.
[7] Без имена преводиоца.
[8] Без имена преводиоца.
[9] Без имена преводиоца.

| **др Чедомир Ребић**, „Заједница истине у естетској синтези“, стр. 95–115. | **мр Зоран Милошевић**, „Теологија ослобођења и тржиште“, стр. 117–139. | Садржај, стр. 141.

Часопис излази четири пута годишње. Цена овог четвороброја је 120,00 динара. | Прилози који се објављују у „Теолошким погледима“ првенствено представљају ставове писаца а не Редакције. | Штампа: | Штампарија Српске патријаршије | Београд, Краља Петра Првог број 5.

Теолошки погледи 1/2003

[= *Теолошки погледи* XXXVI (2003), 1]

Теолошки погледи
верско научни часопис 1/03

Издаје: Информативно-издавачка установа Српске Православне Цркве | **Уређивачки одбор**: | **Председник**: | Његово Преосвештенство Епископ бачки др Иринеј (Буловић) | **Чланови**: | мр Зоран Јелисавчић, главни и одговорни уредник | протојерej др Радован Биговић | протосинђел Јован (Пурић) | протојерej др Зоран Крстић | др Ксенија Кончаревић | протођакон др Радомир Ракић | мр Богдан Лубардић | мр Родољуб Кубат | **Коректор**: Радмила Мишев | Уредништво и администрација: | Теолошки погледи | 11000 Београд, Краља Петра Првог број 5 | Штампа: Доситеј, Горњи Милановац

Број 1/03. [стр. 1–72]

[Садржај:]

мр Зоран Јелисавчић, „Реч уредника“, стр. 5. | **Никифор Архиепископ Слованије и Херсона**, „Против крштења са кропљењем“ (превод: Милорад Радовановић), стр. 7–10. | **Максим Е. Агиоргусис, епископ питсбуршки**, „Монаштво у Православној Цркви – Православна монашка традиција – извори –“ (превод: Марина Ристић), стр. 11–19. | **Др Здравко М. Пено**, „Хришћанско родољубље по Светом Апостолу Павлу“, стр. 20–34. | **Никола Лудовикос**, „Тријадолошке основе и антрополошки значај духовности Св. Августина и византијског ‘Мистицизма’“ (превод: Мирослава Миливојевић), стр. 35–46. | **А. Филипу**, „Учење о злу код Светог Григорија Ниског“ (превод са енглеског: Ивица Чаировић), стр. 47–51. | **Георгије Цецис**, „Православна Црква и ње-

но екуменско ангажовање у Европи“ (превод: Предраг Ружичић), стр. 52–61. | ПРИКАЗИ: | **Живорад Јанковић**, „Хроника стварања – Тачно али несхватљиво –“, стр. 62–65. | **Живорад Јанковић**, „Три песме за три деценије – Ћутање Јефимије –“, стр. 66–68. | Садржај, [стр. 69] | Теолошки погледи [Импресум], [стр. 71] | [Издавач топло захваљује добротворима...], [стр. 72]

Теолошки погледи 1/2008

[= *Теолошки погледи* XLI (2008), 1]

Теолошки погледи 1/2008

Теолошки погледи – верско научни часопис – нова серија
Година 38. Београд, 2008. Број 1 [стр. 1–172]

Издавач: | Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве | **Главни и одговорни уредник**: | Презвитер мр Александар Ђаковац | **Редакцијски одбор**: | Митрополит проф. др Амфилохије (Радовић) | проф. др Богољуб Шијаковић | проф. др Свилен Тутеков | доц. др Давор Џалто | мр Александар Добријевић | мр Александар Раковић | **Сарадници**: | Презвитер Вукашин Милићевић | Радомир Маринковић | Срећко Петровић | Градимир Станић | **Секретар редакције**: | Сандра Дабић | **Лектура и коректура**: | Споменка Газикаловић | **Графичка припрема и штампа**: | Штампарија Српске Патријаршије, Београд, Краља Петра I бр. 5 | **Тираж**: 500 примерака | Теолошки погледи (Нова серија) излазе три пута годишње (мај, септембар, децембар) | Објављени текстови представљају ставове аутора. | **Адреса редакције**: | Теолошки погледи, Београд, Краља Петра I бр. 5, | тел/факс 011/ 26 36 811 | e-mail: teoloski.pogledi@spc.yu

[**Презвитер мр Александар Ђаковац**, „Реч уредника“], [К2 (текст на клапни)] | Садржај, [стр. 1] | **Свети Максим Исповедник**, „Пет созерцања о Мелхиседеку“ (Θεωρία εἰς τόν Μελχισεδέκ) (превод и коментари: презвитер Вукашин Милићевић), стр. 3–10. | **Давор Џалто**, „De Rebus Artium Quasi Phenomena Apophatica“, стр. 11–24 (Summary: De Rebus Artium Quasi Phenomena Apophatica, стр. 22–24). | **Здравко Пено**, „Софиологија и софијанизам“, стр. 25–55 (Summary: Sophiology and Sophianism, стр. 55). | **Дарко Ђого**, „Појам ‘ΕΙΚΩΝ’ код Оригена“, стр. 57–74 (Summary: The Notion „ΕΙΚΩΝ“ in Origen, стр. 74). | **Драгица Тадић**, „Размишљања о нелинеарности литургијског језика“, стр. 75–80 (Résumé: Réflexions de la lan-

gue liturgique comme an a littérature à contrainte, стр. 80). | **Оливер Суботић**, „Историјски развој организационе структуре Цркве“, стр. 81–93 (Summary: Historical Development of the Organizational Structures of the Church, стр. 93). | **Роберт Тафт, С. Ј.**, „Литургија велике Цркве: Почетна синтеза структуре и тумачења у сумраку иконоборства“ (превод са енглеског језика: Маријана и Срећко Петровић), стр. 95–132. | **Мирослав Поповић**, „Монашки редови и духовност на Западу у 12. и 13. веку“, стр. 133–163 (Summary: Monastic Orders and Spirituality in the West in the 12th and 13th Centuries, стр. 163). | ОСВРТИ: | **Протојерej-ставрофор проф. др Радомир В. Поповић**, „Две књиге о Светом Марку Ефеском“, стр. 165–168. | **Презвитер мр Александар Ђаковац**, „Теологија и филозофија“, стр. 168–170. | [CIP – Каталогизација у публикацији...], [стр. 172]

Теолошки погледи 2–3/2008

[= *Теолошки погледи* XLI (2008), 2–3]

Теолошки погледи 2–3/2008

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година 38. Београд, 2008. Број 2–3 [стр. 1–176]

Издавач: | Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве | **Главни и одговорни уредник**: | Презвитер мр Александар Ђаковац | **Редакцијски одбор**: | Митрополит проф. др Амфилохије (Радовић) | проф. др Богољуб Шијаковић | проф. др Свилен Тутеков | доц. др Давор Џалто | мр Александар Добријевић | мр Александар Раковић | **Сарадници**: | Презвитер Вукашин Милићевић | Радомир Маринковић | Срећко Петровић | Маријана Петровић | Градимир Станић | **Секретар редакције**: | Сандра Дабић | **Лектура и коректура**: | Маријана и Срећко Петровић | **Графичка припрема и штампа**: | Штампарија Српске Патријаршије, Београд, Краља Петра I бр. 5 | **Тираж**: 500 примерака | Теолошки погледи (Нова серија) излазе три пута годишње (мај, септембар, децембар) | Објављени текстови представљају ставове аутора. | **Адреса редакције**: | Теолошки погледи, Београд, Краља Петра I бр. 5, | тел/факс 011/ 26 36 811 | e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

Садржај, [стр. 1] | **Св. Григорије Ниски**, „Велико катихетско слово“ (Λόγος κατηχητικός – Oratio Catechetica magna) [Пролог, I–II] (превод и коментари: презвитер мр Александар Ђаковац), стр. 3–12. | **Св. Кипријан Картагински**, „Јединство католичанске (саборне) Цркве“ (Liber de catholicae Ecclesiae unitate) (превод и коментари: презвитер мр Александар Ђаковац), стр.

13–38. | **Епископ др Јован Пурић**, „Богословске основе благодатне педагогије Светог Јована Златоустог“, стр. 39–55 (Summary: The Theological Basis of St. John Chrysostom's Grace Pedagogy, стр. 55). | **Мирослав П. Поповић**, „Аспекти византијског иконоборства и догмат о иконопоштовању – антиципација реформације? –“, стр. 57–68 (Summary: The Aspects of the Byzantine Iconoclasm and the Dogma on Veneration of Icons – Anticipation of Reformation?, стр. 68). | **Патријарх Петар VII Александријски**, „Хришћанство и ислам у дијалогу“ (превод са енглеског језика: Маријана Петровић), стр. 69–71 (Summary: Christianity and Islam in Dialogue, стр. 71). | **Протојереј Џон Антони Макгакин**, „Црква: Невеста Јагњетова“ (превод са енглеског језика: Маријана и Срећко Петровић), стр. 73–79 (Summary: The Church: Bride of the Lamb, стр. 79). | **Јеромонах Александар Голицин**, „Литургија и мистицизам: искуство Бога у источном православном хришћанству“ (превод са енглеског језика: Перица Обрадовић), стр. 81–126 (Summary: Liturgy and Mysticism : The Experience of God in Eastern Orthodox Christianity, стр. 126). | **Протојереј Георгије Флоровски**, „Откровење и тумачење“ (превод са енглеског језика: презвитер мр Александар Ђаковац), стр. 127–139 (Summary: Revelation and Interpretation, стр. 139). | **Питер Фарингтон**, „Православна христологија Севира Антиохијског“ (превод са енглеског језика: Иван Ђунисијевић), стр. 141–156 (Summary: The Orthodox Christology of Severus of Antioch, стр. 156). | **Алберт Мартен Волтерс**, „Текст и текстуална критика историјских књига Старог Завета“ (превод са енглеског језика: Маријана и Срећко Петровић), стр. 157–166 (Summary: Text and Textual Criticism of the Old Testament Historical Books, стр. 166). | **Бревард С. Чајлдс**, „Бог Израиљев и Црква“ (превод са енглеског језика: Маријана и Срећко Петровић), стр. 167–172 (Summary: The God of Israel and the Church, стр. 172). | Contents, [стр. 173] | [CIP – Каталогизација у публикацији...], [стр. 176]

Теолошки погледи 1–3/2009

[= *Теолошки погледи* XLII (2009), 1–3]

Теолошки погледи 1–3/2009

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година 39. Београд, 2009. Број 1–3 [стр. 1–240]

Издавач: | Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве | **Главни и одговорни уредник**: | Презвитер мр Александар Ђаковац | **Редакцијски одбор**: | Митрополит проф. др Амфилохије (Радовић) | проф. др Богољуб Шија-

ковић | проф. др Свилен Тутеков | доц. др Давор Џалто | мр Александар Добријевић | мр Александар Раковић | **Сарадници**: | Презвитер Вукашин Милићевић | Радомир Маринковић | Срећко Петровић | Маријана Петровић | Градимир Станић | **Секретар редакције**: | Снежана Богојевић | **Лектура и коректура**: | Маријана и Срећко Петровић | **Графичка припрема:** | Срећко Петровић | **Штампа**: | Штампарија Српске Патријаршије, Београд, Краља Петра I бр. 5 | **Тираж**: 500 примерака | Теолошки погледи (Нова серија) излазе три пута годишње (мај, септембар, децембар) | Објављени текстови представљају ставове аутора. | **Адреса редакције**: | Теолошки погледи, Београд, Краља Петра I бр. 5, | тел/факс 011/ 30 25 116 | e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

Садржај, [стр. 1] | **Св. Григорије Ниски**, „Велико катихетско слово“ (Λόγος κατηχητικός – Oratio Catechetica magna) [III–VI] (превод и коментари: презвитер мр Александар Ђаковац), стр. 3–15. | **Мирослав П. Поповић**, „Између интерконфесионализма и пуноће – Православље и екуменски дијалог – (један оглед)“, стр. 17–28 (Summary: Between Inter–Confessionalism and Fullness: Orthodoxy and Ecumenical Dialogue, стр. 28). | **Презвитер мр Александар Ђаковац**, „Болест и здравље у православном предању“, стр. 29–34 (Summary: Illness and Health in Orthodox Tradition, стр. 34). | **арх. Димитрије Љ. Маринковић**, „Сакрална баштина Јужног Баната“, стр. 35–45 (Summary: Sacral Heritage of the Southern Banat, стр. 45). | **Луј Бује**, „Литургија и архитектура“ (са енглеског језика превео: чтец Андреј Сушић. Редактор: протопрезвитер-ставрофор Владимир Вукашиновић), стр. 47–89 (Summary: Liturgy and Architecture, стр. 89). | **Протојерej Георгије Флоровски**, „Цркве Свете Софије“ (превод са енглеског језика: презвитер мр Александар Ђаковац), стр. 91–94 (Summary: The Hagia Sophia Churches, стр. 94). | **Ендрју Лаут**, „Место обожења у православном богословљу“ (превод са енглеског језика: Н. Н.), стр. 95–107 (Summary: The Place of Theosis in Orthodox Theology, стр. 107). | **Бертранд Расел и Фредерик Коплстон**, „Дебата о егзистенцији Бога“ (превод са енглеског језика и коментари: Лазар Николић), стр. 109–128 (Summary: Debate on the Existence of God, стр. 128). | **Протојерej Георгије Флоровски**, „Тајна Педесетнице“ (превод са енглеског језика: презвитер мр Александар Ђаковац), стр. 129–136 (Summary: The Sacrament of Pentecost, стр. 136). | **Морна Дороти Хукер**, „Апостол Павле – Пастир Цркава“ (превод са енглеског језика: Маријана и Срећко Петровић), стр. 137–146 (Summary: St. Paul – Pastor of the Churches, стр. 146). | **Протојерej Георгије Флоровски**, „Оци Цркве и Стари Завет“ (превод са енглеског језика: презвитер мр Александар Ђаковац), стр. 147–152 (Summary: The Fathers of the Church and the Old Testament, стр. 152). | **Гордон С. Микоски**, „Крштење, Света Тројица и црквена

педагогија у мисли Св. Григорија Ниског“ (превод са енглеског језика: Бојан Теодосијевић), стр. 153–160 (Summary: Baptism, Trinity, and Ecclesial Pedagogy in the Thought of Gregory of Nyssa, стр. 160). | **Митрополит Иларион Алфејев**, „Учење Светог Григорија Богослова о Светој Тројици“ (превод са руског: Н.[икола] С.[тојановић]), стр. 161–184 (Summary: Teaching of St. Gregory the Theologian on the Holy Trinity, стр. 184). | **Панајотис Цамаликос**, „Ориген и стоичко виђење времена“ (превод са енглеског језика: Маријана и Срећко Петровић), стр. 185–209 (Summary: Origen and the Stoic View of Time, стр. 209). | **Торстејн Толефсен**, „Св. Максим Исповедник – уводна разматрања“ (превод са енглеског језика: мр Александар Добријевић), стр. 211–224 (Summary: St Maximus the Confessor: Introductory Remarks, стр. 224). | **Емануел Тов**, „Неке напомене уз Септуагинту“ (превод са енглеског језика: Маријана и Срећко Петровић), стр. 225–232 (Summary: Some Notes on the Septuagint, стр. 232). | ПРИКАЗИ: | **Славиша Костић**, „Јарослав Пеликан: *Хришћанско предање : историја развоја догмата. Том 1, Појава католичанског предања (од 100. до 600. године после Христа)*“, стр. 233–234. | **Славиша Костић**, „Микеле Арамини: *Увод у биоетику*“, стр. 235–236. | Contents, [стр. 237] | [CIP – Каталогизација у публикацији…], [стр. 238] | [Наруџбеница за „Теолошке погледе“…], [стр. 239] | [У *Теолошким погледима* за 2010. годину можете прочитати: …], [стр. 240]

Теолошки погледи 1–3/2010

[= *Теолошки погледи* XLIII (2010), 1–3]

Теолошки погледи 1–3/2010

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година 40. Београд, 2010. Број 1–3 [стр. 1–192]

Издавач: | Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве | **Главни и одговорни уредник**: | Презвитер мр Александар Ђаковац | **Редакцијски одбор**: | Митрополит проф. др Амфилохије (Радовић) | проф. др Богољуб Шијаковић | проф. др Свилен Тутеков | доц. др Давор Џалто | мр Александар Добријевић | мр Александар Раковић | **Сарадници**: | Презвитер Вукашин Милићевић | Радомир Маринковић | Срећко Петровић | Маријана Петровић | Градимир Станић | **Секретар редакције**: | Снежана Богојевић | **Лектура и коректура**: | Маријана и Срећко Петровић | **Графичка припрема**: | Срећко Пе-

тровић | **Штампа**: | Штампарија Српске Патријаршије, Београд, Краља Петра I бр. 5 | **Тираж**: 500 примерака | Теолошки погледи (Нова серија) излазе три пута годишње (мај, септембар, децембар) | Објављени текстови представљају ставове аутора. | **Адреса редакције**: | Теолошки погледи, Београд, Краља Петра I бр. 5, | тел/факс 011/ 30 25 116 | e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

Садржај, [стр. 1] | **Св. Максим Исповедник**, „Расправа Светога Максима са Пиром“ (Συζητησις του Αγίου Μαξίμου μετὰ Πύρρου) [први део] (превод и коментари: презвитер Вукашин Милићевић), стр. 3–31. | **Здравко М. Пено**, „Логос и стварање“, стр. 33–48 (Summary: Logos and Creation, стр. 48). | **Презвитер мр Зоран Ђуровић**, „Мк. 1, 1“, стр. 49–56 (Summary: Mark 1:1, стр. 56). | **Мирослав М. Поповић**, „Јереси и инквизиција на Западу у 12. и 13. веку“, стр. 57–83 (Summary: Heresy and the Inquisition in the West in the 12th and 13th Centuries, стр. 83). | **Презвитер мр Александар Ђаковац**, „Есхатолошки карактер блаженстава према Св. Григорију Ниском (допринос разматрању односа онтологије и етике у хришћанству)“, стр. 85–95 (Summary: Eschatological Character of Beatitudes According to St. Gregory of Nyssa, стр. 95). | **Брајан Е. Далеј**, „‘Небески човек’ и ‘вечни Христос’: Аполинарије и Григорије Ниски о личном идентитету Спаситеља“ (превод са енглеског језика: презвитер мр Александар Ђаковац), стр. 97–114 (Summary: “Heavenly Man” and “Eternal Christ”: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior, стр. 114). | **мр Оливер Суботић**, „Утицај потрошачког друштва на црквену свест савремених хришћана“, стр. 115–124 (Summary: The Influence of the Consumer Society on the Religious Consciousness of Contemporary Christians, стр. 124). | **арх. Димитрије Љ. Маринковић**, „Циборијум – порекло, историја и типологија облика“, стр. 125–139 (Summary: Ciborium: Its Origins, History and Typology of its Forms, стр. 139). | **Ирина Радосављевић**, „Једно размишљање о икони: онтологија и етика“, стр. 141–144 (Summary: One Reflection on Icon: Ontology and Ethics, стр. 144). | **Владимир Радовановић**, „Размишљања о црквеној архитектури“, стр. 145–164 (Summary: Reflection on Church Architecture, стр. 164). | **Пол Виктор Кристофер Баур**, „Хришћанска црква у Дура Европосу“ (превод са енглеског језика: Маријана и Срећко Петровић), стр. 165–169 (Summary: The Christian Chapel at Dura, стр. 169). | **Јозеф Гутман**, „Живопис синагоге из Дура Европоса и његов утицај на каснију хришћанску и јеврејску уметност“ (превод са енглеског језика: Маријана и Срећко Петровић), стр. 171–178 (Summary: The Dura Europos Synagogue Paintings and Their Influence on Later Christian and Jewish Art, стр. 178). | ОСВРТИ: | **мр Чедомила Маринковић**, „… A la recherche d’un temps present…“, стр. 179–182. | ПРИКАЗИ: | **Ву-**

кашин Милићевић, „Жан–Клод Ларше: *За једну етику рађања: елементи патристичке антропологије*“, стр. 182–183. | **Презвитер мр Александар Ђаковац**, „Здравко Пено: *Христос – Нова Твар: Аспекти православне космологије и антропологије*“, стр. 183–185. | **Благоје Пантелић**, „Ненад Ристовић: *Хришћанство и античко наслеђе: студије и чланци*“, стр. 186–188. | Contents, [стр. 189] | [CIP – Каталогизација у публикацији...], [стр. 190] | [Наруџбеница за „Теолошке погледе“...], [стр. 191] | [У *Теолошким погледима* за 2011. годину можете прочитати: ...], [стр. 192]

Теолошки погледи 1/2011

[= *Теолошки погледи* XLIV (2011), 1]

Теолошки погледи 1/2011

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година 41. Београд, 2011. Број 1 [стр. 1–168]

Издавач: | Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве | **Главни и одговорни уредник**: | Презвитер мр Александар Ђаковац | **Редакцијски одбор**: | Митрополит проф. др Амфилохије (Радовић) | проф. др Богољуб Шијаковић | проф. др Свилен Тутеков | доц. др Давор Џалто | др Александар Добријевић | др Александар Раковић | **Сарадници**: | Презвитер Вукашин Милићевић | Радомир Маринковић | Срећко Петровић | Маријана Петровић | Градимир Станић | **Секретар редакције**: | Снежана Крупниковић | **Лектура и коректура**: | Маријана Петровић и Снежана Крупниковић | **Графичка припрема**: | Срећко Петровић | **Штампа**: | Штампарија Српске Патријаршије, Београд, Краља Петра I бр. 5 | **Тираж**: 500 примерака | Теолошки погледи (Нова серија) излазе три пута годишње | Објављени текстови представљају ставове аутора. | **Адреса редакције**: | Теолошки погледи, Београд, Краља Петра I бр. 5, | тел/факс 011/ 30 25 116 | e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs

Садржај, [стр. 1] | **Св. Јероним Стридонски**, „Писмо Евангелију“ (Ad Evangelum) (превод и коментари: ђакон Младен В. Шобот), стр. 3–6. | **Свети Патрикије Ирски**, „Посланица Коротику“ (Epistola ad Coroticum) (превод и коментари: Никола Поповић), стр. 7–13. | **Петар В. Шеровић**, „‘Византијско царство’ или Царство Ромеја?“, стр. 15–28 (Summary: “The Byzantine Empire” or the Empire of the Romioi?, стр. 27–28). |

мр Мирослав М. Поповић, „О оснивачима просјачких редова“, стр. 29–46 (Summary: Founders of the Mendicant Orders, стр. 46). | **др Чедомир Ребић**, „Светитељи и светост у грађанској поезији“, стр. 47–54 (Summary: Saints and Holiness in the Secular Poetry, стр. 54). | **Ирина Радосављевић**, „Етос иконе и уметност савременог доба“, стр. 55–72 (Summary: The Ethos of Icon and Modern Times Art, стр. 72). | **др Љиљана Фијат**, „Црква Светог Николаја у Ечки“, стр. 73–78 (Summary: Church of Saint Nicholas in Ečka, стр. 78). | **Славиша Костић**, „Терапијска примена матичних ћелија“, стр. 79–84 (Summary: Therapeutic Uses of Stem Cells, стр. 84). | **Михаел Наузнер**, „Ка заједници изнад родних подела : превазилажење рода као део преображењске есхатологије Григорија Ниског“ (превод са енглеског: Марија Миловановић и Златко Вујановић), стр. 85–94 (Summary: Toward Community Beyond Gender Binaries: Gregory of Nyssa's Transgendering as Part of his Transformative Eschatology, стр. 94). | **Антони Мередит**, „Ориген и Григорије Ниски о Молитви Господњој“ (превод са енглеског: Перица Обрадовић), стр. 95–107 (Summary: Origen and Gregory of Nyssa on the Lord's Prayer, стр. 107). | **Гај Г. Стромса**, „Александрија и мит о мултикултурализму“ (превод са енглеског: Маријана Петровић), стр. 109–116 (Summary: Alexandria and the Myth of Multiculturalism, стр. 116). | **Жан Данијелу**, „Служба свештенства у светоотачкој литератури“ (превод са енглеског: Славиша Костић), стр. 117–124 (Summary: The Priestly Ministry in the Greek Fathers, стр. 124). | **Клас А. Д. Смелик**, „Врачара ендорска: 1. Сам. 28 у рабинској и хришћанској егзегези до 800. године после Христа“ (превод са енглеског: Маријана Петровић), стр. 125–140 (Summary: The Witch of Endor: I Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis Till 800 A.D., стр. 140). | **Едвард Ерл Елис**, „Како је Христос тумачио Свето Писмо?“ (превод са енглеског: Маријана и Срећко Петровић), стр. 141–150 (Summary: How Jesus Interpreted the Bible?, стр. 150). | ОСВРТИ: | **мр Мирослав М. Поповић**, „Представе научника о историјском Исусу“, стр. 151–154. | **Џорџ Пацуракос**, „Зашто не једна Америчка Православна Црква?“ (превод са енглеског: Маријана Петровић), стр. 154–156. | ПРИКАЗИ: | **др Дара Дамљановић**, „Ксенија Кончаревић: *Руски језик у теологији: обликовање теолошког текста. Техника превођења*“, стр. 156–158. | **ђакон мр Ненад Идризовић**, „Герхард Подскалски: *Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (869–1459)*“, стр. 159–161. | **Славиша Костић**, „Peter C. Bouteneff: *Beginnings : Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*“, стр. 162–163. | **Славиша Костић**, „Paul Meyendorff: *The Anointing of the Sick*“, стр. 163–165. | **Славиша Костић**, „Thomas Pott: *Byzantine Liturgical Reform*“, стр. 165–166. | Contents, [стр. 167] | [CIP – Каталогизација у публикацији...], [стр. 168]

Теолошки погледи 2/2011

[= *Теолошки погледи* XLIV (2011), 2]

Теолошки погледи 2/2011

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година 41. Београд, 2011. Број 2 [стр. 1–184]

Издавач: | Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве | **Главни и одговорни уредник**: | Презвитер мр Александар Ђаковац | **Редакцијски одбор**: | Митрополит проф. др Амфилохије (Радовић) | проф. др Богољуб Шијаковић | проф. др Свилен Тутеков | доц. др Давор Цалто | др Александар Добријевић | др Александар Раковић | **Сарадници**: | Презвитер Вукашин Милићевић | Радомир Маринковић | Срећко Петровић | Маријана Петровић | Градимир Станић | **Секретар редакције**: | Снежана Крупниковић | **Лектура и коректура**: | Маријана Петровић и Снежана Крупниковић | **Графичка припрема:** | Срећко Петровић | **Штампа**: | Штампарија Српске Патријаршије, Београд, Краља Петра бр. 5 | **Тираж**: 500 примерака | *Теолошки погледи* излазе три пута годишње (мај, септембар, децембар) | Објављени текстови представљају ставове аутора. | **Адреса редакције**: | Теолошки погледи, Београд, Краља Петра бр. 5, | тел/факс 011/ 30 25 116 | e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs | Издавање ове свеске помогло је Министарство вера и дијаспоре Владе Републике Србије

Садржај, [стр. 1] | Contents, [стр. 2] | **Ермије Философ**, „Исмевање паганских философа“ (Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων) (превод са грчког: Младен В. Шобот), стр. 3–13. | **Свети Јероним Стридонски**, „О знаменитим мужевима“ (De viris illustribus) [Пролог, 1–53] (превод са латинског: Радован Пилиповић), стр. 15–46. | **Атанасије Јевтић**, „Христологија Севира Антиохијског није православна (Реаговање на чланак „Православна христологија Севира Антиохијског“, *ТП* 2–3/2008)“, стр. 47–54 (Summary: The Christology of Severus of Antioch is not Orthodox, стр. 54). | **Ксенија Кончаревић**, „О патристичким изворима неких савремених лингвистичких схватања“, стр. 55–66 (Резюме: О патристических источниках некоторых современных лингвистических воззрений, стр. 66 ; Summary: On Patristic Origins of Some Contemporary Linguistic Views, стр. 66). | **Давор Цалто**, „ΤΕΧΗΕ – ARS – CREATIO“, стр. 67–78 (Summary: TECHNE – ARS – CREATIO, стр. 78). | **Мирослав М. Поповић**, „Учвршћење цистерцитског реда – Св.

Бернар из Клервоа“, стр. 79–90 (Summary: Strengthening of the Cistercian Order – St. Bernard of Clairvaux, стр. 90). | **Глигорије Марковић**, „Космичка потрага за бегунцем поретка“, стр. 91–107 (Summary: The Cosmic Search for the Fugitive of Order, стр. 107). | **Ирина Радосављевић**, „О говору и ћутању (назнаке за размишљање о говору савременог богословља кроз естетику ћутања)“, стр. 109–114 (Summary: On Speech and Silence, стр. 114). | **Благоје Пантелић**, „Оваплоћење Бога Логоса – теогонија, космогонија, искупљење (Сахаров versus Булгаков)“, стр. 115–132 (Summary: Incarnation of God the Word – Theogony, Cosmogony, Redemption (Sakharov vs. Bulgakov), стр. 132). | **Базил Штудер**, „Теолошко-историјска позадина учења о *epinoiai* код Св. Григорија Ниског“ (превод са немачког: Миљан Танић), стр. 133–154 (Summary: Theological and Historical Context of Teaching on *epinoiai* in Works of Gregory of Nyssa, стр. 154). | **Јоргос Арабацис**, „Границе језика, границе света у делу Св. Григорија Ниског *Против Евномија II*“ (превод са француског: Вукашин Милићевић), стр. 155–164 (Summary: Limits of the Language, Limits of the World in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* II, стр. 164). | ОСВРТИ: | **Владислав Пузовић**, „Међународна научна конференција *Православље – цивилизацијски стожер словенског света*“, стр. 165–167. | **Милица Андрејевић**, „Музичка делатност митрополита Дамаскина (Грданичког)“, стр. 167–169. | ПРИКАЗИ: | **Предраг Драгутиновић**, „Peter Kuhn (прир.), *Gesprach uber Jesus. Papst Bendeikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher mit seinen Schulern in Castelgandolfo 2008. Im Auftrag der Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI.–Stiftung*“, стр. 169–173. | **Славиша Костић**, „Јован М. Фундулис: *Омилитика – црквено проповедништво*“, стр. 173–174. | **Славиша Костић**, „James L. Crenshaw: *Old Testament Wisdom: An Introduction*“, стр. 174–175. | **Славиша Костић**, „Bishop Maxim Vasiljevic: *History, Truth, Holiness – Studies in Theological Ontology and Epistemology*“, стр. 175–176. | **Славиша Костић**, „Luke Timothy Johnson: *The Writings of the New Testament*“, стр. 176–177. | **Срећко Петровић**, „Alexei Krindatch: *The Atlas of American Orthodox Christian Churches*“, стр. 177–179. | **Владимир Пекић**, „Георгије Басиудис: *Снага богослужења : допринос оца Александра Шмемана литургичком богословљу*“, стр. 179–181. | **Данко Страхинић**, „Б. Шијаковић, А. Раковић: *Универзитет и српска теологија. Историјски и просветни контекст оснивања Православног богословског факултета у Београду (истраживања, документација, библиографија)*“, стр. 181–183. | [Упутство ауторима] ; [CIP – Каталогизација у публикацији...], [стр. 184]

Теолошки погледи 3/2011

[= *Теолошки погледи* XLIV (2011), 3]

Теолошки погледи 3/2011

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година 41. Београд, 2011. Број 3 [стр. 1–144]

Издавач: | Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве | **Главни и одговорни уредник**: | Презвитер мр Александар Ђаковац | **Редакцијски одбор**: | Митрополит проф. др Амфилохије (Радовић) | проф. др Богољуб Шијаковић | проф. др Свилен Тутеков | доц. др Давор Цалто | др Александар Добријевић | др Александар Раковић | **Сарадници**: | Презвитер Вукашин Милићевић | Радомир Маринковић | Срећко Петровић | Маријана Петровић | Градимир Станић | **Секретар редакције**: | Снежана Крупниковић | **Лектура и коректура**: | Маријана Петровић | **Графичка припрема** | Срећко Петровић | **Штампа**: | Штампарија Српске Патријаршије, Београд, Краља Петра бр. 5 | **Тираж**: 500 примерака | *Теолошки погледи* излазе три пута годишње (мај, септембар, децембар) | Објављени текстови представљају ставове аутора. | **Адреса редакције**: | Теолошки погледи, Београд, Краља Петра бр. 5, | тел/факс 011/ 30 25 116 | e-mail: teoloski.pogledi@spc.rs | Издавање ове свеске помогло је Министарство вера и дијаспоре Владе Републике Србије

Садржај, [стр. 1] | Contents, [стр. 2] | **Свети Јероним Стридонски**, „О знаменитим мужевима“ (De viris illustribus) [54–135] (превод са латинског: Радован Пилиповић), стр. 3–35. | **Жељко Р. Ђурић**, „Икона: етимолошко одређење појма и њен богословски смисао“, стр. 37–52 (Summary: The Icon: Etymology of the Term and Its Theological Meaning, стр. 52). | **Ксенија Кончаревић**, „Социолингвистички аспекти полилингвизма сакралних језика у оквирима *Pax Slavia Orthodoxa*“, стр. 53–68 (Резюме: Социолингвистические аспекты полилингвизма сакральных языков в рамках *Pax Slavia Orthodoxa*, стр. 67 ; Summary: The Sociolinguistic Map of Sacral Languages *Pax Slavia Orthodoxa*: Diachronic and Synchronic Aspects, стр. 68). | **Далибор Петровић**, „Однос руске духовне и свјетовне власти према пећком патријарху Гаврилу Рајићу“, стр. 69–84 (Summary: The Relation of Russian Spiritual and Secular Authorities to the Patriarch of Peć Gavrilo Rajić, стр. 84). | **Петар В. Шеровић**, „Кратак осврт на неке аспекте сумерске цивилизације (порекло, хронологија, религија, митологија и епика)“, стр. 85–112 (Summary: A Brief Glance at Some Aspects of the Sumerian Civilization (Origins, Chronology, Religion, Mythology and Epics), стр 112). | **Жан Данијелу**, „Васкрсење тела по Григорију Ниском“ (превод са француског:

Наташа Кнежевић), стр. 113–128 (Summary: Resurrection of the Body According to Gregory of Nyssa, стр. 128). | ОСВРТИ: | **Зоран Андрић**, „15. Internationaler Kongress Renovabis *Ländliche Räume im Umbruch. Herausforderungen in Mittel- und Osteuropa*“, стр. 129–131. | ПРИКАЗИ: | **Зоран Андрић**, „Peter Gemeinhardt (прир.): *Athanasius Handbuch*“, стр. 131–132. | **Зоран Андрић**, „Helmut Schmidt: *Religion in der Verantwortung: Gefährdungen des Friedens im Zeitalter der Globalisierung*“, стр. 132–134. | **Марко Делић**, „Богдан Лубардић: *Философија вере Лава Шестова: апофатичка деконструкција разума*“, стр. 134–139. | **Владимир Пекић**, „Презвитер Никола Лудовикос: *Евхаристијска онтологија: евхаристијски темељи бића, као настајања у заједници, у есхатолошкој онтологији светог Максима Исповедника*“, стр. 139–142. | [Упутство ауторима] ; [CIP – Каталогизација у публикацији...], [стр. 144]

Теолошки погледи XLV (2012), 1

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година XLV. Београд, 2012. Број 1 [стр. 1–212]

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 Свилен 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 (Факултет уметности, Универзитет у Нишу) | доц. др Александар Добријевић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду) | др Александар Раковић (Институт за новију историју Србије) | **Сарадници**: | Презвитер Вукашин Милићевић | Радомир Маринковић | Срећко Петровић | Маријана Петровић | Градимир Станић | **Секретар редакције**: | Снежана Крупниковић | **Лектура и коректура**: | 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://teoloskipo-

gledi.spc.rs/ | Радови публиковани у *Теолошким погледима* су рецензирани. Објављени текстови представљају ставове аутора. | Издавање ове свеске помогло је Министарство вера и дијаспоре Владе Републике Србије

Садржај, [стр. 1] | Contents, [стр. 2] | **Александар Ђаковац**, „Писмо Св. Максима Исповедника ученику Анастасију“, стр. 3–16 (Summary: Letter of St. Maximus the Confessor to his Disciple Anastasius, стр. 16). | **Владимир Вранић**, „Оправданост наглашавања националног идентитета и етничке припадности у Православној Цркви“, стр. 17–40 (Summary: Justification of Emphasizing National Identity and Ethnicity in the Orthodox Church, стр. 40). | **Жељко Р. Ђурић**, „Икона као средство визуелне комуникације“, стр. 41–68 (Summary: Icon as the Medium of Visual Communication, стр. 68). | **Атанасије Јевтић**, „Свети Васељенски Сабори: Осми (879–880. г.) и Девети (1351. г.)“, стр. 69–90 (Summary: Holy Ecumenical Councils: Eighth (879–880) and Ninth (1351), стр. 90). | **Радован Пилиповић**, „Св. Јероним Стридонски и историјски контекст ‘Знаменитих мужева’ (уз превод дела Св. Јеронима)“, стр. 91–106 (Резюме: Св. Иероним Стридонский, и исторический контекст его сочинения „О знаменитых мужах“, стр. 105 ; Summary: St. Jerome and the Historical Context of His Work „On Illustrious Men“, стр. 106). | **Мирослав М. Поповић**, „Став Римокатоличке цркве и модерне науке према Галилеју“, стр. 107–114 (Summary: Stands of the Roman Catholic Church and Modern Science towards Galilei, стр. 114). | **Чедомир Ребић**, „Поезија која уводи у дубине хришћанске философије живота“, стр. 115–125 (Summary: Poetry that Leads to the Depths of Christian Philosophy of Life, стр. 125). | **Ивица Чаировић**, „Појам и циљ мисионарења у хришћанској Цркви на Истоку и Западу (од VII до X века)“, стр. 127–142 (Summary: Notion and Aim of Mission of Christian Church in the East and the West (from VII to X Century), стр. 142). | **Џон Бер**, „Шта заправо чинимо док говоримо о Богу? – дисциплина богословља –“ (превод са енглеског: Слободан Чавка и Стефан Павловић), стр. 143–158 (Summary: What are We Doing, Talking About God? The Discipline of Theology, стр. 158). | **Јован Зизијулас**, „Пневматолошка димензија Цркве – за исправно разумевање Цркве неопходна је синтеза Христологије и Пневматологије –“ (превод са енглеског и коментари: Александар Милојков), стр. 159–176 (Summary: The Pneumatological Dimension of the Church, стр. 176). | **Пјер Пире**, „Христологија и Тријадологија Св. Максима Исповедника према његовој формули о природама – ‘Христос је из две, у две и две природе’“ (превод са француског: Ирина Радосављевић), стр. 177–184 (Summary: Christology and Triadology of St. Maximus the Confessor According to His Formula on Natures – „Christ is of Two, in Two and Two Natures“,

стр. 184). | ОСВРТИ: | **Зоран Андрић**, „Драго камење мудрости: 350 година од рођења Блеза Паскала (1623–1662)“, стр. 185–187. | **Данко Страхинић**, „‘Проповедник’ са гитаром (Савремена музика инспирисана Светим Писмом)“, стр. 187–188. | ПРИКАЗИ: | **Протођакон Радомир Ракић**, „Мирко Сајловић: *Милански едикт у контексту реформи III и IV века*“, стр. 189–191. | **Јован Благојевић**, „Ronald Verner & Gvido Baltez: *Fascinantni Isus: šta zaista možemo znati o Isusu*“, стр. 192–193. | **Зоран Андрић**, „Hartmut Leppin: *Justinian: Das christliche Experiment*“, стр. 194–196. | **Ивица Чаировић**, „John Behr: *The Case against Diodore and Theodore – texts and their contexts, edited with translations and a historical and theological introduction*“, стр. 196–198. | **Ивица Чаировић**, „Епископ др Јован (Пурић): *Икона и духовност*“, стр. 198–201. | **Биљана Цинцар Костић**, „Александра Марковић Новаков: *Православна српска богословија у Призрену (1871–1890)*“, стр. 201–205. | **Славиша Костић**, „Adriano Fabris: *Teologija i filozofija*“, стр. 205–207. | **Данко Страхинић**, „Јелена Јабланов Максимовић (ур.): *Социјално учење Католичке цркве и његови импулси за будућност: Школа за друштвено-политичко деловање као допринос Католичке цркве друштвено-политичком усавршавању*“, стр. 208–209. | **С. Петровић**, „Исправка годишта ранијих бројева *Теолошких погледа*“, стр. 210–211. | [Упутство ауторима] ; [CIP – Каталогизација у публикацији…], [стр. 212]

Теолошки погледи XLV (2012), 2

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година XLV. Београд, 2012. Број 2 [стр. 213–428]

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 Свилен 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 Рако-

вић (Институт за новију историју Србије) | **Сарадници**: | Презвитер Вукашин Милићевић | Радомир Маринковић | Срећко Петровић | Маријана Петровић | Градимир Станић | **Секретар редакције**: | Снежана Крупниковић | **Лектура и коректура**: | 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/ | Радови публиковани у *Теолошким погледима* су рецензирани. Објављени текстови представљају ставове аутора. | Издавање ове свеске помогло је Министарство вера и дијаспоре Владе Републике Србије

Садржај, [стр. 213] | Contents, [стр. 214] | **Квинт Септимије Флоренс Тертулијан**, „Против Праксеја (Поглавља 1–3)“ (Adversus Praxean (I–III)) (са латинског превео Радован Пилиповић), стр. 215–222. | **Александар Суботић**, „Субјект и остаци Другог“, стр. 223–262 (Summary: Subject and Remainingns of the Other, стр. 262). | **Давор Цалто**, „Православна Црква и друштвени развој“, стр. 263–272 (Summary: Orthodox Church and Social Development, стр. 272). | **Јоанис Каравидопулос**, „Од римске политике до хришћанске теологије – трансформација савремене политичке терминологије у нову теолошку терминологију у 1. посланици Солуњанима Апостола Павла –“ (са енглеског превео др Предраг Драгутиновић), стр. 273–280 (Summary: From Roman Politics to Christian Theology: The Transformation of the Contemporary Political Terminology into a New Theological Terminology in St. Paul's First Letter to the Thessalonians, стр. 280). | **Ивица Чаировић**, „Активност англосаксонских мисионара међу германским – паганским – племенима у VIII и IX веку“, стр. 281–296 (Summary: Activity of the Anglo-Saxon Missionaries Between German – Pagan – Tribes in 8th and 9th Century, стр. 295–296). | **Мирослав М. Поповић**, „Један осврт на последице крсташких ратова“, стр. 297–304 (Summary: A View on the Consequences of the Crusades, стр. 304). | **Драгана Дамјановић–Шахнер**, „Почеци пустињског монаштва у Египту“, стр. 305–318 (Summary: The Beginnings of the Monastic Life in Egypt, стр. 318). | **Чедомир Ребић**, „Поезија о догађајима Тајне Вечере“, стр. 319–328 (Summary: Poetry on the Events of the Mystical Supper, стр. 328). | **Корнелија Јохана де Вогел**, „Платонизам и хришћанство: очигледна супротстављеност или дубока заједничка утемељеност?“ (превод са енглеског: Александра Стојковић ; редактура превода: Ирина Радосављевић и Бојан Теодосијевић), стр. 329–392 (Summary: Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?, стр. 392). | ОСВРТИ: | **Мирослав М. Поповић**, „Два аспекта развоја хришћанства у Рим-

ском царству“, стр. 393–398. | **Биљана Цинцар Костић**, „Шест векова *Закона о рудницима* деспота Стефана Лазаревића“, стр. 399–409. | **Кардинал Валтер Каспер**, „Мир у свету, дијалог међу хришћанима и са другим религијама“ (превод са енглеског: протођакон др Дамјан С. Божић), стр. 409–412. | ПРИКАЗИ: | **др Предраг Пипер**, „Ксенија Кончаревић и Милан Радовановић: *Руско-српски и српско-руски теолошки речник = Русско-сербский и сербско-русский богословский словарь*“, стр. 413–416. | **Протођакон Зоран Андрић**, „Böhnke, Michael / Kattan, Assaad Elias / Oberdorfer, Bernd (Hrsg.): *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*“, стр. 416–418. | **Протођакон Зоран Андрић**, „Thomas A. Szlezak: *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*“, стр. 418–420. | **Данко Страхинић**, „Мирјана Прљевић (ур.): *Конференција „Непролазна вредност и трајна актуелност Миланског едикта – у сусрет великом јубилеју 2013“. Књига 1. Свако нека верује како му срце хоће.*“, стр. 420–423. | **Ђакон мр Ивица Чаировић**, „Протонамесник Симон Ј. Туркић, *Птичица Рајска*“, стр. 423–425. | **С. Петровић**, „Исправка годишта ранијих бројева *Теолошких поīледа*“, стр. 426–427. | [Упутство ауторима] ; [CIP – Каталогизација у публикацији…], [стр. 428]

Теолошки поīледи XLV (2012), 3

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година XLV. Београд, 2012. Број 3 [стр. 429–644]

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 Свилен 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 | Радомир Маринковић | Срећко Петровић | Маријана Петровић

| Градимир Станић | Бојан Бошковић | **Секретар редакције**: | Снежана Крупниковић | **Лектура и коректура**: | 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/ | Радови публиковани у *Теолошким погледима* су рецензирани. Објављени текстови представљају ставове аутора. | Издавање ове свеске помогла је Канцеларија за сарадњу са црквама и верским заједницама Владе Републике Србије

[У Господу се упокојио протојерej-ставрофор проф. др Радован Биговић (1956–2012)], [K2 (текст на клапни)] | Садржај, [стр. 429] | Contents, [стр. 430] | **Квинт Септимије Флоренс Тертулијан**, „Против Праксеја (Поглавља 4–5)“ (Adversus Praxean (IV–V)) (са латинског превео Радован Пилиповић), стр. 431–434. | **Св. Максим Исповедник**, „Расправа с Пиром (други део)“ (Συζητησις του Αγίου Μαξίμου μετὰ Πύρρου) (превод и коментари: Вукашин Милићевић), стр. 435–468. | **Св. Максим Исповедник**, „Одговор Таласију XXII“ (Quaestiones ad Thalassium XXII) (превод и коментари: Александар Ђаковац), стр. 469–478. | **Жељко Р. Ђурић**, „Онтолошке разлике у фотографији и икони“, стр. 479–494 (Summary: Ontological Differencies in the Photography and the Icon, стр. 494). | **Ненад Д. Мијалковић**, „Богословље Свете Тајне Евхаристије у Римокатоличкој цркви“, стр. 495–531 (Summary: Theology of the Holy Sacrament of Eucharist in the Roman Catholic Church, стр. 531). | **Давор Петровић и Мирослав М. Поповић**, „Хришћански свет европског Запада и амерички домороци у огледалу расправе Лас Касас – Сепулведа (1550–1551)“, стр. 533–552 (Summary: Christian World of European West and the Native Americans in the Context of the Las Casas–Sepulveda Debate (1550–1551), стр. 551–552). | **Ивица Чаировић**, „Каролиншка ренесанса – културни препород који је променио Западну Европу“, стр. 553–563 (Summary: Carolingian Renaissance – Cultural Revival which changed Western Europe, стр. 563). | **Борис Фајфрић**, „Латински поход на Константинопољ“, стр. 565–580 (Summary: Latin Invasion on Constantinopole, стр. 580). | **Чедомир Ребић**, „Узори и трагови стваралаштва у новом духовном свијету“, стр. 581–591 (Summary: Ideals and Traces of Creativity in the New Spiritual World, стр. 591). | **Ања Абрамовић**, „Етно-социолошко истраживање иницијације Свете Тајне Крштења (на узорку популације Цркве Свете Тројице у Земуну)“, стр. 593–612 (Summary: Ethno-sociological Study of Initiation of Baptism (in the random sample of the people of the Holy Trinity Church in Zemun), стр. 612). | ОСВРТИ: | **Благоје Пантелић**, „За

хришћанство са лицем окренутим ка свету“, стр. 613–615. | **Џон Брек**, „Да ли ће људски клонови имати душу?“ (превод са енглеског: Маријана Петровић), стр. 615–618. | **Светлана Н. Липатова**, „Белешке о иконографији Крштења Господњег у Византији и древној Русији“ (превод са руског: Никола Поповић), стр. 618–624. | ПРИКАЗИ: | **Славиша Костић**, „Питер Браун: *Тело и друштво: мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*“, стр. 625–627. | **Славиша Костић**, „Никола Кнежевић: *Савремена политичка теологија на Западу*“, стр. 627–630. | **Славиша Костић**, „Презвитер Никола Лудовикос: *Евхаристијска онтологија: евхаристијски темељи бића, као настајање у заједници, у есхатолошкој онтологији Светог Максима Исповедника*“, стр. 630–632. | **мр Милица Андрејевић**, „Предраг Миодраг: *Огледи о српској црквеној музици*“, стр. 633–634. | **Ђакон мр Ивица Чаировић**, „Питер Браун: *Успон хришћанства на Западу : тријумф и разноликост 200–1000. године*“, стр. 634–638. | **С. Петровић**, „*Гласник Удружења архивских радника Републике Српске* (Година IV, бр. 4)“, стр. 638–641. | **С. Петровић**, „Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*“, стр. 642–643. | [Упутство ауторима] ; [CIP – Каталогизација у публикацији...], [стр. 644] | [Вјечнаја памјат! (Из последњег интервјуа о. Радована Биговића)], [K3 (текст на клапни)]

Теолошки погледи XLVI (2013), 1

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година XLVI. Београд, 2013. Број 1 [стр. 1–320]

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 Свилен 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 | Градимир 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/ | Радови публиковани у *Теолошким погледима* су рецензирани. Објављени текстови представљају ставове аутора. | Издавање ове свеске помогла је Канцеларија за сарадњу са црквама и верским заједницама Владе Републике Србије

Садржај, [стр. 1] | Contents, [стр. 2] | **Квинт Септимије Флоренс Тертулијан**, „Против Праксеја (Поглавља 6–7)“ (Adversus Praxean (VI–VII)) (са латинског превео Радован Пилиповић), стр. 3–6. | **Св. Климент Александријски**, „Стромате (1.1.1.1–1.1.18.4)“ (Στρωματείς (1.1.1.1–1.1.18.4)) (са старогрчког превео Вук Машић), стр. 7–22. | **Саво Денда**, „Личност – темељ обожења у учењу Старца Софронија (Сахарова)“, стр. 23–38 (Summary: Person – The Basis for Theosis according to Elder Sophrony (Sakharov), стр. 38). | **Жељко Р. Ђурић**, „Икона и савремени визуелни медији“, стр. 39–68 (Summary: The Icon and Contemporary Visual Media, стр. 68). | **Ненад Д. Мијалковић**, „Богословље Свете тајне свештенства у Римокатоличкој Цркви“, стр. 69–96 (Summary: Theology of the Holy Sacrament of Priesthood in the Roman Catholic Church, стр. 96). | **Јован Благојевић**, „Левитско свештенство у опусу Излазак–Исус Навин – редови и службе –“, стр. 97–120 (Summary: Levitical Priesthood from Exodus to Joshua – Orders and Practice –, стр. 120). | **Борис Фајфрић**, „Настанак Септуагинте“, стр. 121–136 (Summary: Origin of the Septuagint, стр. 136). | **Никола З. Поповић**, „О проблему супротстављености јеванђелских Пасхи“, стр. 137–150 (Summary: The Problem of the Passover in the Gospels, стр. 150). | **Милена Стефановић Сајц**, „Свет(л)ост ореола: настанак и развој у оквиру хришћанске иконографије“, стр. 151–172 (Summary: The Halo: The Origins and Development of Christian Iconography, стр. 172). | **Ивица Чаировић**, „Служба викарног епископа у 8. веку у Западној Европи“, стр. 173–188 (Summary: Office of the Vicar Bishop in 8th Century in the Western Europe, стр. 188). | **Вукашин Милићевић**, „Преговори о сазивању васељенског сабора из 1367. године“, стр. 189–226 (Summary: Negotiations on Convening of the Ecumenical Council in 1367, стр. 226). | **Радован Пилиповић**, „О српском пребегу из Босне 1873. године (Необичан канонски пријем пре 140 година)“, стр. 227–236 (Summary: Serbian Refugee from Bosnia in 1873 (An Unusual Canonical Acceptance 140 Years Ago), стр. 236). | **Адам А. Ј. Де Вил**, „Спасење као преображење: литургиј-

ска сотириологија Светог Максима Исповедника“ (превод са енглеског: Златко Вујановић), стр. 237–252 (Summary: Salvation as Transfiguration: The Liturgical Soteriology of St. Maximus the Confessor, стр. 252). | **Мајкл М. Хоман**, „Производња пива убацивањем хлеба у воду: ново тумачење Књиге Проповедникове 11, 1–2“ (превод са енглеског: Маријана и Срећко Петровић), стр. 253–260 (Summary: Beer Production by Throwing Bread into Water: A New Interpretation of Eccl. XI, 1–2, стр. 260). | **Емануел М. Кареира**, „Антропички принцип“ (превод са италијанског: Зоран Ђуровић), стр. 261–274 (Summary: The Anthropic Principle, стр. 274 ; Sommario: Il principio antropico, стр. 274). | ОСВРТИ: | **Ивица Живковић**, „Православно схватање папског примата (Одбрана докторске дисертације јереја Бобана Димитријевића)“, стр. 275–280. | **Јадранка Ахлгрен**, „Иконописац на путу: иконе Мијалка Ђунисијевића (Поводом отварања изложбе икона Мијалка Ђунисијевића *Светлост од светлости*, Центар за културу Ваљево, Ваљево, 12. април 2013)“, стр. 281–290. | ПРИКАЗИ: | **Протођакон Радомир Ракић**, „Иван Ристић: *Вера и наука*“, стр. 291–293. | **Славиша Костић**, „Јован Мајендорф: *Брак: православна перспектива*“, стр. 293–294. | **Јован Благојевић**, „Том Рајт: *Једноставно хришћанство*“, стр. 295–296. | **Горан Раденковић**, „Дејан Лучић [ур.]: *Овим побеђуј (TOYTO NIKA): крст Христов – оружје победе*“, стр. 296–297. | **Горан Раденковић**, „Ивица Живковић: *Хришћанска етика*“, стр. 297–298. | **Г. Раденковић и Б. Васиљевић**, „Светлана Васиљевић: *Наш живот у Цркви*“, стр. 298–299. | **Горан Раденковић**, „Епископ нишки Јован Пурић: *Сотириологија*“, стр. 299–300. | **Горан Раденковић**, „*Псалтир, правилно нумерисан и подељен на катизме за народну употребу*“, стр. 301–302. | **Горан Раденковић**, „Радомир Ракић: *Увод у девтероканонске књиге Старога Завета*“, стр. 302–304. | **Протођакон Зоран Андрић**, „Winfried Schröder: *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*“, стр. 304–305. | **Протођакон Зоран Андрић**, „Ernst Baltrusch: *Herodes, König im Heiligen Land: eine Biographie*“, стр. 305–307. | **Протођакон Зоран Андрић**, „Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*“, стр. 308–311. | **Протођакон Зоран Андрић**, „Gert Melville: *Die Welt der mittelalterlichen Klöster: Geschichte und Lebensformen*“, стр. 311–313. | **Протођакон Зоран Андрић**, „Peter Gemeinhardt: *Antonius, der erste Mönch: Leben – Lehre – Legende*“, стр. 313–315. | **Протођакон Зоран Андрић**, „Tomáš Sedláček: *Die Ökonomie von Gut und Böse*“, стр. 315–316. | **Протођакон Зоран Андрић**, „Vjačeslav I. Ivanov: *Dionysos und die vordionysischen Kulte*“, стр. 316–317. | **С. Петровић**, „Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*“, стр. 318–319. | [Упутство ауторима] ; [CIP – Каталогизација у публикацији...], [стр. 320]

Теолошки погледи XLVI (2013), 2

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година XLVI. Београд, 2013. Број 2 [стр. 321–704]

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 Свилен 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 | Градимир Станић | Радомир Маринковић | **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/ | Радови публиковани у *Теолошким погледима* су рецензирани. Објављени текстови представљају ставове аутора. | Издавање ове свеске помогла је Канцеларија за сарадњу са црквама и верским заједницама Владе Републике Србије

Садржај, [стр. 321] | Contents, [стр. 322] | **Квинт Септимије Флоренс Тертулијан**, „Против Праксеја (Поглавља 8–10)“ (Adversus Praxean (VI-II–X)) (са латинског превео Радован Пилиповић), стр. 323–330. | **Евагрије Понтијски**, „Писмо прво [Меланији]“ (Ἀποσπάσματα ἐπιστολῶν α′.) (превео са грчког и написао коментаре Лазар Нешић), стр. 331–336. | **Василије Вранић**, „Географски локалитет и етничка припадност као фактори канонске јурисдикције: проблем северноамеричке дијаспоре“, стр. 337–358 (Summary: The Geographical Location and Ethnicity as Principles of the Canonical Jurisdiction, стр. 357–358). | **Бобан Димитријевић**, „Могућности поимања папског примата данас“, стр. 359–394 (Summary: Possibilities of Understanding Papal Primacy Today, стр. 394). | **Зоран Ђуровић**, „Мито Светог Кирила Александријског“, стр. 395–406 (Summary: Bribe of St. Cyril of Alexandria, стр. 406). | **Мирослав М.**

Поповић, „Живот и дело Јоакима из Флоре (1130/1135–1201/1202) – кратак осврт –“, стр. 407–412 (Summary: Life and Work of Joachim of Fiore (1130/1135–1201/1202) – Short Review –, стр. 412). | **Александар Ђаковац**, „Освајање среће: осврт на Раселову педагогију“, стр. 413–424 (Summary: The Conquest of Happiness: Review of Russell's Pedagogy, стр. 424). | **Благоје Пантелић**, „Савременост Јовове патње [Честертоново и Жижеково тумачење Књиге о Јову]“, стр. 425–438 (Summary: The Contemporaneity of Job's Suffering [Interpretation of the Book of Job by S. Žižek and G. K. Chesterton], стр. 438). | **Јован Благојевић**, „Давид и Садок – прилог проучавању левитског свештенства уједињене монархије Израиља –“, стр. 439–466 (Summary: David and Zadok, стр. 466). | **Владан Миливојевић**, „Старохришћански грађевински објекти Ниша и околине“, стр. 467–522 (Summary: Early Christian Objects in the City of Niš and in it's Surrounding Area, стр. 522). | **Ивица Чаировић**, „Ехтернах као прво средиште англосаксонске хришћанске мисије на континенталном делу западне Европе у VIII веку“, стр. 523–534 (Summary: Echternach as the first Center of Anglo–Saxon Christian Mission in Continental Western Europe in the 8th Century, стр. 534). | **Радован Пилиповић**, „Поглед на прошлост Српске православне епархије зворничко–тузланске“, стр. 535–566 (Summary: A View on the History of Serbian Orthodox Diocese of Zvornik–Tuzla, стр. 566). | **Далибор Петровић**, „Православна Црква у Босни и Херцеговини од 1766. до 1920. године“, стр. 567–582 (Summary: The Orthodox Church in Bosnia and Herzegovina from 1766 to 1920, стр. 582). | **Aleksandar Raković**, „Karlovci Seminary: From One Step to the Level of the Faculty (1914–1920) Towards Subsequent Recognition of the Faculty Level (1925–1933)“, стр. 583–598 (Апстракт: Карловачка богословија: од корака до остваривања статуса факултета (1914–1920) према накнадном признању факултетског ранга (1925–1933), стр. 598). | **Варја Нешић**, „Разговор култура као 'отвореност за Друго'“, стр. 599–618 (Summary: Conversation of Cultures as „Openness to the Other“, стр. 618). | **Синиша Раденковић**, „Театар онтолошке расправе – Велики инквизитор“, стр. 619–630 (Summary: The Grand Inquisitor – Theater of Ontological Discussion, стр. 630). | **Ања Абрамовић**, „Утицај београдског православног кумства на породични култ“, стр. 631–662 (Summary: The Influence of a Belgrade Christian Orthodox Godfathership on the Family Cult, стр. 662). | ОСВРТИ: | **Ивица Живковић**, „Међународни научни скуп 'Свети цар Константин и хришћанство' (Ниш 2013.)“, стр. 663–667. | **Александар Добријевић**, „Два кратка приказа“, стр. 667–670. | ПРИКАЗИ: | **Борис Стојковски**, „Мирослав Поповић: *Фратри и јереси : духовни покрети на Западу дванаестог и тринаестог века*“, стр. 671–673. | **Борис Стојковски**, „Мирослав Поповић: *Српска краљи-*

ца Јелена између римокатоличанства и православља“, стр. 673–676. | **Ивица Чаировић**, „Епископ Јован (Пурић): *Еколошке теме*“, стр. 676–681. | **Зоран Андрић**, „Hellmut Flashar: *Aristoteles : Lehrer des Abendlandes*“, стр. 681–683. | **Зоран Андрић**, „Dieter Bremer, Hellmut Flashar, Georg Rechenauer (ур.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie – 1 Die Philosophie der Antike / 1–2 Frühgriechische Philosophie*“, стр. 683–685. | **Зоран Андрић**, „Heinz Schilling: *Martin Luther : Rebell in einer Zeit des Umbruchs*“, стр. 685–687. | **Зоран Андрић**, „Elaine Pagels: *Apokalypse: das letzte Buch der Bibel wird entschlüsselt*“, стр. 687–689. | **Зоран Андрић**, „Bertram Stubenrauch; Andrej Lorgus: *Handwörterbuch theologische Anthropologie : römisch–katholisch/russisch–orthodox; eine Gegenüberstellung*“, стр. 689–692. | **Зоран Андрић**, „Jan Rohls: *Ideengeschichte des Christentums* (Band I: *Offenbarung, Vernunft und Religion;* Band II: *Schrift, Tradition und Bekenntnis*)“, стр. 693–694. | **Зоран Андрић**, „Michael Fiedrowicz: *Theologie der Kirchenväter : Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion;* Michael Fiedrowicz: *Handbuch der Patristik : Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*“, стр. 695–697. | **Славиша Костић**, „Јарослав Пеликан: *Хришћанско предање: историјски развој. Том 5, Хришћанско учење и модерна култура : (од 1700. године)*“, стр. 697–701. | **С. Петровић**, „Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*“, стр. 702–703. | [Упутство ауторима] ; [CIP – Каталогизација у публикацији...], [стр. 704]

Теолошки погледи XLVI (2013), 3

Теолошки погледи – версконаучни часопис – нова серија
Година XLVI. Београд, 2013. Број 3 [стр. 705–1168]

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 Свилен 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) | проф. др Давор Џалто (Институт за филозофију и друштвену теорију, Универзитет у Београду) | доц. др Александар Добријевић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду) | др Александар Ра-

ковић (Институт за новију историју Србије) | **Сарадници**: | Презвитер Вукашин Милићевић | Срећко Петровић | Маријана Петровић | Градимир Станић | Радомир Маринковић | **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/ | Радови публиковани у *Теолошким погледима* су рецензирани. Објављени текстови представљају ставове аутора. | Издавање ове свеске помогла је Канцеларија за сарадњу са црквама и верским заједницама Владе Републике Србије

Садржај, [стр. 705] | Contents, [стр. 706] | **Блажени Теодорит Кирски**, „Тумачење првог псалма“ (Ερμηνεία του Α′ Ψαλμού) (превод са старогрчког: Лазар Нешић), стр. 707–714. | **Свети Јован Дамаскин**, „Против манихејаца“ (Κατὰ Μανιχαίων) (превод са старогрчког: Александар Врбљанац), стр. 715–790. | **Иван Недић**, „Текстолошки аспекти у егзегези прве главе Песме над песмама“, стр. 791–814 (Summary: Textological Aspects in the Exegesis of the First Chapter of the Song of Songs, стр. 814). | **Јован Благојевић**, „Мелхиседек у интертестаментарном предању – прилог контекстуализацији Посланице Јеврејима 7 –“, стр. 815–842 (Summary: Melchizedek in intertestamental tradition – A Contribution to Contextualization of Hebrews 7 –, стр. 842). | **Горан Младеновић**, „Теолошко, хагиографско и биографско тумачење Псалма 7“, стр. 843–860 (Summary: Theological, Hagiographical and Biographical Interpretation of Psalm 7, стр. 860). | **Чедомир Ребић**, „Како се Стефан Првовенчани угледао на Давидове Псалме у свом литерарном казивању о догађајима из живота Светог Симеона“, стр. 861–876 (Summary: How did Stefan the First–Crowned Look up to Psalms of David in his Literal Expression on Events from Life of St. Simeon, стр. 876). | **Ненад Д. Мијалковић**, „Схватање Свете тајне брака у традицији Римокатоличке цркве“, стр. 877–896 (Summary: Understanding of the Holy Sacrament of Marriage in the Tradition of the Roman Catholic Church, стр. 896). | **Ивица Чаировић**, „Бонифације – мисионар и(ли) реформатор“, стр. 897–914 (Summary: Boniface – Missionary and/or Reformer, стр. 913–914). | **Мирослав М. Поповић**, „О датовању и интерпретацији писма–заклетве краљице Јелене дубровачком архиепископу, кнезу и општини“, стр. 915–922 (Summary: About the Dating of Queen Jelena's Letter–Oath to Dubrovnik's Archbishop, Prince and Community, стр. 922). | **Саша Антонијевић**, „Историја Српске Православне Цркве у Словенији“, стр. 923–950 (Summary: The Hi-

story of the Serbian Orthodox Church in Slovenia, стр. 950). | **Aleksandar Raković**, „Short existence of the Faculty of Eastern Orthodox Theology at the University of Zagreb 1920–1924“, стр. 951–976 (Апстракт: Кратко трајно постојање Источно-православног богословског факултета у Загребу (1920–1924), стр. 976). | **Иларија Л. Е. Рамели**, „Хришћанска сотириологија и хришћански платонизам – Ориген, Григорије Ниски, и библијска и философска основа учења о апокатастази –“ (превод са енглеског: Стефан Милановић), стр. 977–1028 (Summary: Christian Soteriology and Christian Platonism – Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis –, стр. 1028). | **Ивица Живковић**, „Верска настава Православне Цркве“, стр. 1029–1058 (Summary: Religious Education of the Orthodox Church, стр. 1058). | **Варја Нешић**, „Стицање христоликог идентитета у трагичком свету драме Лазе Костића *Пера Сегединац*“, стр. 1059–1702 (Summary: Acquisition of Christlike Identity in Tragic World of Laza Kostic's Drama *Pera Segedinac*, стр. 1072). | **Срећко Петровић**, „Библиографија часописа *Теолошки погледи* 1994–2013“, стр. 1073–1130. | ОСВРТИ: | **Никола М. Гаврић**, „Међународна конференција о Ивану Иљину („Духовно братство и геополитички положај: везе Русије и Србије у историјској ретроспективи и перспективи – поводом 130 година од рођења Ивана А. Иљина“)“, стр. 1131–1132. | **Милош В. Маринковић**, „Правни положај Цркве у области медија у Србији“, стр. 1132–1136. | **Славиша Костић**, „Осврт на последњи број *Conciliuma* (Svetost i sveci danas – Godina XLIX, Broj 3 (2013))“, стр. 1137–1144. | ПРИКАЗИ: | **Ивица Чаировић**, „Хуан Матеос: *Литургија речи у византијском богослужењу – историја Литургије Светог Јована Златоустог*“, стр. 1145–1148. | **Зоран Андрић**, „Origenes: *Werke mit deutscher Übersetzung / Bd. 1/1. Die Kommentierung des Buches Genesis* ; Origenes: *Werke mit deutscher Übersetzung / Bd. 1/2. Die Homilien zum Buch Genesis*“, стр. 1149–1152. | **Зоран Андрић**, „Christoph Markschies, Jens Schröter (Hrsg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I: Evangelien und Verwandtes*“, стр. 1152–1154. | **Зоран Андрић**, „Richard Sennett: *Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält*“, стр. 1155–1156. | **Зоран Андрић**, „Friedrich W. Horn (ур.) : *Paulus Handbuch*“, стр. 1157–1159. | **Зоран Андрић**, „Rodney Stark*: Gottes Krieger. Die Kreuzzüge in neuem Licht*“, стр. 1159–1161. | **Зоран Андрић**, „Klaus Rosen: *Konstantin der Große. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion*“, стр. 1161–1163. | **Зоран Андрић**, „Diarmaid MacCulloch: *Reformation : Europe's House Divided 1490–1700*“, стр. 1163–1165. | **С. Петровић**, „Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*“, стр. 1166–1167. | [Упутство ауторима] ; [CIP – Каталогизација у публикацији...], [стр. 1168]

Ауторска библиографија часописа *Теолошки погледи* 1994–2013, дата по азбучном реду*

Абрамовић, Ања

- „Етно-социолошко истраживање иницијације Свете Тајне Крштења (на узорку популације Цркве Свете Тројице у Земуну)“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 593–612.
- „Утицај београдског православног кумства на породични култ“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 631–662.

Агиоргусис, Максим Е.

- „Монаштво у Православној Цркви – Православна монашка традиција – извори –“ (превод: М. Ристић), *ТП* XXXVI (2003), 1, стр. 11–19.

Алексић, Будимир

- „Вредна књига о Старом Завету (Митрополит Амфилохије Радовић: *Историјски пресек тумачења Старог Завета*, Јасен, Бијели Павле, Никшић 1996.)“, *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 185–188.

Алфејев, Иларион

- „Учење Светог Григорија Богослова о Светој Тројици“ (превод: Н. С.), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 161–184.

Андрејевић, Милица

- „Музичка делатност митрополита Дамаскина (Грданичког)“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 167–169.
- „Предраг Миодраг: *Огледи о српској црквеној музици*“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 633–634.

Андрић, Зоран

- „Sergius Hetz [:] *Christos in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit Ortodoxes Glaubensbuch*“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 209–210.
- „15. Internationaler Kongress Renovabis *Ländliche Räume im Umbruch. Herausforderungen in Mittel- und Osteuropa*“, *ТП* XLIV (2011), 3, стр. 129–131.
- „Peter Gemeinhardt (прир.): *Athanasius Handbuch*“, *ТП* XLIV (2011), 3, стр. 131–132.

* Библиографија *Теолошких погледа* 1968–1993, коју је приредио г. Жарко Шарчевић, објављена је у *Теолошким погледима* XXV [=XXVI] (1993), 1–4, стр. 3–46.

- „Helmut Schmidt: *Religion in der Verantwortung: Gefährdungen des Friedens im Zeitalter der Globalisierung*“, *ТП* XLIV (2011), 3, стр. 132–134.
- „Драго камење мудрости: 350 година од рођења Блеза Паскала (1623–1662)“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 185–187.
- „Hartmut Leppin: *Justinian: Das christliche Experiment*“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 194–196.
- „Böhnke, Michael / Kattan, Assaad Elias / Oberdorfer, Bernd (Hrsg.): *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*“, *ТП* XLV (2012), 2, стр. 416–418.
- „Thomas A. Szlezak: *Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike*“, *ТП* XLV (2012), 2, стр. 418–420.
- „Winfried Schröder: *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 304–305.
- „Ernst Baltrusch: *Herodes, König im Heiligen Land: eine Biographie*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 305–307.
- „Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 308–311.
- „Gert Melville: *Die Welt der mittelalterlichen Klöster: Geschichte und Lebensformen*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 311–313.
- „Peter Gemeinhardt: *Antonius, der erste Mönch: Leben – Lehre – Legende*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 313–315.
- „Tomáš Sedláček: *Die Ökonomie von Gut und Böse*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 315–316.
- „Vjačeslav I. Ivanov: *Dionysos und die vordionysischen Kulte*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 316–317.
- „Hellmut Flashar: *Aristoteles : Lehrer des Abendlandes*“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 681–683.
- „Dieter Bremer, Hellmut Flashar, Georg Rechenauer (ур.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie – 1 Die Philosophie der Antike / 1–2 Frühgriechische Philosophie*“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 683–685.
- „Heinz Schilling: *Martin Luther : Rebell in einer Zeit des Umbruchs*“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 685–687.
- „Elaine Pagels: *Apokalypse: das letzte Buch der Bibel wird entschlüsselt*“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 687–689.
- „Bertram Stubenrauch; Andrej Lorgus: *Handwörterbuch theologische Anthropologie : römisch–katholisch/russisch–orthodox; eine Gegenüberstellung*“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 689–692.
- „Jan Rohls: *Ideengeschichte des Christentums* (Band I: *Offenbarung, Vernunft und Religion;* Band II: *Schrift, Tradition und Bekenntnis*)“,

ТП XLVI (2013), 2, стр. 693–694.
- „Michael Fiedrowicz: *Theologie der Kirchenväter : Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion;* Michael Fiedrowicz: *Handbuch der Patristik : Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 695–697.
- „Origenes: *Werke mit deutscher Übersetzung / Bd. 1/1. Die Kommentierung des Buches Genesis* ; Origenes: *Werke mit deutscher Übersetzung / Bd. 1/2. Die Homilien zum Buch Genesis*“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1149–1152.
- „Christoph Markschies, Jens Schröter (Hrsg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I: Evangelien und Verwandtes*“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1152–1154.
- „Richard Sennett: *Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält*“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1155–1156.
- „Friedrich W. Horn (ур.) : *Paulus Handbuch*“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1157–1159.
- „Rodney Stark*: Gottes Krieger. Die Kreuzzüge in neuem Licht*“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1159–1161.
- „Klaus Rosen: *Konstantin der Große. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion*“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1161–1163.
- „Diarmaid MacCulloch: *Reformation : Europe's House Divided 1490–1700*“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1163–1165.

Андрић, Зоран М., види **Андрић, Зоран**

Антонијевић, Саша
- „Историја Српске Православне Цркве у Словенији“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 923–950.

Арабацис, Јоргос
- „Границе језика, границе света у делу Св. Григорија Ниског *Против Евномија II*“ (превод: В. Милићевић), *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 155–164.

Ахлгрен, Јадранка
- „Иконописац на путу: иконе Мијалка Ђунисијевића (Поводом отварања изложбе икона Мијалка Ђунисијевића *Светлост од светлости*, Центар за културу Ваљево, Ваљево, 12. април 2013)“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 281–290.

Баур, Пол Виктор Кристофер
- „Хришћанска црква у Дура Европосу“ (превод: М. и С. Петровић), *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 165–169.

Бер, Џон
- „Шта заправо чинимо док говоримо о Богу? – дисциплина богословља –“ (превод: С. Чавка и С. Павловић), *ТП* XLV (2012), 1, стр. 143–158.

Биговић, Радован
- „Проблеми савременог црквеног васпитања и образовања“, *ТП* XXVII (1994), 1–4, стр. 179–198.
- „Човек – биће дијалога“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 211–213.
- „Мученик мисли“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 214–221.

Благојевић, Јован
- Ronald Verner & Gvido Baltez: *Fascinantni Isus: šta zaista možemo znati o Isusu*“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 192–193.
- „Левитско свештенство у опусу Излазак–Исус Навин – редови и службе –“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 97–120.
- „Том Рајт: *Једноставно хришћанство*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 295–296.
- „Давид и Садок – прилог проучавању левитског свештенства уједињене монархије Израиља –“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 439–466.
- „Мелхиседек у интертестаментарном предању – прилог контекстуализацији Посланице Јеврејима 7 –“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 815–842.

Брек, Џон
- „Да ли ће људски клонови имати душу?“ (превод: М. Петровић), *ТП* XLV (2012), 3, стр. 615–618.

Бује, Луј
- „Литургија и архитектура“ (превод: А. Сушић ; В Вукашиновић), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 47–89.

Василиадис, Панагиотис
- „Друга Фотијева патријаршија“, *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 87–131.
- „Друга Фотијева патријаршија“ (други део), *ТП* XXX (1997), 1–4, стр. 3–84.

Васиљевић, Б., види **Раденковић, Горан, и Васиљевић, Б.**

Волтерс, Алберт Мартен
- „Текст и текстуална критика историјских књига Старог Завета“ (превод: М. и С. Петровић), *ТП* XLI (2008), 2–3, стр. 157–166.

Враниħ, Василије

- „Географски локалитет и етничка припадност као фактори канонске јурисдикције: проблем северноамеричке дијаспоре“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 337–358.

Враниħ, Владимир

- „Оправданост наглашавања националног идентитета и етничке припадности у Православној Цркви“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 17–40.

Вукашиновиħ, Владимир

- „Два извора секташтва“, *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 75–86.

Гавриħ, Никола М.

- „Међународна конференција о Ивану Иљину („Духовно братство и геополитички положај: везе Русије и Србије у историјској ретроспективи и перспективи – поводом 130 година од рођења Ивана А. Иљина“)“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1131–1132.

Гарклавас, Александар

- „Хришћанска антропологија Виктора Несмјелова“ (превод: Ј. Марковић), *ТП* XXX (1997), 1–4, стр. 115–146.

Голицин, Александар

- „Литургија и мистицизам: искуство Бога у источном православном хришћанству“ (превод: П. Обрадовић), *ТП* XLI (2008), 2–3, стр. 81–126.

Григорије Ниски

- „Велико катихетско слово“ [Пролог, I–II] (превод и коментари: А. Ђаковац), *ТП* XLI (2008), 2–3, стр. 3–12.
- „Велико катихетско слово“ [III–VI] (превод и коментари: А. Ђаковац), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 3–15.

Далеј, Брајан Е.

- „‘Небески човек’ и ‘вечни Христос’: Аполинарије и Григорије Ниски о личном идентитету Спаситеља“ (превод: А. Ђаковац), *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 97–114.

Дамјановиħ–Шахнер, Драгана

- „Почеци пустињског монаштва у Египту“, *ТП* XLV (2012), 2, стр. 305–318.

Дамљановић, Дара

- „Ксенија Кончаревић: *Руски језик у теологији: обликовање теолошког текста. Техника превођења*“, *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 156–158.

Данијелу, Жан

- „Служба свештенства у светоотачкој литератури“ (превод: С. Костић), *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 117–124.
- „Васкрсење тела по Григорију Ниском“ (превод: Н. Кнежевић), *ТП* XLIV (2011), 3, стр. 113–128.

Де Вил, Адам А. Ј.

- „Спасење као преображење: литургијска сотириологија Светог Максима Исповедника“ (превод: З. Вујановић), *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 237–252.

Де Вогел, Корнелија Јохана

- „Платонизам и хришћанство: очигледна супротстављеност или дубока заједничка утемељеност?“ (превод: А. Стојковић ; И. Радосављевић и Б. Теодосијевић), *ТП* XLV (2012), 2, стр. 329–392.

Девић, Војислав Д.

- „Могу ли урбанистичка мисао и пракса предодредити судбину градова Србије у 21. веку?“, *ТП* XXX (1997), 1–4, стр. 206–214.

Делић, Марко

- „Богдан Лубардић: *Философија вере Лава Шестова: апофатичка деконструкција разума*“, *ТП* XLIV (2011), 3, стр. 134–139.

Денда, Саво

- „Личност – темељ обожења у учењу Старца Софронија (Сахарова)“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 23–38.

Димитријевић, Бобан

- „Могућности поимања папског примата данас“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 359–394.

Добријевић, Александар

- „Два кратка приказа“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 667–670.

Драгутиновић, Предраг

- „Peter Kuhn (прир.), *Gesprach uber Jesus. Papst Bendeikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel, Peter Stuhlmacher mit seinen Schulern in*

Castelgandolfo 2008. Im Auftrag der Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI.–Stiftung“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 169–173.

Ђаковац, Александар
- [„Реч уредника“], *ТП* XLI (2008), 1, [К2 (текст на клапни)]
- „Теологија и филозофија“, *ТП* XLI (2008), 1, стр. 168–170.
- „Болест и здравље у православном предању“, *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 29–34.
- „Есхатолошки карактер блаженстава према Св. Григорију Ниском (допринос разматрању односа онтологије и етике у хришћанству)“, *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 85–95.
- „Здравко Пено: *Христос – Нова Твар: Аспекти православне космологије и антропологије*“, *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 183–185.
- „Писмо Св. Максима Исповедника ученику Анастасију“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 3–16.
- „Освајање среће: осврт на Раселову педагогију“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 413–424.

Ђого, Дарко
- „Појам ‘ΕΙΚΩΝ’ код Оригена“, *ТП* XLI (2008), 1, стр. 57–74.

Ђурић, Жељко Р.
- „Икона: етимолошко одређење појма и њен богословски смисао“, *ТП* XLIV (2011), 3, стр. 37–52.
- „Икона као средство визуелне комуникације“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 41–68.
- „Онтолошке разлике у фотографији и икони“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 479–494.
- „Икона и савремени визуелни медији“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 39–68.

Ђуровић, Зоран
- „Ранохришћанска Παιδεια“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 121–182.
- „Мк. 1, 1“, *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 49–56.
- „Мито Светог Кирила Александријског“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 395–406.

Евагрије Понтијски
- „Писмо прво [Меланији]“ (превод и коментари: Л. Нешић), *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 331–336.

Елис, Едвард Ерл
- „Како је Христос тумачио Свето Писмо?“ (превод: М. и С. Петровић),

ТП XLIV (2011), 1, стр. 141–150.

Ермије Философ
- „Исмевање паганских философа“ (превод: М. В. Шобот), *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 3–13.

Живковић, Ивица
- „Православно схватање папског примата (Одбрана докторске дисертације јереја Бобана Димитријевића)“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 275–280.
- „Међународни научни скуп ‘Свети цар Константин и хришћанство’ (Ниш 2013.)“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 663–667.
- „Верска настава Православне Цркве“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1029–1058.

Зизијулас, Јован, види **Зизјулас, Јован**

Зизјулас, Јован
- „Теолошки проблем ‘примања’“ (превод: Б. М. Лубардић), *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 11–21.
- „Црква као заједница“ (превод: Д. Терзић), *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 27–39.
- „Васељенска патријаршија и њен однос са осталим православним црквама“ (превод: П. В. Шеровић), *ТП* XXXI (1998), 1–4, стр. 59–66.
- „Књига откровења и природно окружење“, *ТП* XXXI (1998), 1–4, стр. 67–73.
- „Наука и екологија: теолошки приступ“, *ТП* XXXI (1998), 1–4, стр. 75–81.
- „Пневматолошка димензија Цркве – за исправно разумевање Цркве неопходна је синтеза Христологије и Пневматологије –“ (превод: А. Милојков), *ТП* XLV (2012), 1, стр. 159–176.

Идризовић, Ненад
- „Герхард Подскалски: *Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (869–1459)*“, *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 159–161.

Илић, Анастасија
- „Теологија и позориште“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 109–120.

Јанарас, Христос
- „Еколошко питање: егзистенцијални а не канонски проблем“, *ТП* XXXI (1998), 1–4, стр. 83–89.

Јанковић, Живорад
- „Из живота народне песме“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 73–81.
- „Хроника стварања – Тачно али несхватљиво –“, *ТП* XXXVI (2003), 1, стр. 62–65.
- „Три песме за три деценије – Ћутање Јефимије –“, *ТП* XXXVI (2003), 1, стр. 66–68.

Јевтић, Атанасије
- „Христологија Севира Антиохијског није православна (Реаговање на чланак „Православна христологија Севира Антиохијског“, *ТП* 2–3/2008)“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 47–54.
- „Свети Васељенски Сабори: Осми (879–880. г.) и Девети (1351. г.)“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 69–90.

Јелисавчић, Зоран
- „Реч уредника“, *ТП* XXXVI (2003), 1, стр. 5.

Јероним Стридонски
- „Писмо Евангелију“ (превод и коментари: М. В. Шобот), *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 3–6.
- „О знаменитим мужевима“ [Пролог, 1–53] (превод: Р. Пилиповић), *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 15–46.
- „О знаменитим мужевима“ [54–135] (превод: Р. Пилиповић), *ТП* XLIV (2011), 3, стр. 3–35.

Јеротић, Владета
- [ненасловљена фуснота о В. Кречмеру, аутору текста „Стрепња или животне вредности?“], *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 83–84.

Јован Дамаскин
- „Против манихејаца“ (превод: А. Врбљанац), *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 715–790.

Јозеф Гутман
- „Живопис синагоге из Дура Европоса и његов утицај на каснију хришћанску и јеврејску уметност“ (превод: М. и С. Петровић), *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 171–178.

Јуришић, Александра
- „Нове књиге – ‘Сећање на будућност’“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 221–222.

Калезић, Димитрије М.
- „Хришћанство и мир“, *ТП* XXVII (1994), 1–4, стр. 65–75.

Каравидопулос, Јоанис
- „Од римске политике до хришћанске теологије – трансформација савремене политичке терминологије у нову теолошку терминологију у 1. посланици Солуњанима Апостола Павла –“ (превод: П. Драгутиновић), *ТП* XLV (2012), 2, стр. 273–280.

Кареира, Емануел М.
- „Антропички принцип“ (превод: З. Ђуровић), *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 261–274.

Каспер, Валтер
- „Мир у свету, дијалог међу хришћанима и са другим религијама“ (превод: Д. С. Божић), *ТП* XLV (2012), 2, стр. 409–412.

Квинт Септимије Флоренс Тертулијан
- „О сведочанству душе“ [превод: Д. Маровић], *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 3–12.
- „Против Праксеја (Поглавља 1–3)“ (превод: Р. Пилиповић), *ТП* XLV (2012), 2, стр. 215–222.
- „Против Праксеја (Поглавља 4–5)“ (превод: Р. Пилиповић), *ТП* XLV (2012), 3, стр. 431–434.
- „Против Праксеја (Поглавља 6–7)“ (превод: Р. Пилиповић), *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 3–6.
- „Против Праксеја (Поглавља 8–10)“ (превод: Р. Пилиповић), *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 323–330.

Кипријан Картагински
- „Јединство католичанске (саборне) Цркве“ (превод и коментари: А. Ђаковац), *ТП* XLI (2008), 2–3, стр. 13–38.

Климент Александријски
- „Стромате (1.1.1.1–1.1.18.4)“ (превод: В. Машић), *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 7–22.

Кодић, Митрофан
- „Свето Писмо у списима Светог Саве“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 61–72.

Кончаревић, Ксенија

- „О патристичким изворима неких савремених лингвистичких схватања“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 55–66.
- „Социолингвистички аспекти полилингвизма сакралних језика у оквирима *Pax Slavia Orthodoxa*“, *ТП* XLIV (2011), 3, стр. 53–68.

Коплстон, Фридрих, види **Расел, Бертранд, и Коплстон, Фридрих**

Костић, Славиша

- „Јарослав Пеликан: *Хришћанско предање : историја развоја догмата. Том 1, Појава католичанског предања (од 100. до 600. године после Христа)*“, *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 233–234.
- „Микеле Арамини: *Увод у биоетику*“, *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 235–236.
- „Терапијска примена матичних ћелија“, *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 79–84.
- „Peter C. Bouteneff: *Beginnings : Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*“, *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 162–163.
- „Paul Meyendorff: *The Anointing of the Sick*“, *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 163–165.
- „Thomas Pott: *Byzantine Liturgical Reform*“, *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 165–166.
- „Јован М. Фундулис: *Омилитика – црквено проповедништво*“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 173–174.
- „James L. Crenshaw: *Old Testament Wisdom: An Introduction*“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 174–175.
- „Bishop Maxim Vasiljevic: *History, Truth, Holiness – Studies in Theological Ontology and Epistemology*“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 175–176.
- „Luke Timothy Johnson: *The Writings of the New Testament*“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 176–177.
- „Adriano Fabris: *Teologija i filozofija*“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 205–207.
- „Питер Браун: *Тело и друштво: мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 625–627.
- „Никола Кнежевић: *Савремена политичка теологија на Западу*“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 627–630.
- „Презвитер Никола Лудовикос: *Евхаристијска онтологија: евхаристијски темељи бића, као настајање у заједници, у есхатолошкој онтологији Светог Максима Исповедника*“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 630–632.
- „Јован Мајендорф: *Брак: православна перспектива*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 293–294.
- „Јарослав Пеликан: *Хришћанско предање: историјски развој. Том 5, Хришћанско учење и модерна култура : (од 1700. године)*“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 697–701.

- „Осврт на последњи број *Conciliuma* (Svetost i sveci danas – Godina XLIX, Broj 3 (2013))“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1137–1144.

Кречмер, Волфганг
- „Стрепња или животне вредности? (Angst oder Lebenswerte?)“ (превод: Н. Волф), *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 83–95.

Лаут, Ендрју
- „Место обожења у православном богословљу“ (превод: Н. Н.), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 95–107.

Липатова, Светлана Н.
- „Белешке о иконографији Крштења Господњег у Византији и древној Русији“ (превод: Н. Поповић), *ТП* XLV (2012), 3, стр. 618–624.

Лоски, Владимир
- „Паламитска синтеза“ (превод: С. Денда ; Р. Лазић), *ТП* XXVII (1994), 1–4, стр. 45–58.
- „Пут одрицања и пут потврђивања (Пут апофатике и пут катафатике)“ (превод: С. Денда ; Р. Лазић), *ТП* XXVII (1994), 1–4, стр. 59–64.
- „Стварање“ (превод: С. Денда ; Р. Лазић), *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 23–26.
- „Искупљење и обожење“ (превод: М. Р. Мијатов), *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 3–14.

Лоскиј, В. Н., види **Лоски, Владимир**

Лудовикос, Никола
- „Тријадолошке основе и антрополошки значај духовности Св. Августина и византијског ‘Мистицизма’“ (превод: М. Миливојевић), *ТП* XXXVI (2003), 1, стр. 35–46.

Мајендорф, Јован
- „Појам стварања у историји православног богословља“ (превод: В. Костадиновић), *ТП* XXVII (1994), 1–4, стр. 33–44.
- „Бог Дух Свети“ (превод: Н. Вишњић), *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 25–36.

Макгакин, Џон Антони
- „Црква: Невеста Јагњетова“ (превод: М. и С. Петровић), *ТП* XLI (2008), 2–3, стр. 73–79.

Максим Исповедник
- „Пет созерцања о Мелхиседеку“ (превод и коментари: В. Милићевић), *ТП* XLI (2008), 1, стр. 3–10.
- „Расправа Светога Максима са Пиром“ [први део] (превод и коментари: В. Милићевић), *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 3–31.
- „Расправа с Пиром (други део)“ (превод и коментари: В. Милићевић), *ТП* XLV (2012), 3, стр. 435–468.
- „Одговор Таласију XXII“ (превод и коментари: А. Ђаковац), *ТП* XLV (2012), 3, стр. 469–478.

Маринковић, Димитрије Љ.
- „Сакрална баштина Јужног Баната“, *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 35–45.
- „Циборијум – порекло, историја и типологија облика“, *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 125–139.

Маринковић, Милош В.
- „Правни положај Цркве у области медија у Србији“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1132–1136.

Маринковић, Чедомила
- „… A la recherche d'un temps present…“, *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 179–182.

Марковић Тодорић, Теодор
- „Данашњи српски иконопис“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4,стр. 195–206.

Марковић, Глигорије
- „Космичка потрага за бегунцем поретка“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 91–107.

Мејендорф, Јован, види **Мајендорф, Јован**

Мередит, Антони
- „Ориген и Григорије Ниски о Молитви Господњој“ (превод: П. Обрадовић), *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 95–107.

Мијалковић, Ненад Д.
- „Богословље Свете Тајне Евхаристије у Римокатоличкој цркви“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 495–531.
- „Богословље Свете тајне свештенства у Римокатоличкој Цркви“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 69–96.

- „Схватање Свете тајне брака у традицији Римокатоличке цркве“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 877–896.

Микоски, Гордон С.
- „Крштење, Света Тројица и црквена педагогија у мисли Св. Григорија Ниског“ (превод: Б. Теодосијевић), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 153–160.

Милашиновић, Јасмина
- „Импровизација природе или ’нова природа’“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 97–108.

Миливојевић, Владан
- „Старохришћански грађевински објекти Ниша и околине“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 467–522.

Милићевић, Вукашин
- „Жан–Клод Ларше: *За једну етику рађања: елементи патристичке антропологије*“, *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 182–183.
- „Преговори о сазивању васељенског сабора из 1367. године“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 189–226.

Милошевић, Зоран
- „Теологија ослобођења и тржиште“, *ТП* XXXI (1998), 1–4, стр. 117–139.

Милошевић, Ненад
- „Евхаристијски карактер заупокојених служби“, *ТП* XXXI (1998), 1–4, стр. 49–57.

Митрополит Пергамски Јован, види **Зизјулас, Јован**

Младеновић, Горан
- „Теолошко, хагиографско и биографско тумачење Псалма 7“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 843–860.

Наузнер, Михаел
- „Ка заједници изнад родних подела : превазилажење рода као део преображењске есхатологије Григорија Ниског“ (превод: М. Миловановић и З. Вујановић), *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 85–94.

Недић, Иван
- „Текстолошки аспекти у егзегези прве главе Песме над песмама“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 791–814.

Нешић, Варја
- „Разговор култура као ‘отвореност за Друго’“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 599–618.
- „Стицање христоликог идентитета у трагичком свету драме Лазе Костића *Пера Сегединац*“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1059–1702.

Никифор Архиепископ Слованије и Херсона
- „Против крштења са кропљењем“ (превод: М. Радовановић), *ТП* XXXVI (2003), 1, стр. 7–10.

Пантелић, Благоје
- „Ненад Ристовић: *Хришћанство и античко наслеђе: студије и чланци*“, *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 186–188.
- „Оваплоћење Бога Логоса – теогонија, космогонија, искупљење (Сахаров versus Булгаков)“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 115–132.
- „За хришћанство са лицем окренутим ка свету“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 613–615.
- „Савременост Јовове патње [Честертоново и Жижеково тумачење Књиге о Јову]“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 425–438.

Патријарх Петар VII Александријски
- „Хришћанство и ислам у дијалогу“ (превод: М. Петровић), *ТП* XLI (2008), 2–3, стр. 69–71.

Патрикије Ирски
- „Посланица Коротику“ (превод и коментари: Н. Поповић), *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 7–13.

Пацуракос, Џорџ
- „Зашто не једна Америчка Православна Црква?“ (превод: М. Петровић), *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 154–156.

Пекић, Владимир
- „Георгије Басиудис: *Снага богослужења : допринос оца Александра Шмемана литургичком богословљу“, ТП* XLIV (2011), 2, стр. 179–181.
- „Презвитер Никола Лудовикос: *Евхаристијска онтологија: евха-*

ристијски темељи бића, као настајања у заједници, у есхатолошкој онтологији светог Максима Исповедника“, *ТП* XLIV (2011), 3, стр. 139–142.

Пено, Здравко М.

- „Хришћанско родољубље по Светом Апостолу Павлу“, *ТП* XXXVI (2003), 1, стр. 20–34.
- „Софиологија и софијанизам“, *ТП* XLI (2008), 1, стр. 25–55.
- „Логос и стварање“, *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 33–48.

Петровић, Давор, и **Поповић, Мирослав М.**

- „Хришћански свет европског Запада и амерички домороци у огледалу расправе Лас Касас – Сепулведа (1550–1551)“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 533–552.

Петровић, Далибор

- „Однос руске духовне и свјетовне власти према пећком патријарху Гаврилу Рајићу“, *ТП* XLIV (2011), 3, стр. 69–84.
- „Православна Црква у Босни и Херцеговини од 1766. до 1920. године“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 567–582.

Петровић, Срећко

- „Alexei Krindatch: *The Atlas of American Orthodox Christian Churches*“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 177–179.
- „Исправка годишта ранијих бројева *Теолошких погледа*“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 210–211.
- „Исправка годишта ранијих бројева *Теолошких погледа*“, *ТП* XLV (2012), 2, стр. 426–427.
- „*Гласник Удружења архивских радника Републике Српске* (Година IV, бр. 4)“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 638–641.
- „Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 642–643.
- „Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 318–319.
- „Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 702–703.
- „Библиографија часописа *Теолошки погледи* 1994–2013“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1073–1130.
- „Исправка година излажења ранијих бројева *Теолошких погледа*“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1166–1167.

Пилиповић, Радован
- „Св. Јероним Стридонски и историјски контекст 'Знаменитих мужева' (уз превод дела Св. Јеронима)", *ТП* XLV (2012), 1, стр. 91–106.
- „О српском пребегу из Босне 1873. године (Необичан канонски пријем пре 140 година)", *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 227–236.
- „Поглед на прошлост Српске православне епархије зворничко–тузланске", *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 535–566.

Пипер, Предраг
- „Ксенија Кончаревић и Милан Радовановић: *Руско-српски и српско-руски теолошки речник = Русско-сербский и сербско-русский богословский словарь*", *ТП* XLV (2012), 2, стр. 413–416.

Пире, Пјер
- „Христологија и Тријадологија Св. Максима Исповедника према његовој формули о природама – 'Христос је из две, у две и две природе'" (превод: И. Радосављевић), *ТП* XLV (2012), 1, стр. 177–184.

Поповић, Мирослав, види **Поповић, Мирослав М.**

Поповић, Мирослав М. [види и **Петровић, Давор**]
- „Монашки редови и духовност на Западу у 12. и 13. веку", *ТП* XLI (2008), 1, стр. 133–163.
- „Јереси и инквизиција на Западу у 12. и 13. веку", *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 57–83.
- „О оснивачима просјачких редова", *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 29–46.
- „Представе научника о историјском Исусу", *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 151–154.
- „Учвршћење цистерцитског реда – Св. Бернар из Клервоа", *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 79–90.
- „Став Римокатоличке цркве и модерне науке према Галилеју", *ТП* XLV (2012), 1, стр. 107–114.
- „Један осврт на последице крсташких ратова", *ТП* XLV (2012), 2, стр. 297–304.
- „Два аспекта развоја хришћанства у Римском царству", *ТП* XLV (2012), 2, стр. 393–398.
- „Живот и дело Јоакима из Флоре (1130/1135–1201/1202) – кратак осврт –", *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 407–412.
- „О датовању и интерпретацији писма–заклетве краљице Јелене дубровачком архиепископу, кнезу и општини", *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 915–922.

Поповић, Мирослав П.

- „Аспекти византијског иконоборства и догмат о иконопоштовању – антиципација реформације? –“, *ТП* XLI (2008), 2–3, стр. 57–68.
- „Између интерконфесионализма и пуноће – Православље и екуменски дијалог – (један оглед)“, *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 17–28.

Поповић, Никола З.

- „О проблему супротстављености јеванђелских Пасхи“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 137–150.

Поповић, Радомир, види **Поповић, Радомир В.**

Поповић, Радомир В.

- „Момир Јовић, *Рано хришћанство на Балкану*, Просвета, Ниш, 1994, 5–214.“, *ТП* XXX (1997), 1–4, стр. 203–205.
- „Две књиге о Светом Марку Ефеском“, *ТП* XLI (2008), 1, стр. 165–168.

Протић, Драган

- Црквено песништво: Осмогласник (Превод стихира, догматика, тропара и богородична са црквенословенског на српски језик ; превео протођакон др Драган Протић), *ТП* XXVII (1994), 1–4, стр. 3–31.
- „[III :] Христос у телу Цркве“, *ТП* XXVII (1994), 1–4, стр. 77–177.
- „Религија Старих Словена“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 41–59.
- „Превод стихира, тропара и кондака највећих празника у току годишњег круга богослужења“ (превод: Д. Протић), *ТП* XXX (1997), 1–4, стр. 85–113.

Пузовић, Владислав

- „Међународна научна конференција *Православље – цивилизацијски стожер словенског света*“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 165–167.

Пузовић, Предраг

- „Избор проте Милутина Стокића за тимочког епископа“, *ТП* XXVII (1995), 1–4, стр. 183–190.
- „Избор Мелентија Вујића за епископа тимочког“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 191–194.
- „Како је настао Катихизис Јована Рајића“, *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 67–74.
- „Карловачка митрополија“, *ТП* XXX (1997), 1–4, стр. 185–201.

Пурић, Јован
- „Богословске основе благодатне педагогије Светог Јована Златоустог“, *ТП* XLI (2008), 2–3, стр. 39–55.

Раденковић, Горан
- „Дејан Лучић [ур.]: *Овим побеђуј (TOYTO NIKA): крст Христов – оружје победе*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 296–297.
- „Ивица Живковић: *Хришћанска етика*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 297–298.
- „Епископ нишки Јован Пурић: *Сотириологија*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 299–300.
- „*Псалтир, правилно нумерисан и подељен на катизме за народну употребу*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 301–302.
- „Радомир Ракић: *Увод у девтероканонске књиге Старога Завета*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 302–304.

Раденковић, Горан, и Васиљевић, Б.
- „Светлана Васиљевић: *Наш живот у Цркви*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 298–299.

Раденковић, Синиша
- „Театар онтолошке расправе – Велики инквизитор“, стр. 619–630.

Радовановић, Владимир
- „Размишљања о црквеној архитектури“, *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 145–164.

Радосављевић, Ирина
- „Једно размишљање о икони: онтологија и етика“, *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 141–144.
- „Етос иконе и уметност савременог доба“, *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 55–72.
- „О говору и ћутању (назнаке за размишљање о говору савременог богословља кроз естетику ћутања)“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 109–114.

Ракић, Радомир
- „Мирко Сајловић: *Милански едикт у контексту реформи III и IV века*“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 189–191.
- „Иван Ристић: *Вера и наука*“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 291–293.

Раковић, Александар

- „Karlovci Seminary: From One Step to the Level of the Faculty (1914–1920) Towards Subsequent Recognition of the Faculty Level (1925–1933)“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 583–598.
- „Short existence of the Faculty of Eastern Orthodox Theology at the University of Zagreb 1920–1924“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 951–976.

Рамели, Иларија Л. Е.

- „Хришћанска сотириологија и хришћански платонизам – Ориген, Григорије Ниски, и библијска и философска основа учења о апокатастази –“ (превод: С. Милановић), *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 977–1028.

Расел, Бертранд, и Коплстон, Фридрих

- „Дебата о егзистенцији Бога“ (превод и коментари: Л. Николић), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 109–128.

Ребић, Чедомир

- „Сагласност естетског виђења аутора и духовне активности личности у дјелима старе српске књижевности“, *ТП* XXX (1997), 1–4, стр. 159–183.
- „Заједница истине у естетској синтези“, *ТП* XXXI (1998), 1–4, стр. 95–115.
- „Светитељи и светост у грађанској поезији“, *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 47–54.
- „Поезија која уводи у дубине хришћанске философије живота“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 115–125.
- „Поезија о догађајима Тајне Вечере“, *ТП* XLV (2012), 2, стр. 319–328.
- „Узори и трагови стваралаштва у новом духовном свијету“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 581–591.
- „Како се Стефан Првовенчани угледао на Давидове Псалме у свом литерарном казивању о догађајима из живота Светог Симеона“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 861–876.

Сериков, Георгије

- „... Пуноту Цркве твоје сачувај...“ (превод: Р. Мијатов), *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 57–65.

Симић, Срђан

- „Карен Армстронг, *Историја Бога, 4.000 година тражења кроз јудаизам, хришћанство и ислам*, издање Народна књига – Алфа, Београд 1993.“, *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 173–183.

Смелик, Клас А. Д.

- „Врачара ендорска: 1. Сам. 28 у рабинској и хришћанској егзегези до 800. године после Христа“ (превод: М. Петровић), *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 125–140.

Соколов, Борис

- „Руска апокалипса Василија Кандинског“ (превод: К. Ј. Пејовић), *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 153–172.

Стефановић Сајц, Милена

- „Свет(л)ост ореола: настанак и развој у оквиру хришћанске иконографије“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 151–172.

Стојадинов, Н.

- „Рана на телу Српске Цркве“, *ТП* XXX (1997), 1–4, стр. 215–219.

Стојковски, Борис

- „Мирослав Поповић: *Фратри и јереси : духовни покрети на Западу дванаестог и тринаестог века*“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 671–673.
- „Мирослав Поповић: *Српска краљица Јелена између римокатоличанства и православља*“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 673–676.

Страхинић, Данко

- „Б. Шијаковић, А. Раковић: *Универзитет и српска теологија. Историјски и просветни контекст оснивања Православног богословског факултета у Београду (истраживања, документација, библиографија)*“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 181–183.
- „‘Проповедник’ са гитаром (Савремена музика инспирисана Светим Писмом)“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 187–188.
- „Јелена Јабланов Максимовић (ур.): *Социјално учење Католичке цркве и његови импулси за будућност: Школа за друштвено-политичко деловање као допринос Католичке цркве друштвено-политичком усавршавању*“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 208–209.
- „Мирјана Прљевић (ур.): *Конференција „Непролазна вредност и трајна актуелност Миланског едикта – у сусрет великом јубилеју 2013“. Књига 1. Свако нека верује како му срце хоће.*“, *ТП* XLV (2012), 2, стр. 420–423.

Стрингер, Данијел

- „Политичка теологија Јевсевија Памфила, Епископа кесаријског“ (превод: И. Шкрлец), *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 133–152.

Стромса, Гај Г.
- „Александрија и мит о мултикултурализму“ (превод: М. Петровић), *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 109–116.

Суботић, Александар
- „Субјект и остаци Другог“, *ТП* XLV (2012), 2, стр. 223–262.

Суботић, Оливер
- „Историјски развој организационе структуре Цркве“, *ТП* XLI (2008), 1, стр. 81–93.
- „Утицај потрошачког друштва на црквену свест савремених хришћана“, *ТП* XLIII (2010), 1–3, стр. 115–124.

Тадић, Драгица
- „Размишљања о нелинеарности литургијског језика“, *ТП* XLI (2008), 1, стр. 75–80.

Тафт, Роберт
- „Византијски обред – историјски преглед“ (превод: Љ. Шапоњски), *ТП* XXXI (1998), 1–4, стр. 1–48.
- „Литургија велике Цркве: Почетна синтеза структуре и тумачења у сумраку иконоборства“ (превод: М. и С. Петровић), *ТП* XLI (2008), 1, стр. 95–132.

Теодорит Кирски
- „Тумачење првог псалма“ (превод: Л. Нешић), *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 707–714.

Тов, Емануел
- „Неке напомене уз Септуагинту“ (превод: М. и С. Петровић), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 225–232.

Толефсен, Торстејн
- „Св. Максим Исповедник – уводна разматрања“ (превод: А. Добријевић), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 211–224.

Томасовић, Мирко Ђ.
- „Тајна зла и греху у светлости Православља (Библијско – светоотачко учење о суштини зла и греха)“, *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 37–56.

Фајфриђ, Борис
- „Латински поход на Константинопољ“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 565–580.
- „Настанак Септуагинте“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 121–136.

Фарингтон, Питер
- „Православна христологија Севира Антиохијског“ (превод: И. Ђунисијевић), *ТП* XLI (2008), 2–3, стр. 141–156.

Фијат, Љиљана
- „Црква Светог Николаја у Ечки“, *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 73–78.

Филипу, А.
- „Учење о злу код Светог Григорија Ниског“ (превод: И. Чаировић), *ТП* XXXVI (2003), 1, стр. 47–51.

Флоровски, Георгије
- „Ауторитет у Цркви“ (превод: Т. Тодоровић), *ТП* XXX (1997), 1–4, стр. 147–157.
- „Откровење и тумачење“ (превод: А. Ђаковац), *ТП* XLI (2008), 2–3, стр. 127–139.
- „Цркве Свете Софије“ (превод: А. Ђаковац), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 91–94.
- „Тајна Педесетнице“ (превод: А. Ђаковац), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 129–136.
- „Оци Цркве и Стари Завет“ (превод: А. Ђаковац), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 147–152.

Фунтулис, Јоанис М.
- „Значај воде – мистично тумачење“, *ТП* XXXI (1998), 1–4, стр. 91–94.

Хоман, Мајкл М.
- „Производња пива убацивањем хлеба у воду: ново тумачење Књиге Проповедникове 11, 1–2“ (превод: М. и С. Петровић), *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 253–260.

Христу, Панајотис К.
- „Учешће византинаца у формирању европске културе“ (превод: Н. Милошевић), *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 15–23.

Хукер, Морна Дороти

- „Апостол Павле – Пастир Црквa“ (превод: М. и С. Петровић), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 137–146.

Цамаликос, Панајотис

- „Ориген и стоичко виђење времена“ (превод: М. и С. Петровић), *ТП* XLII (2009), 1–3, стр. 185–209.

Цецис, Георгије

- „Православна Црква и њено екуменско ангажовање у Европи“ (превод: П. Ружичић), *ТП* XXXVI (2003), 1, стр. 52–61.

Цинцар Костић, Биљана

- „Александра Марковић Новаков: *Православна српска богословија у Призрену (1871–1890)*“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 201–205.
- „Шест векова *Закона о рудницима* деспота Стефана Лазаревића“, *ТП* XLV (2012), 2, стр. 399–409.

Чаировић, Ивица

- „Појам и циљ мисионарења у хришћанској Цркви на Истоку и Западу (од VII до X века)“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 127–142.
- „John Behr: *The Case against Diodore and Theodore – texts and their contexts, edited with translations and a historical and theological introduction*“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 196–198.
- „Епископ др Јован (Пурић): *Икона и духовност*“, *ТП* XLV (2012), 1, стр. 198–201.
- „Активност англосаксонских мисионара међу германским – паганским – племенима у VIII и IX веку“, *ТП* XLV (2012), 2, стр. 281–296.
- „Протонамесник Симон Ј. Туркић, *Пчичица Рајска*“, *ТП* XLV (2012), 2, стр. 423–425.
- „Каролиншка ренесанса – културни препород који је променио Западну Европу“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 553–563.
- „Питер Браун: *Успон хришћанства на Западу : тријумф и разноликост 200–1000. године*“, *ТП* XLV (2012), 3, стр. 634–638.
- „Служба викарног епископа у 8. веку у Западној Европи“, *ТП* XLVI (2013), 1, стр. 173–188.
- „Ехтернах као прво средиште англосаксонске хришћанске мисије на континенталном делу западне Европе у VIII веку“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 523–534.
- „Епископ Јован (Пурић): *Еколошке теме*“, *ТП* XLVI (2013), 2, стр. 676–681.

- „Бонифације – мисионар и(ли) реформатор“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 897–914.
- „Хуан Матеос: *Литургија речи у византијском богослужењу – историја Литургије Светог Јована Златоустог*“, *ТП* XLVI (2013), 3, стр. 1145–1148.

Чајлдс, Бревард С.
- „Бог Израиљев и Црква“ (превод: М. и С. Петровић), *ТП* XLI (2008), 2–3, стр. 167–172.

Цалто, Давор
- „De Rebus Artium Quasi Phenomena Apophatica“, *ТП* XLI (2008), 1, стр. 11–24.
- „ΤΕΧΗΕ – ARS – CREATIO“, *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 67–78.
- „Православна Црква и друштвени развој“, *ТП* XLV (2012), 2, стр. 263–272.

Шарчевић, Жарко
- „Уз библиографију“, *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 189–192.
- „Хришћански живот (1922–1927) : Библиографија“, *ТП* XXIX (1996), 1–4, стр. 193–229.

Шеровић, Петар В.
- „‘Византијско царство’ или Царство Ромеја?“, *ТП* XLIV (2011), 1, стр. 15–28.
- „Кратак осврт на неке аспекте сумерске цивилизације (порекло, хронологија, религија, митологија и епика)“, *ТП* XLIV (2011), 3, стр. 85–112.

Штудер, Базил
- „Теолошко-историјска позадина учења о *epinoiai* код Св. Григорија Ниског“ (превод: М. Танић), *ТП* XLIV (2011), 2, стр. 133–154.

Шушњић, Ђуро
- „Јаков Јукић [:] *Будућност религије – Свето у времену свјетовности* –“, *ТП* XXVIII (1995), 1–4, стр. 207–208.

Библиографију саставио
Срећко Петровић

Међународна конференција о Ивану Ильину

„Духовно братство и геополитички положај: везе Русије и Србије у историјској ретроспективи и перспективи – поводом 130 година од рођења Ивана А. Ильина“

Никола М. Гаврић
Архиепископија београдско-карловачка
(dr.gavric@yandex.ru)

Ове године у Русији се прославља јубилеј 130. године од рођења Ивана Александровича Ильина (1883–1954) – истакнутог православног философа, правника, политичког мислиоца. У октобру 2012. године формиран је Међународни комитет за припрему и прославу Ильиновог јубилеја, који организује низ манифестација са циљем да се пробуди ново интересовање за проучавање и коришћење идеја овог мислиоца у државном и културном препороду православне Русије. Током 2012. и 2013. године, на иницијативу поменутог комитета, организован је низ манифестација.

Ильин је сматрао да је Србија блиска Русији и духовно и културно. Видео је у Србији јединог верног савезника Русије. Писао је у својим радовима – „наша браћа Срби“. Много својих радова посветио је српском краљу Александру. То што је истакнути руски мислилац тако високо ценио руско–српски савез, даје нам за право да говоримо о савезу две земље.

Међународни комитет је иницирао да се у Београду одржи међународна научно–практична конференција под називом „Духовно братство и геополитички положај: везе Русије и Србије у историјској ретроспективи и перспективи. Поводом 130. годишњице од рођења Ивана А. Ильина“, која је била посвећена питањима развоја и продубљивања руско–српских културних, политичких и економских веза и одржана је у Руском дому 24. октобра 2013. године.

На конференцији су учествовали научници из Русије и Србије који су уложили велики труд да би дела и идеје овог великог руског мислиоца постала шире позната. Марина Рибак, потпредседник Међународног Ильиновог комитета у Москви (Русија), говорила је на тему „Иван А. Ильин – личност која нас обједињује“; Александар Шарипов, такође из Москве, историчар и члан Савеза писаца Русије говорио је на тему „Криза савремене цивилизације и

хришћанске вредности: актуелно читање Ивана Иљина"; тема излагања проф. др Ивана Чароте, члана САНУ и шефа катедре за словенску литературу на Белоруском државном универзитету у Минску (Белорусија) била је „Присуство Ивана Иљина у Србији (Југославији)"; др Никола М. Гаврић, свештеник СПЦ, говорио је на тему „Иван Иљин о вери"; Алексеј Арсењев, истраживач и публициста, говорио је на тему „Средина руске емиграције у Србији/Југославији 1920–30. година"; Јово Бајић, новинар из Београда, обратио се излагањем „Како се реч Иљина одазива у данашњем времену"; на крају је говорила и Ирина Анторина, секретар Иљиновог комитета. После свих ових излагања повела се дискусија о Иљину. □

Правни положај Цркве у области медија у Србији

Милош В. Маринковић
Архиепископија
београдско-карловачка
(milosmarinkovic84@yahoo.com)

Своју јеванђелску поруку у прошлости Црква је ширила преко доступних медија. Време у коме живимо, донело нам је убрзане промене на овом плану, пре свега, због присуства све већег броја електронских медија. Данас се све чешће поставља питање судбине хришћанске поруке у свету савремених комуникација. Управо из овог разлога, једно од важних питања у правном уређењу односа Цркве и државе јесте питање присуства Цркве у медијима, као и питање правног положаја црквених медија.

У периоду после Другог светског рата када осим штампе и радија на медијску сцену ступа и телевизија, више пута се постављало питање правног уређења присуства Цркве у медијима. Што се тиче правних оквира, у чл. 3 Закона о правном положају верских заједница из 1953. године наведено је следеће: „Верске заједнице могу издавати и растурати верску штампу. У погледу верске штампе важе општи прописи о штампи." Такође, и у погледу осталих контаката Цркве са државним средствима јавног информисања, важили су општи прописи из тадашњег Устава и Закона који су само наизглед били повољни по Цркву. У пракси се ова права нису при-

мењивала. За Цркву је медијски простор, изузев у ретким приликама, био затворен. Ево шта нам Свети Јустин Ћелијски говори на ову тему: „Против Цркве и вере пишу се одвратне, увек памфлетске, бљувотине и бестидне измишљотине, али се Цркви не допушта да се брани ни путем штампе, ни путем јавних предавања, ни путем слободне дискусије. Па, авај! Ни са црквене проповедаонице... У погледу штампања црквених књига, враћени смо у Средњи век, у доба пре појаве штампарије. Што нам треба – преписујемо... Допусти се по нешто најобичније и најелементарније; и то са пропагандним циљем: да се не би рекло, да је црквена књижевност потпуно забрањена.“[1] Међутим, често се приказивало – и у односу на општи положај Цркве у Брозовој Југославији, и на положај Цркве спрам медија, – да је исти сасвим задовољавајући и да СПЦ и остале верске заједнице уживају у потпуности сва права коју су им загарантована позитивним правним актима. Оваква слика „идеалног“ положаја Цркве у ондашњој Југославији, могла се наћи чак и у академским студијама. Овде наводим као пример књигу проф. Мирка Мирковића, *О правном положају српске цркве у нашој прошлости*. Проф. Мирковић каже следеће на тему црквеног издаваштва у то време: „Црква је веома развила културно–уметничку делатност особеног жанра и издаваштво различитих профила. Путем својих часописа, листова, уџбеника, фототипских издања, плоча са вокалном духовном музиком, микрофилмовања ћирилских рукописа и др. негује проучавања знатног распона: од теологије, са свим њеним дисциплинама, до верске и националне историје и национално–политичке савремености.“[2] У стварности, не само да је Црква била „сатерана у катакомбе“, већ је све време вођена антицрквена кампања кроз медије, иако је у Уставу СФРЈ наведено у 40. члану следеће: „Слобода штампе и других видова информација, удруживањем говора и јавног иступања, збора и другог јавног окупљања не сме бити коришћена, између осталог, и за распиривање верске мржње и нетрпељивости.“ Управо су медији често коришћени за распиривање мржње према верницима, у првом реду, вернима Српске Православне Цркве. Што се тиче цркве-

[1] Авва Јустин, *Истина о Српској Православној Цркви у комунистичкој Југославији*, Манастир Ћелије – Београд, 1990.

[2] Видети више у студији проф. Мирка Мирковића, *О правном положају СПЦ у нашој прошлости*, Београд, 2000.

них часописа, на нивоу Цркве је постојало њих неколико. Најпре се појавио *Православни мисионар*, а затим и *Православље* и *Светосавско звонце* који су, нажалост, били ограничени на храмове и домове верних. Њихова шира дистрибуција (која би укључивала киоске, књижаре итд.) није постојала. И овакво стање је трајало све до распада бивше СФРЈ.

Крајем осамдесетих и почетком деведесетих година, Црква полако почиње да добија део медијског простора. Међутим, у поплави различитих облика псевдодуховности, сујеверја и окултизма тих година, чини се да црквена реч није била довољно заступљена. Секуларизован човек, који мало или нимало зна о својој вери, и притом не живи литургијски, у кризним временима често постаје лак плен различитих верских група, култова и покрета. Ипак, на нашим медијима спорадично се појављују емисије са основним поукама о вери и црквеним животу. Један од лепих примера из овог периода је емисија „Буквар православља“ која се емитовала на Радио–телевизији Нови Сад, уз благослов Светог Архијерејског Синода и уз активно учешће Еп. бачког Иринеја. Крајем деведесетих јављају се прве црквене радио–станице у епархијама. У јесен 1997. почиње са радом Глас Цркве, радио Епархије шабачко–ваљевске. Првих година сигнал се простирао само на територији епархије, да би од 2000. године радио добио више фреквенција, па је својим сигналом покривао већи део Србије и Републике Српске. Арондацијом Шабачко–ваљевске епархије 2006. године, Глас Цркве постаје радио Епархије шабачке и емитује се на територији исте. Године 1998. почиње са радом Радио Светигора – радио Митрополије црногорско–приморске. Радио функционише непрекидно све ове године и својим сигналом сада покрива целу територију Црне Горе.

Што се тиче присуства Цркве у медијима од 2000. године на овамо, оно је боље него што је било у претходном периоду. Велики број епархија је основао своје радио-станице, а неке (као што је Епархија жичка) и телевизију. На Радио–телевизији Србије верски садржаји су повремено заступљени, а ово је регулисано 43. чланом Законом о црквама и верским заједницама из 2006. године и 78. чланом Закона о радио-дифузији.[3]

[3] Чл. 43 Закона о црквама и верским заједницама: „Ради унапређивања верске слободе и слободе информисања цркве и верске заједнице имају право да у складу са Уставом и законом користе јавни радиодифузни сервис, као и да самостално остварују сопствену информативну и издавачку делатност.

Што се тиче добијања дозволе за емитовање програма, фреквенције и постављања предајника, поступак је исти као и за остале медије, надлежни су Републичка радиодифузна агенција (РРА) и Републичка агенција за електронске комуникације (РАТЕЛ). Такође, обавеза емитера је плаћање месечне накнаде за емитовање програма. Од ове обавезе је, сходно члану 67 ст. 3 Закона о радио-дифузији изузета Српска Православна Црква и верске заједнице, до окончања поступка повратка имовине одузете после Другог светског рата. Последњих година Црква може оснивати електронске медије само на локалном нивоу. Каква је будућност тих медија, умногоме зависи и од сарадње са локалном влашћу и њене добре воље. Овде треба истаћи став Епископа Порфирија који говори да „Црква поред писане речи, поред новина Православље, треба уколико је могуће да има и своју телевизију и свој радио“. Јединствена радио–телевизија Српске Православне Цркве пружила би могућност да се свако ко је заинтересован укључи, погледа и расуди о свим питањима која га интересују, добивши одговор од оних који имају искуство у сведочењу Еванђеља. Да су црквени медији потреба Цркве, потврђује и Устав СПЦ у сегментима где говори о делокругу рада Светог Архијерејског Сабора и Синода.[4]

У савремено доба пред Црквом се отворио нови вид савремене комуникације, који превазилази националне и државне оквире, а то је интернет. Православна Црква је више од једне деценије присутна у интернет-простору, и тиме је фактички прихватила тај медиј као средство мисије и ко-

Цркве и верске заједнице дужне су да у својој информативној и издавачкој делатности видно наведу свој пуни назив. У обавештењу јавности о својим активностима цркве и верске заједнице су дужне да јасно наведу природу и садржај одређене активности.“

Чл. 78 ст. 5 Закона о радио-дифузији: „Носиоци јавног радиодифузног сервиса су дужни да обезбеде одговарајуће време за емитовање садржаја везаних за деловање удружења грађана и невладиних организација, као и верских заједница на подручју на коме се програм емитује.“

[4] *Устав Српске Православне Цркве*, 2. издање Св. Арх. Синода; Београд 1957. Чл. 69 ст. 2: „Сабор уређује унутрашњу и спољашну мисију Цркве ради утврђења, одбране и ширења православне вере и чистоте хришћанског морала; установљава за то потребне органе и оснива потребне заводе, установе и удружења.“ Чл. 70 ст. 2: „Синод се стара о ширењу православне вере и руководи пословима унутрашње и спољашње црквене мисије;“ ст. 8: „Синод бира уредника и управља службеним листом СПЦ и другим званичним издањима.“

муникације. Да подсетимо да је Алексије Други, Патријарх руски, написао посебну посланицу корисницима интернета 1997. године, у којој призива благодат Светог Духа за његово правилно коришћење. У складу са тим, могло би се рећи да Црква негује својеврстан афирмативно–критички став, у смислу да поменуто начелно прихватање интернета значи и константно преиспитивање његове употребе, у једном здравом и трезвеном смислу, који је одувек био својствен православним хришћанима.[5] За нас православне хришћане је битно да ли имамо правилан приступ интернету. Последњих година десила су се многа застрањења на римокатоличком и протестантском поднебљу због модернистичког и конформистичког приступа интернету. Са друге стране, претерани конзервативизам може да нас одведе до губитка неких нових шанси, а можда и потенцијалних верника који интернет користе ко основно средство за информисање. Христова порука о узаном, средњем путу, односи се управо на ово питање и потребна је благодат Духа Светог и много расуђивања да би се пронашао правилан начин за његово решавање.[6]

Христова порука о узаном и средњем путу може се применити и на општи однос хришћана спрам медија, па и према црквеној поуци и поруци која треба да буде изречена кроз медије. „Медијизирано" хришћанство не може заменити делатну веру, веру која се пројављује конкретним служењем Светој Тројици у конкретној литургијској заједници. Телевизијски пренос Литургије не може заменити живо учествовање у њој. О. Александар Ђаковац на ову тему каже: „Мас–медији могу евентуално да послуже за основно информисање о Цркви и вери, али су права проповед и право уцрковљење могући једино у личном и литургијском сусрету. Они (медији) могу бити употребљени за проповед Еванђеља, као помоћно средство, нека савремена агора. Али и ту морамо бити обазриви, како би наша реч била 'у Духу и истини', а не заводљива реч људске мудрости."[7] □

[5] Оливер Суботић, *Дигитални изазов: путеви хришћанства у цивилизацији бинарног кода,* Бернар, Нови Бановци – Београд 2012.

[6] Оливер Суботић, *Човек и информационе технологије: поглед из православне перспективе*, Информативна служба СПЦ, Београд 2006.

[7] „Црква и мас–медији" (разговор са презвитером мр Александром Ђаковцем ; разговор водила Милана Ивковић), *Православни мисионар* 4/2011 (јул/август 2011), стр. 40–42.

Осврт на последњи број *Concilium*

Svetost i sveci danas
Godina XLIX, Broj 3 (2013)

Славиша Костић
XV београдска гимназија
(slavisath@gmail.com)

Међународни теолошки часопис *Concilium* настао је 1965. године, делећи визију Другог ватиканског концила – када су римокатолички бискупи одлучили да отворе Цркву за промењена кретања у свету и у покушају да знакове времена тумаче преко светлости јеванђеља. То је била полазишна основа за црквену обнову и обновљени теолошки дискурс. У формирању часописа узели су учешћа теолози попут: Ива Конгара, Ханса Кинга, Јохана Баптиста Меца, Карла Ранера и Едварда Схилебекса. Сваки од бројева *Concilium* се фокусира на актуелне теме у данашњем свету и третира их преко интердисциплинарног приступа – стога и окупља прогресивне теологе из Азије, Африке, Северне и Јужне Америке и Европе. Премда је *Concilium* римокатолички часопис, отворен је и за друге хришћанске традиције као и светске религије. Тако је рецимо у скорије време, у броју 1 из 2011. г., који је носио наслов *Од светске мисије до међурелигијског сведочења*, Ина Мердијанова, православна ауторка, по вокацији социолог религије из Бугарске, објавила рад „Православно хришћанство у плуралистичком свету". С друге стране, у првим годинама излажења овог часописа, неки бројеви су чини се били одвише „либерални", тако да је конзервативнија група римокатоличких теолога – на челу са Јозефом Рацингером (бившим папом Бенедиктом XVI), Хансом Урс фон Балтазаром, Анријем де Либаком, Валтером Каспером, Лујом Бујеом – 1972. године оформила ривалски сестрински теолошки часопис *Communio*.

Тема овог броја је усмерена на светост и светитеље данас. На самоме почетку, у уводнику сазнајемо зашто се уредништво одлучило да овај број посвети

феномену светости. Сам појам светости често робује стереотипима и предрасудама које спречавају да се њен стварни теолошки концепт сагледа у целој дубини. Потом се указује да је Црква у процесима канонизације често стављала нагласак на врлине и понашање светаца које људи и жене секуларнога и самосталнога друштва не могу до краја разумети. Уредници овог броја су усмерени у превазилажењу оваквог обрасца Римокатоличке цркве, ослонивши се примарно на библијску и теолошку традицију првих векова, која врло јасно говори да је само Бог свет (Ис. 6, 3) те да је послао Духа Светога који се излио на целу историју и на цело човечанство (Јн. 20, 22), због чега светост треба разумети као стил живота према ком би се свако биће требало управљати: стил живота који је живео Исус, на који нас подстиче Дух Свети – како би се Царство Божије могло остварити у свету. С друге стране се указује да су сви свеци, мужеви и жене желели живети у пунини, помажући другима да живе авантуру живота у свој његовој лепоти. Можда се управо зато и ради о теми која непрестано и увек изнова захтева теолошка објашњења када се у животима и срцима наших савременика осети жеђ за трансценденцијом и за животним смислом (стр. 8).

Ђовани Филорамо у свом чланку „Феноменологија светости“ проучава феномен светости и ликове светих људи из перспективе историје религија, указујући да тип свеца зависи пре свега од различитих начина на које различите религијске традиције замишљају божанство и његов однос са човеком, при чему монотеистичке религије наглашавају изванредност и блискост светаца Богу одређених појединаца – докле источњачке религије имају нејасне границе између божанског и људског, тако да се рецимо неко божанство сматра свецем, или се човек уздиже на пиједестал божанства. Тако рецимо, рабинско јеврејство признаје побожног човека (*хасид*) коме даје посебну улогу пријатеља Божијег; муслимански свети човек (*вали*) је Божији пријатељ, док му народно веровање придаје улогу посредништва; с друге стране постоје зороастријански *фраваши*, хиндуски *рси* и *ī̄уру* који води верујуће ка путу ослобођења, шинтоистички *ками*, будистички *бодисаттва* –светац који је доживео највеће нивое просветљења или конфучијански *шенī̄-јен* – који се везује се за стварне хероје који су оформили темеље кинеске цивилизације... Филорамо је преко компаративног религијског приступа светост схватио као религијско искуство утемеље-

но на претпоставци изванредне моћи, која особи која је поседује даје одређени религијски ауторитет који се може разликовати од других врста религијског ауторитета, попут оног који има пророк, свештеник, шаман или реформатор.

Наша замерка се у погледу овог чланка тиче сагледавања три главна пута ка светости. По аутору је то искључиво морални пут који поставља етика, чиме целу расправу враћа ка схоластичкој претпоставци о појму светости. По њему је светитељ духовни војник – онај који се вежба у дисциплини да би испунио своју дужност, да би макнуо све препреке која га одвајају од потпуног заједништва са Богом (стр. 16). Други пут је пут ума и трећи пут је пут срца. Наш приговор је усмерен ка томе да гледано из православне перспективе подвиг никада није циљ већ средство које води ка циљу – који је Црква као есхатолошка заједница.

У вези са исправним поимањем саме евхаристијске заједнице као обрасца у препознавању светости, рађа се опет наредни проблем који налазимо код Марије Кларе Лукети Бингемер, уз Бернарда Мек Цина једног од највећих познавалаца римокатоличке мистике, која указује на то да се светост састоји у свеукупном преображењу целокупне људске личности, а тај свеукупни преображај јесте транссупстанцијација, која пружа појединцу нови идентитет, те му омогућује нешто што је у потпуности ново (стр. 116). Светости унутар евхаристијске заједнице припада појам *иконе*, као све оно што се дешавало и што ће се дешавати у историјском животу Цркве. У историјском животу Цркве све је слика будућег Царства, тако да светитеље сликамо на иконама не онако како су изгледали у историјском животу, већ онако како ће изгледати у будућем Царству Божијем. Другим речима, што више светитељи постају свесни да су иконе будућих ствари, то више пребацују светост изван себе самих. Тиме развијају и доживљавају једну врсту смирења које није психолошко него онтолошко, које се не заснива на њиховој емоцији него на истини да је њихова светост икона која учествује у стварности и упућује на Праобраз – на Јединог Светог. Опет, засигурно је гђа Бингемер у праву када каже да не можемо поистоветити мистика и свеца, тако да ако кажемо да је неки појединац имао пламено духовно искуство, то не значи да га нужно треба сматрати и свецем (стр. 123). У истом раду наилазимо на интересантно третирање мисти-

ке: са једне стране на приступ Јохана Баптиста Меца и његов израз *мистика отворених очију* – што је искуство Бога које је библијско и састоји се у једној интензивној перцепцији (стр. 123). То претпоставља не толико да неко има изванредна виђења, него да има нову визију целокупне стварности као такве, при чему открива Бога као коначну истину саме стварности, као њен живи, делотворни и свагда нови темељ (стр. 124). Друга је *мистика затворених очију*, која нужно води појединца према томе да отвори очи. Међутим, пошто је знање о мистици гђе Бингемер искључиво везано за западне мистике, она сматра да мистично искуство у данашњем свету може започети управо апофатичким моментима патње и крста, што их мистик доживљава у суочавању са злом и с неправедном и невином патњом, те једино после таквог доживљаја оно може еволуирати према ономе *Да*, које представља коначну реч за свако велико *Не* (стр. 131). Овде наилазимо на једну велику разлику између православног и римокатоличког поимања мистике: православни мистик започиње своје мистичко искуство управо због љубави према Богу и свету и апофатичким моментом Божијег стварања и васкрсења, у стању је да исказује љубав према сваком Божијем створењу, као рецимо у случају Св. Серафима Саровског и Св. Герасима Јорданског. Моменат крста и патње је секундаран, попут сећања на смрт – и ови моменти имају за циљ да мистика подсете на пролазност овог света као и њега самога, да кроз то разуме патње које постоје у овом свету, али и да је овом свету потребан преображај.[1] То подразумева преданост у служби другима, али појам и јесте усмерен у препознавање људске једнакости и братства које се остварује управо преко учења о синовству Божијем. Због тога је и један либерални теолог попут Ханса Кинга изјавио да је Света Гора најбоље очувала првобитно монаштво, вероватно под тиме подразумевајући и сам оригиналан мистичкидухпрвобитнехришћанске заједнице.[2]

Међутим, у чланку Андреса Торега Куерига „Створени из љубави: хришћанска светост" налазимо осетно приближавање православном поимању светости. Аутор се првенствено

[1] Компаративан приступ западне и православне мистике налазимо у Bernard McGinn, John Meyendorff and Jean Leclercq, *Christian Spirituality. Vol. 1: Origins to the Twelfth Century* (World Spirituality, Vol 16), Routledge & Kegan Paul, 1986.

[2] Hans Küng, *Biti kršćanin,* s njemačkoga prevela Blanka Will (Kondor Zagreb, Synopsis Sarajevo, 2002), 254.

руководио за рефлексијом Св. Игнатија Богоносца и Св Иринеја Лионског а потом и Анрија де Либака, при чему указује да се једна аутентична људска аутономија састоји у томе да се отворимо наспрам божанског позива, с обзиром на то да Бог, с неуморном љубављу, подстиче у нама ту исту слободу коју Он сам утемељује, односно коју Он оспособљава (стр. 43) Људско заједништво са Богом отвара искуство пред просторима љубави, који су дословно бесконачни, што додуше није остваривo у потпуности и у садашњем времену, али већ представља наговештај и обећање есхатолошког усмерења.

Собрино у свом чланку „Примордијална светост“ у први мах указује да је светост дар, као нешто што се догађа око нас, што нам се као таква даје, што нам се намеће док стојимо бистрих и отворених очију (стр. 57). Будући један од највећих живих пропонената теологије ослобођења, Собрино се осврће на присутну дехуманизацију сиромашних посебно у земљама Трећег света. Међутим, такође указује и на неке озбиљне проблеме које налазимо у процесу канонизације а то је извесно обрезвређивање: оно је усмерено према лаицима па и према женама, али и присутно елитистичко одушевљење какво неке појединце обузима пред недостижним свецима, тако да их уздижемо до бесконачних висина а у исто време их не следимо, при чему највећу опасност види у томе да се не приближимо примордијалним свецима – сиротињи. Управо због овога по њему може доћи до хуманизације у процесу канонизације и до тога да се један оснивач *Opus Dei* прогласи за свеца, а не рецимо и један бискуп Оскар Ромеро кога народ сматра светим (стр. 70). Свеце Собрино поима као сакраменте, као видљиво и спасоносно Божије приближавање у историји. За њим се руководе и Луиз Карлос Сусин и Петар Касарела.

Хосе Марија Кастољо у свом чланку „Повијест канонизације у кршћанству“ указује на то како је иницијатива за канонизацију у првим вековима Цркве долазила од верника а не од институционалне Цркве (стр. 107), што је углавном дуго времена владало у Православној Цркви, али потом указује на моделе Цркве који су се одразиле у профилу светаца –Римокатоличке цркве од деветог века до данас што је нашло одраз у самом процесу канонизације.

Рамон Као се враћа ка теологији стварања да би приказао лик свеца Томаса Мертона (стр. 139–151), докле се Ванда Томаси осврће на лик Јеврej-

ке–хришћанке Ети Хилесум, која је добровољно отишла у Аушвиц у коме је пострадала 1943. године – управо да би помагала ближњим Јеврејима и другим страдалницима и том љубављу одбијајући свеколику мржњу којом су Јевреји били изложени. Сорбино се на крају осврнуо на живот Св. Ромера Америчког и уклањање блокаде за његову канонизацију од стране папе Фрање.

Наша главна замерка се састоји у томе што су аутори сагледали светост са перспективе *misterium fascinandum et tremendum* (стр. 57). Због тога су на самом почетку и указали на чињеницу да светост не мора бити нужно затворена унутар институционалних граница Цркве, него да је можемо сусрести у сваком времену и на сваком месту где се људско биће не сматра самодовољним, него је у љубави отворено према другоме (стр. 8). Православно виђење сматра да је *misterium fascinandum et tremendum* тек један сегмент у поимању светости а да се трансфузија светости пружа по преимућству и по највишем степену у Светој Евхаристији. Кроз ту призму можемо посматрати и саме светитеље као сакраменте, који омогућавају опипљивим Божије спасоносно приближавање (стр. 69). Светост добијамо преко Духа Светога који је Дух Освећења, а то се одвија због посебне улоге Духа Светога у икономији нашег спасења, када се Црква конституише у Тело и осликава као Царство Божије које Дух доноси у историју. Светост се изражава као иконизам Царства; светитељи су иконе, а не прототипови светости Јединог Светог. И што су аутентичнији свети то више упућују на Прототип, негирајући у себи славу која припада Богу.[3]

С једне стране Собрино је у праву када каже да су светитељи око нас и да живе са нама и када указује на велики проблем везан за мањак актуелне светости у нашем друштву, као и неприближавање светитељском идеалу, што се огледа у креирању својеврсног елитизма (стр. 70). Међутим, засигурно не морамо нужно за примордијалном светошћу сматрати одређену социјалну категорију, већ смо на њу подстакнути духом хришћанске *diakonia* и човекољубља, налазећи у сваком човеку икону Божију која нам указује на степен нашег синовства Божијег. То је заправо перспектива који нам помаже у освећивању,

[3] Као што то указује митрополит Јован Зизиулас у свом чланку „Обожење светих као икона Царства Божијега“ (http://www.verujem.org/teologija/ziziulas_svetitelji.htm, посећено 4. 11. 2013. године).

докле Собрино остаје у оквиру теологије ослобођења. Даље, приметно је да управо теологија стварања којом се руководе Куерига и Рамон Ко не води нужно и ка теологији васкрсења као новог стварања већ даје само једну перспективу која може указати на степен Божије љубави и личносног односа са човеком. Кастољо, Сусин и Собрино су свакако у праву указујући на важност препознавања светитеља од стране народа као изворни темељ за налажење светости, који потом добија потврду у литургијском празновању локалне Цркве, што касније препознаје васељенска Црква, насупрот институционалног признања Цркве, која и одређује модел Цркве какву би требало да опонашају светитељи како би их бискупи, курија и папа уздигли на част олтара и узор за опонашање другима.[4] Стога није чудо да су неки екстремни десни покрети у оквиру Ватикана изражавали управо један модел претконцилске Цркве, при чему није имало места за модел верника какав је био надбискуп Оскар Ромеро (стр. 112). У ту сврху за време процеса канонизације се студиозно проучава живот светитеља и чуда на његовом гробу, при чему особа која је укључена у тај процес има задатак да нађе грешке у биографији кандидата за светитеља, па се стога популарно зове и *ђавољи адвокат*.[5]

Уколико идеал светости сагледавамо из перспективе православне вере, управо су у православном народу били највише слављени светитељи који су били у свом животу маргинализовани, монаси који су помагали другима или су се искључивали од овог света попут Св. Петке, Св. Јоаникија Девичког, Св. Киријака Отшелника... Доста пута је народ препознао светитеље још за време њиховог живота тако да се процесом канонизације само потврдила светост саме личности, као што је то био случај са Св. Савом Српским. Чуда би у многим случајевима наступила након обављеног процеса канонизације. Уопштено гледано, у Православној

[4] Motu proprio *Mysterii Paschalis* од 14. 2. 1969. г., који је прогласио папа Павле VI, увео је одређене измене у Римском календару светих, тако да су одређени светитељи избачени из универзалног календара, да би се локалним црквама дало право да одаберу које ће светитеље славити на локалном нивоу: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690214_mysterii-paschalis_en.html, посећено 5. 11. 2013. г.

[5] „Why We Can't Stop Loving Saints", http://www.zocalopublicsquare.org/2013/10/31/why-we-cant-stop-loving-saints/events/the-takeaway/, посећено 4. 11. 2013. г.

Цркви процес канонизације преко Сабора – који укључује чуда – јавља се тек у тринаестом веку.[6]

Житија светих у коришћеним метафорама управо имају за циљ да укажу на чудо да се може преживети у једном свету који је непријатељски настројен према светом човеку; код монаха је то непријатељска клима у пустињи или братству, код мученика је то фигура мучитеља, код светитеља лаика је то овај свет са свим својим манама, са којим се и ми као обични смртници суочавамо. На тај начин светитељи указују на једнога Бога са духом који је способан да одржи на снази жељу за животом, а такође и на једнога Бога који нема моћи, који је препуштен на милост и немилост људској вољи, као што то указују Собрино и митрополит сурошки Антоније Блум. Оно што су теолози који су састављали овај број желели постићи је нова парадигма светости, а она је подстакнута теологијом ослобођења, тако да се идеал светости везује за сиромашне и понижене слојеве Трећег света који највише и насељавају земаљску куглу.

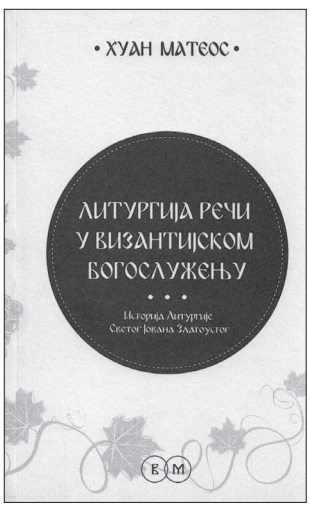
Мислимо да би нова парадигма светости у православљу требало да буде усмерена на личност која мисли глобално а делује локално, тј. која ће бити носилац хришћанске перспективе у данашњем глобалном друштву – које нема јасно дефинисану перспективу већ све сагледава из неколико перспектива. Светитељ би била особа која сагледава перспективу потлачених и феномен мултикултуралности и самим тиме дела из перспективе хришћанства, и која ће бити довољно савремена да ту своју мисију усмери ка свим слојевима друштва.

Наравно, то није лака мисија. Стога и сматрамо да у овом броју велики мањак представља недостатак чланка који би се фокусирао на православно поимање идеала светости. Но свакако да се рефлексија *Conciliuma* о идеалу светости битно разликује од претконцилског процеса канонизације и даје нову перспективу светости, чиме је учињен корак напред ка ранохришћанском поимању канонизације, при чему се сматра да Црква треба да првенствено негује богочовечански образац као мерило вредновања идеала светости. Због тога сматрамо да овај број часописа поседује један оквир који треба вредновати, без обзира на све мане које ћемо наћи у сагледавању појединих чланака. □

[6] *Византијски светитељ*, прир. Сергеј Хекел (Богословски факултет СПЦ, Београд, 2008), 131.

Хуан Матеос: *Литургија речи у византијском богослужењу – историја Литургије Светог Јована Златоустог*

Са француског превео Новак Билић
Београд ; Париз : Метохија ; Требиње : Видослов, 2013
197 стр. ; 21 cm
ISBN: 978–86–87529–04–5



У издању *Видослова*, Епархије захумско-херцеговачке и *Метохије*, Епархије западноевропске објављено је капитално дело Хуана Матеоса *Литургија речи у византијском богослужењу – историја Литургије Светог Јована Златоустог*. Одличан превод са француског изворника потписује Новак Билић.

Дело представља систематски напор аутора да на свеобухватни начин, кроз анализу различитих пракси, покаже и објасни како је настала Литургија Речи – први део Свете Литургије. У контексту богослужбених реформи ово дело може да буде од кључне важности за даљи рад на том пољу. Књига се састоји из увода, шест поглавља, закључка и апендикса.

Увод – нимало случајно – носи наслов „Псалмопој и његове врсте“, јер је појање псалама један од најзначајнијих чинилаца богослужења. Аутор одмах указује на три псалмопоја у византијском обреду (између стихова псалама које певају појци умеће се одговарање народа; стихови псалама се без прекида мелодично изговарају; и стихове из псалама наизменично изводе две групе).

У овом контексту истичемо мишљење Ксеније Кончаревић („Прилог проучавању метаструктуре литургијског дискурса: начела организације и дискурсни маркери“, *Стил* 2007, 181–182) да је псалмопој уствари реализација метаструктуре литургијског дискурса, које се као специфично богослужбено читање остварује у виду интерпретације сакралног текста, при читању одељака из јеванђељских и апостолских светих списа, али и из паримија (прокимено псалмопојање); а и као рецитативно изговарање молитвословља. То је посебан манир – како Кон-

чаревић јасно истиче на основу Матеосових истраживања – интерпретације сакралних текстова приликом саборне и појединачне молитве која је под утицајем византијског предања прихваћена у свим словенским помесним Православним Црквама (*исто*, 182).

Матеос у књизи о којој говоримо посебно истиче сведочанства Светог Јована Златоустог, затим наводи *Апостолске установе*, да би се на крају одељка фокусирао на данашње прокимено псалмопојање. Говорећи о антифоном појању Матеос наглашава да је у Цариграду и сам Псалтир био подељен на антифоне, али да је касније – аутор ово наводи на основу истраживања Дмитријевског – антифон означавао једну статију Псалтира, што се види и из Типика Светог Саве Осве ћеног, у коме се антифон користи за статију. Када говори о извођењу антифона, Хуан Матеос наводи да типик не даје појединости везане за извођење тропара, али да неки рукописи цариградских паримејника одређују да се након *Слава…* понавља завршетак.

Аутор затим говори о тропарима и историјском развоју појања тропара, са посебним осртом на то да је у Палестини тропар био називан *ипакојем*, а да је римско богослужење задржало стари назив за тропар.

Аутор увод завршава потпоглављем „Друге врсте псалмопоја“ (заједничко псалмопојање, сазерцатељно псалмопојање, и наизменично читање псаламских стихова од стране два хора).

Прво поглавље – „Јектенија (синтапа) и порекло три антифона“ – почиње описом почетка свршавања Литургије на основу сведочанстава из 4. века које је оставио Свети Јован Златоусти. Аутор овде истиче у којим се рукописима налази опис места произношења велике јектеније, а затим указује на премештање исте, у неким праксама – што све траје до 13. века када јектенија коначно заузима своје данашње место. Говорећи о малим јектенијама после велике, Матеос наглашава да су оне развијени облик ђаконовог позива пред молитву. Аутор затим, говори о три антифона као о једној богослужбеној структури која је карактеристична за константинопољски обред, јер – како Матеос истиче – у палестинској пракси и не постоји. Према Типику Свете Софије описана су места извођења три антифона, а евидентно је постојање стационалног богослужења. У 10. веку долази до тога да пре Литургије нема литије, те се древна грандиозна литија своди на улазак патријарха у Цркву. Опис службе на Светли Понедељак указује на преклапање две праксе – стационалне и обичне. На крају поглавља налази се историјски преглед увођења антифона у Литургију.

Друго поглавље говори о свакодневним антифонима, њи-

ховим припевима, тропарима и молитвама. Антифони који се читају на Литургији се састоје од одређеног броја стихова из 91, 92. и 94. Псалма, а број стихова варира од праксе до праксе (од земље до земље), те Матеос – као пример – наводи грчку, словенску и арапску. Аутор наводи праксе певања тропара и кондака који се певају после входа са Еванђељем и после *Славе* и *И сада* (Грци и Мелкити певају један кондак, а Руси певају онолико кондака колико и тропара).

Треће поглавље – „Посебни антифони, последовање изобразитељне и вход" – почиње поређењем древне и савремене праксе у извођењу антифона. После анализе псалама који сачињавају древне посебне антифоне, Матеос закључује да је једини псалам изабран због везе са празником – псалам трећег антифона. Он објашњава антифоне великих празника, уз изузетак у случају прослављања Педесетнице, а посебно се објашњава зашто је 65. Псалам – *васкрсењски*. У посебном одељку Матеос расправља о последицама атрофије појања древних литургијских песама: *прокимена* и *причасна*. Настављајући анализу, аутор расправља како изобразитељна, која се у Часослову налази после шестог, или после деветог часа, може да се пева уместо три антифона, на самом почетку Свете Литургије. Најстарији рукопис који садржи ову службу је из 9. века. На крају поглавља Матеос сумира савремене праксе у Румунији, Русији, Грчкој и код Мелкита. Затим се говори на тему входа, који је у време Светог Максима Исповедника био почетак Литургије, век касније се зове *вход са Еванђељем*, док се у 10. веку зове *вход* или *вход патријарха*. Данас се тај вход зове малим, а вход са Даровима – великим. Матеос опет излаже данашњу праксу са прецизним следом догађаја на входу. Аутор разлаже радње у току входа и анализира их: излазак из олтара, кретање литије, молитва входа, благосиљање входа, истицање Еванђеља и входни стих – *входноје*, и на крају, улазак у олтар. Закључујући поглавље, аутор посебно говори о симболици Еванђеља, крста и тамјана; али и о еволуцији входа епископа.

Четврто поглавље – „Трисвета песма" – започето је објашњењем данашње праксе, а затим је аутор објаснио увод у појање ове богослужбене песме уз анализу примера. Посебна потпоглавља говоре о тексту и пореклу Трисвете песме, а затим се преко објашњења тројичног, односно христолошког смисла ове песме говори о молитви – за коју аутор истиче да постоје два обрасца. Хуан Матеос се посебно осврнуо и на начин извођења Трисвете песме, а затим и на описе начина појања

Трисвете песме у Светој архијерејској Литургији, код Руса, али и у три посебна рукописа. Посебно место у истраживању заузео је и Крштењски тропар (Гал. 3, 27), али и објашњење Трисвете песме, као литијске химне. Ослањајући се на Дмитријевског и Гоара, Матеос је анализирао место мирне јектеније и молитве Трисвете песме. Затим се објашњава данашња пракса певања тропара Крсту у току треће недеље Великог поста, а онда се анализира улазак у олтарску апсиду, поздравно клицање и даје се целовити преглед развоја входа.

У петом поглављу, аутор обрађује тему читања одељака из Светог Писма на Светој Литургији. Анализа почиње описом данашње праксе код Словена и Румуна, али и код Грка и Мелкита, из чије праксе је свуда и уведен уводни поздрав. Матеос истражује и читање старозаветних пророштава, јер су у византијској, баш као и у римској, миланској, шпанској, галиканској и јерменској Цркви, постојала три читања на Литургији: старозаветно пророштво, Апостол и Еванђеље. Аутор затим објашњава читање Апостола и Еванђеља, са посебним освртом на кађење и читање молитве пред Еванђеље, да би на крају било појашњено благосиљање ђакона. Закључујући ово поглавље, Хуан Матеос целовито сагледава службу светописамских читања.

Пошто је аутор сагледао библијска читања у византијској Литургији, у шестом поглављу, изучавао је јектенијске прозбе и молитве, посебно сугубу јектенију (дата је анализа данашњег прозбеног обрасца, а затим и приказ неколико древних образаца сугубе јектеније). Аутор посебно потпоглавље пише о месту и пореклу сугубе јектеније, али и о јектенији за оглашене, да би на крају – говорио о молитви верних, са посебним освртом на образац из *Апостолских установа* којим се прописује клечање током читања јектеније. Треба рећи да Хуан Матеос истиче каква је литургијска улога молитава верних.

У посебном додатку аутор расправља о два проблема приликом превођења Литургије Светог Јована Златоуста. На крају превода књиге на српски језик дат је индекс библијских цитата, индекс имена и индекс појмова.

Уз посебну захвалност на преводилачком труду Новаку Билићу, књигу – због своје мултидисциплинарности и свеобухватности – препоручујемо ђацима и студентима за истраживања из литургике, појања, историје, догматике и црквених уметности.

Ивица Чаировић

Origenes: *Werke mit deutscher Übersetzung / Bd. 1/1. Die Kommentierung des Buches Genesis*

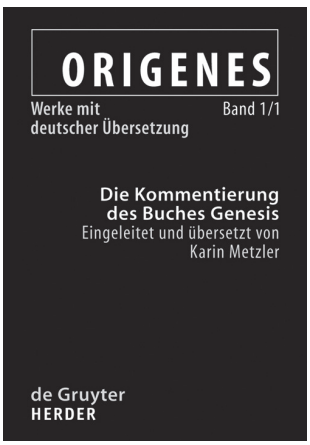
Hrsg. von Karin Metzler
Berlin ; New York, NY : de Gruyter ; Freiburg; Basel ; Wien : Herder, 2010
341 стр. ; 25 cm
ISBN: 978–3–451–32901–2

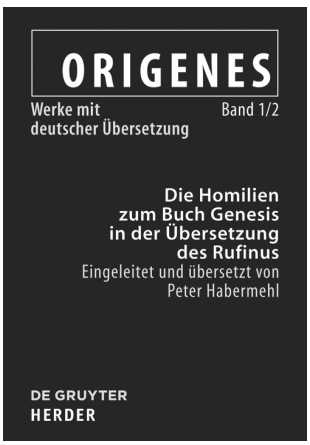
Origenes: *Werke mit deutscher Übersetzung / Bd. 1/2. Die Homilien zum Buch Genesis*

Hrsg. von Peter Habermehl
Berlin ; New York, NY : de Gruyter ; Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 2011
359 стр. ; 25 cm
ISBN: 978–3–451–32902–9

Књига Постања у Оригеновом читању

Антички теолог Ориген – Ὠριγένης – Ōrigénēs; латински још назван и *Origenes Adamantius* (рођен око 185 – умро око 254) својим академским стилом и својим оригиналним учењем о темама као што су слобода, историја, правда оставио је дубоку бразду у хришћанској теологији и у општем духовном предању античког света. Ориген је рођен у Александрији и образован је у хришћанској вери. Његов отац је, сходно предању, страдао 202. г. у време прогона хришћана. Сходно изворима црквене историје, он је био ученик Климента Александријског. Ориген је сам био учитељ у Александрији читавих 28 година, како хришћанима тако и незнабошцима. Ориген је био, сведочи Јевсевије Кесаријски, ригорозни аскета, а његова богомо-





љачка ревност тако јака, да се сам кастрирао, како би одолевао искушењима плоти. У Александрији су настала његова најзначајнија дела. На једном путу у Палестину, 216. године, Ориген је, иако лаик, био замољен од Епископа у Јерусалиму и Епископа у Кесарији да држи предавања о Светом Писму. Од обојице епископа он ће бити рукоположен у презвитера, но без сагласности Епископа Димитрија из Александрије. Пошто се Епископ Димитрије том свршеном чину решено одупро, сазван је синод у Александрији. У првој сесији синода је Ориген добио забрану учења, а у другом му је оповргнут чин презвитера, односно био је враћен у ред лаика.

Ориген ће се настанити у Кесарији и основати сопствену школу књижевности, филозофије и теологије. У време прогона хришћана године 250. под царем Децијем Трајаном био је заточен и мучен. Године 251. је пуштен на слободу, али је 254. године умро, вероватно у Тиру – од последица злостављања.

Оригеново дело обухвата писма, расправе из области догматике, практичне теологије, апологетске списе, тумачења Библије и критичке списе. *Против Келса* (*Contra Celsum*) је једно од његових најзначајнијих дела – то је опсежан апологетски спис у коме Ориген износи аргументе против напада филозофа Келса, утицајног александријског платоничара из 2. века и жестоког противника хришћанства.

Ориген је и оснивач алегоријске егзегетике. Он је учио о троструком смислу Светог Писма, које се ослањало на популарно учење о трочланости човека као тела (*soma*), душе (*psyche*) и духа (*pneuma*). Аналогно томе се може разликовати буквални (соматски), морални (психолошки) и мистичко–алегоријски смисао Светог Писма.

Ориген је био платоничар који је настојао да споји грчку филозофију са хришћанском религијом. У 19. веку је о Оригену говорено да је *doctor numquam nominatus, auditus per secula* – „учитељ који је вековима слушан, иако не и именом назван“. Ориген је развио теорију о Христу као Логосу или Оваплоћеном Слову, који од вечности са Оцем сапостоји. Оригеново учење је било и камен раздора око кога су се у средњем веку плеле дубоке теолошке контроверзе и настајали раздори.

Двојезично издање Оригенових сабраних дела у 25 књига – *Origenes: Werke mit deutscher Übersetzung* – има за циљ да за научне дисциплине различитих профила његове списе учини доступним као историјски уникат за актуелне религиозно–културне, теолошко–философске и етичке проблеме. Сви Оригенови списи ће бити припремљени и објављени на модерном језику. Многи Оригенови списи ће бити први пут преведени на немачки језик. Сви Оригено-

ви текстови ће бити пропраћени уводним текстом у дотично дело као и коментарима и објашњењима. Приређивачи ове серије су Алфонс Фирст (Alfons Fürst), професор црквене историје, патрологије и хришћанске археологије на Вестфалијском универзитету у Минстеру, као и Кристоф Маркшис (Christoph Markschies), професор црквене историје и патристике на Хумболтовом универзитету у Берлину. Име серије гласи *Origenes: Werke mit deutscher Übersetzung [OWD], Hrsg. von Alfons Fürst; Christoph Markschies* у коедицији/саиздаваштву двеју угледних издавачких кућа – Walter De Gruyter у Берлину и Herder у Фрајбургу.

У центру Оригеновог дела стоји егзегеза Светог Писма. Његови коментари Библије су током времена прерасли у форму проповеди у којима је Стари Завет тумачен на кључним појмовима алегорезе и ранохришћанске типологије.

Коментари Књиге Постања

У овој свесци су уређени фрагменти из коментара Књиге Постања (Пост. 1, 1 – 5, 1) као и схолије уз тај текст. Грчки текст је преузет из „Griechischen christlichen Schriftstellern".

Посебну место имају Оригенова тумачења Књиге Постања у односу на човека и Бога. Овде се налазе почеци хришћанске космологије као и полемика са антропоцентричном сликом Бога, као и питања христологије. О историји патријараха Ориген примењује свој сингуларан алегоријски егзегетски метод.

Омилије на Књигу Постања

Управо на примеру његових омилија (које су сачуване само у Руфиновом латинском преводу) је занимљиво да се прати како је Ориген многострукост тих сазнања која сежу од платонско–стоичке космологије до алегорезе о Лоту настојао да пренесе својој заједници као учитељ и духовник. Пред нама је Оригенов коментар Књиге Постања, приређивача Карин Мецлер (Karin Metzler). Оригену је потребно за „коментар" 13 свезака (папирусних свитака). Уз то долазе још и „схолије" (Scholien), које представљају коментаре других поглавља Књиге Постања. Схолије означавају коментаре које као објашњење непознатих појмова и речи бивају на маргинама текста или *inter lineam* између редова исписана. Кристоф Маркшис претпоставља да је при томе реч о анотатима записничара и преписивача. Своје коментаре је Ориген отпочео још у Александрији, преостале је довршио у Кесарији, римској луци у Палестини године 234. у свом новом месту пребивања. У исто време пише Ориген и своје основно дело, свој философски *opus magnum* Περὶ ἀρχῆς (*Perì archês*, *De principiis*), док су апологетски списи против интелектуалне бестије Келса доц-

није настали. Најдужи текст обухвата око 40 двоструких страница у коме је реч о пророштву са дужом расправом о исправности пророштва и неисправности астрологије. Звезде су знакови, а не силе (σημεῖα – δυνάμεις). Коментар изискује добро познавање античке реторике и граматике. Но коментар садржи и комплексна места кроз Оригенову компликовану аргументацију. Ориген не чита текст Књиге Постања као јудејски историјски текст, већ алегоријски, то јест сматра да текст поручује нешто друго и више од буквалне равни. Ориген ће етички изазов видети у анагогичком смислу: Адам је Христос, Ева је Црква, Бог је Света Тројица – Отац, Син и Свети Дух који лебди над водом – и Премудрост! *Sapientia*.

Увод приређивача, који је у маниру латинских *praefationes*, у целокупна дела (Gesamtwerk) врло је предметан и сажет. Оба дела OWD су приређена са највишом издавачком акрибијом. То је плод дугогодишњег минуциозног рада који је уложен у превод и коментар. Овај херкуловски пројект изискује пажњу не само тумача Оригеновог учења, већ и шире интелектуалне јавности, јер полаже темеље прецизнијем читању и рецепцији дела једног од најзначајнијих аутора свеколике античке и хришћанске историје. *Зоран Андрић*

Christoph Markschies, Jens Schröter (Hrsg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I: Evangelien und Verwandtes*

Teilband I. und II. Mohr Siebeck, Tübingen 2012.
XXVI + 1468 стр. ; 24 cm
ISBN: 978–3–16–149951–7

Антички хришћански апокрифи

Новозаветни апокрифи се, након шест претходних издања, мимо сваког очекивања, објављују под промењеним насловом – *Антички хришћански апокрифи*.

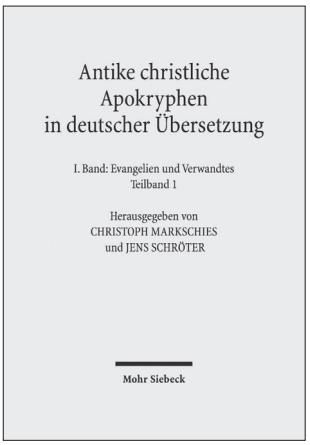
Реч је о изузетно успелом избору апокрифних списа, обављених са минуциозним научним апаратом који омогућује оптималан увид у интернационалну библиографију и најновије научне тенденције у њиховом изучавању. То је примерна заслуга њихових приређивача, двојице професора са Хумболтовог универзитета у

Берлину, Кристофа Маркшиса и Јенса Шретера.

Назив *Антички хришћански апокрифи* кореспондира са досад у науци примењиваним именом „Новозаветни апокрифи“ – „Neutestamentlichen Apokryphen“. Ново издање – у међувремену је то већ 7. издање – појављује се под новим насловом – „Антички хришћански апокрифи“, са новим приређивачима, готово потпуно промењено и опсежно допуњено новим текстовима. Приређивачи веле да су списи овог издања били категоризовани на основу трију критеријума: 1. сходно сведочанствима о њиховој апокрифној старини, 2. сходно формалним и тематским односима тог списа према Новом Завету, и 3. сходно њиховом датирању из периода хришћанске антике пре окончања процеса канонизације Новог Завета. Апокрифи су, поједностављено изражено, они текстови који нису ушли у састав библијског канона односно светих списа Новога Завета.

Та чињеница их чини истовремено загонетним и интересантним. Они приповедају о библијским личностима или износе нове садржаје.

И ти списи су, као и канонски, израз хришћанског исповедања вере и имали су историјски утицај како на богословље, тако и на историју уметности. Ново издање садржи све неканонске списе из антике, као и нове текстове из исламског предања. Сви неканонски списи су сада обављени под именом „Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung“ (AcA) и биће едитарни у укупно три књиге. Досад је објављена прва књига у два тома на више од 1480 страница – Christoph Markschies, Jens Schröter (Hrsg.): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I: Evangelien und Verwandtes. Teilband I. und II*. (Mohr Siebeck, Tübingen 2012). Овде бисмо примера ради представили један такав апокрифни спис.



„Јеванђеље по Јуди“

Иако је апокриф овог списа пронађен пре седам година, тек се сада – благодарећи овом примерном издању – нешто више о њему поуздано може рећи.

Поводом открића овог списа, године 2006. узбуђење је достигло своју кулминациону тачку. Наиме, амерички магазин *National Geographic* објавио је текст за који се од 1800. г. знало да постоји – „Јеванђеље по Јуди“, које описује среброљубивог апостола као јединог правог Спаситељевог ученика. И Св. Иринеј у својим

списима спомиње употребу „Јеванђеља по Јуди“ код извесних Каинићана, који Свето Писмо субверзивно на главу изврћу.

О тексту и контексту

Од првог објављивања овог списа на интернету, наука је начинила важан корак унапред и недвосмислено утврдила да је реч о грчком тексту гностичке провенијенције, насталом у источном делу Средоземља након средине другог века.

Ово „Јеванђеље по Јуди“ је, као и неки други гностички списи, сачувано само у коптском преводу. Овај превод је пронађен у једном египатском кодексу из 4. века, који садржи још неколико гностичких текстова. „Јеванђеље по Јуди“ приказује перспективу једне опозиционе хришћанске групе из 2. века, која се одвојила од Цркве. На жалост, овај спис ни на који начин не доприноси бољем поимању лика историјског Јуде.

Најпре су објављени фрагменти овог Јеванђеља, а потом и интегрални текст у виду дигиталних фотографија. Чини се да са новим изненађењима не треба више рачунати. Немачки превод, који је узео у обзир све нове фрагменте и текстуалне реконструкције изворника (тзв. *Codex Tchacos*) припремио је историчар из Аугсбурга, египтолог Грегор Вурст, у оквиру пројекта проф. Маркшиса и Јенс Шретера – *Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung* (2012). На многим конгресима и конференцијама истраживачи су се бавили овим кодексом, што је и документовано у више научних зборника.

„Јеванђеље по Јуди“ има одлике и осталих гностичких Јеванђеља: дијалошки део у коме је изнето неправоверно учење и препредено ситуирано у наративни оквир. Васкрсли Христос је у њима платформа за „тајно учење“. Овакав контраст је типична сцена гностичких дуализама: на једној страни су посвећени, а насупрот њима стоје неуки и борнирани ученици. Јуда стоји насупрот свим апостолима који су у дубокој заблуди, док он добија ексклузивну поуку о „тајни царства небеског“. За разлику од описа из канонских Јеванђеља, Исус се у овом гностичком јеванђељу према осталим ученицима односи са иронијом и подсмехом.

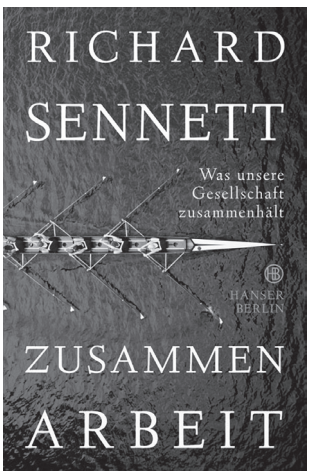
Све те и друге аспекте апокрифне књижевности садржи ново издање *Античких хришћанских апокрифа*, чије објављивање и наговештај преосталих двају томова дају нова крила овој фундаменталној теми библијске теологије и уливају наду за њихову дубљу и свестранију богословску тематизацију.

Зоран Андрић

Richard Sennett: *Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält*

Hanser Berlin, 2012.
416 стр. ; 21 cm
ISBN: 978–3–446–24035–3

Homo Faber *relaoded*



Ричард Сенет, професор на њујоршком Универзитету, један од најугледнијих социолога и историчара идеја, тврди да су нашем времену – у коме трибалистички сурово влада неједнакост и стална конкуренција међу људима – насушно потребне поуздане и ритуализоване форме сарадње као цемент заједништва.

Фронтиспис ове занимљиве књиге на савршен начин илуструје у каквом прецизном сагласју морају бити замаси весала чланова тима у регати, како би збир индивидуалних снага био уједињен у хармоничан заједнички смер и покрет. Ова визуелна метафора задире непосредно у срж Сенетових теза.

Ричард Сенет је аутор свестрано хваљене књиге *Флексибилни човек*, у којој је изложио актуелну критику феномена отуђења у виду „усамљености“, и тиме се дотакао осетљиве теме комплексног модерног капиталистичког друштва. У својој најновијој књизи – Richard Sennett: *Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält*, Hanser Berlin, 2012, која у енглеском оригиналу насловљена као *Together. The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, аутор се прикључује форуму интернационалних дебата о томе да ли је човек по својој природи предодређен за сарадњу/кооперацију или за агресивни егоизам, односно шта значи таква (можда двострука) карактерна диспозиција у данашњим друштвеним формама? Аутор држи да се људска кооперативност не напаја из унутрашњег етичког импулса, као ни из нужности која проистиче из еволуционистичко-биолошке предодређености, већ из практичног искуства заједништва, попут оног

које влада у занатским радионицама и атељеима.

Сенет овај феномен назива „homo-faber пројектом“, а себе види у списатељској традицији наративне технике „дијалога“ на линији Херодота и Монтења, те вели да Монтењови есеји „скачу са теме на тему“, да би на крају читалац „из фрагмената сагледао мозаик“.

Сенет је настојао да прибегне тој техници приповедања у нади да ће „кохерентна целина“ сама од себе настати. Овај наративни поступак Сенет назива „sprezzatura“, у духу ренесансног италијанског аутора и дипломате Кастиљонеа (Baldassare Castiglione). Можда би ову тешко преводиву реч ваљало опрезно посрбити као лакоћу и опуштеност. Сенет нам приповеда са таквом „sprezzatura“ – динамиком и наративном опуштеношћу. Он вели да у великим америчким градовима различите етничке и религиозне групе не живе једне са другима, већ једне покрај других, у јасно разлученим границама. Заједничку перспективу Сенет види у васпостављању модела „радионица у којима се континуирано, у духу патерналистичке сарадње“, већ стотинама година, корак по корак, изграђује заједништво. Да ли је овај модел у време општих вишесмерних миграција и глобалних финансијских криза и потреса заиста ефективно средство, остаје хипотетичним.

Према новим медијима Сенет је скептичан, те свим online-пријатељствима и познанствима (нпр. преко Фејсбука) не придаје посебан значај. Кроз њих живот постаје „пљоснат“, вели он. Отуда је његова порука аподиктична: „Ми морамо бити солидарни једни са другима, не само вербално, већ практично“. Occupy-покрет га испуњава надом и вели да га борбена постојаност („тиха вода брег рони“) тог покрета надахњује.

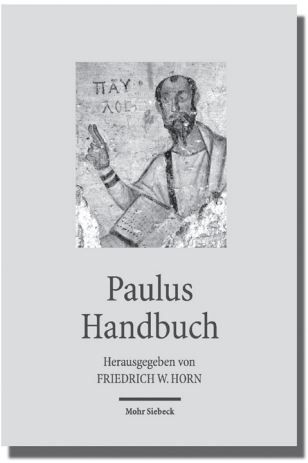
Сенет је по својој природи човек помирљиве нарави, пре тип Еразма но Лутера. Он жестоко критикује турбокапитализам и *Clash of Civilisations* и залаже се за уважавање и напоредно постојање различитих култура. Све то чини из једног импетуса: он жели опуштено и просвећено друштво, у коме свако од нас својој срећи може да стреми. У овој књизи је „reloaded“ дух Балтазара Кастиљонеа и политичких идеја 18. века. Уз сав респект за опонашање духа монтењевског „sprezzatura“ вијугања, Сенетова књига о патосу „homo faber“ начела остала је без структуре хомогеног мозаика који би обједињавао разбацане фрагменте. Но и мимо тог дефицита, књига је уверљиви апел-пледоаје за обнову фундаменталних форми и ритуала заједништва.

Зоран Андрић

Friedrich W. Horn (ур.) : *Paulus Handbuch*

Mohr Siebeck Verlag, 2013
653 стр. ; 23 cm
ISBN: 978–3–16–150082–4

Настолна књига о Светом Апостолу Павлу



Професор новозаветног богословља на Универзитету „Јоханес Гутенберг“ у Мајнцу, Фридрих Хорн (Friedrich W. Horn), прихватио се Херкуловског задатка да сабије у референцијално поуздану „настолну књигу“ најсувислије тенденције у изучавању живота, посланица и богословља Светог Апостола Павла. Ово дело је управо објављено под насловом *Paulus Handbuch* (Mohr Siebeck, Tübingen 2013).

Свети Апостол Павле је, да парафразирамо један аподиктични став РудолфаУлтмана, оснивач хришћанског богословља. Приређивач овог „Приручника“, Фридрих В. Хорн је у детаљној историјској панорами настојао да реконструише најзначајнија струјања у богословљу Запада у ономе што се у фахжаргону зове *Forschungsstand* – од Фердинанда Баура из средине 19. века до савремених тумачења са свим дивергирајућим тенденцијама. Велике егзегетичке школе прохујалих столећа – „Историјско-религијска школа“, „Керигматологија“ Рудолфа Булмана као и „New Perspective on Paul“ – нису анахроне и нису превазиђене. Савремена богословска наука сноси одговорност и обавезу према питањима тих школа и њиховим резултатима. Отуда овај *Приручник* настоји да њихове основне линије реконструише и смести у историјски контекст као укрштај различитих перспектива интерпретације живота, дела и потоњег утицаја овог светитеља на целокупну хришћанску мисао.

Више од четрдесет аутора, специјалиста за питања патристике, политичке и социјалне историје раног хришћанства и културног контекста деловања Светог Апостола Павла, аналитички испитују његове Посланице и осветљавају утицај и рецепцију његових богословских списа од антике до савремене

епохе. У савременој светопавловској егзегетици је утемељен троугао између дела светитеља, његових посланица и његове теологије, при чему су све стране парадигматичног троугла равномерно и равнозначно суштаствене. Тек се сагледавањем целине тих трију аспеката као живог јединства може формирати целокупна слика.

У најновијим просопографским истраживањима о овом апостолу лежи акценат на прононсираној улози јеврејског предања у његовом животу, што најјасније долази до израза на примеру његових посланица, односно одликама његовог писања. Свети Апостол Павле развија своје богословско мишљење у разговорима и расправама са традицијом свога времена, као и у прецизном запажању религиозности и културе градова и заједница. Конструктивни задатак егзегетике се састоји у томе да се – на основу аутентичних посланица, имајући пак у виду и његов животопис – заснује његово богословско мишљење. Тренутно доминира егзегетичка парадигма такозване. „партиципативне Христологије" (Рим. 6, 8).

„Приручник" представља и осветљава живот, посланице и теологију Светог Апостола Павла и уоквирује те комплексе кроз утицај и рецепцију у интерпретацији различитих интернационалних аутора. У распону од фарисеја Павла до апостола незнабожаца сеже овај аналитички лук саздан од историјских, епистелографских и културно-социјалних питања и одговора. Једнако драгоцени аспект у овим изучавањима *Corpus(a) Paulinum(a)* представљају и увид у псевдоепиграфске списе, односно апокрифно предање дела Св. Апостола Павла, чији се утицај може до Маркиона пратити. Једнако занимљив аспект ових изучавања се односи и на коментаре Светих Отаца – почев од Оригена, Св. Јована Златоустог, Теодорита Кирског, Св. Амвросија Миланског, као и њихових школа.

„Приручник" у свом последњем поглављу, насловљеном као „Утицај и рецепција", тематизује антипавловске и пропавловске тенденције у новозаветним списима, као и место Апостола у апокрифним апостолским делима, преписку са филозофом Сенеком, затим и „Павловску апокалипсу" из Наг Хамадија, као и археолошка и иконографска сведочанства о раном култу овог светитеља.

Нови „Приручник" омогућује нове погледе у вишеслојни опус и живот, као и историју пријема његовог учења. Овај „мануал" је изванредна лектира за студенте, професоре и све заинтересоване за неизмерно значајно дело, и омогућује дубљи и свестранији прилаз капиталном делу светитеља. Приручник је отуда

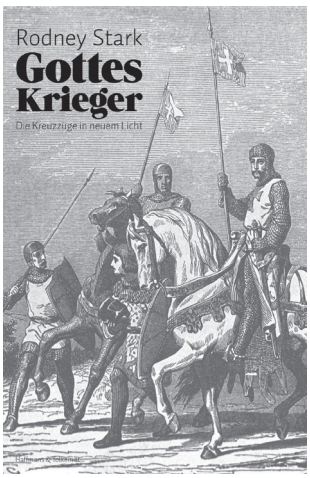
и позив да се различити погледи и отворена питања тематизују. Ова књига уједно представља готово идеалну парадигму међународног интердисциплинарног и интерконфесионалног приступа научној грађи, као и пример високог нивоа изучавања дела Светог Апостола Павла. У једну реч – ова настолна књига је неизоставни компендијум савремених сазнања и методолошких егзегетичких тенденција у изучавању и рецепцији Светог Апостола Павла, те би ваљало да буде саставни део свих богословских библиотека.

Зоран Андрић

Rodney Stark: *Gottes Krieger. Die Kreuzzüge in neuem Licht*

Haffmans & Tolkemit, Berlin 2013
400 стр. ; 21 cm
ISBN: 978–3–942989–28–2

Божији војевници



Крсташи уопштено важе за фанатичне варваре. Високи идеали крсташа били су проневерени њиховом бруталношћу и похлепом, а њихова борбена предузимљивост била је прожета слепом самоувереношћу у праведност рата (*bellum iustum*), односно у богоугодност крсташких похода. Свети рат није био ништа друго до чин интолерантности у Божије име и тиме огрешење о Светога Духа.

Оваква слика је погрешна, вели категорично у својој новој књизи социолог религије Родни Старк. Књига Роднија Старка, угледног америчког социолога религије на Универзитету у Вашингтону (Rodney Stark, *Good Battalions. The Case of the Cruasade*, Harper Collins, New York 2009 – Rodney Stark, *Gottes Krieger. Die Kreuzzüge in neuem Licht*, Haffmans & Tolkemit, Berlin 2013) – настоји да покаже како су сасвим погрешне тезе о крсташким ратовима као бруталним, империјалистичким, разбојничким и завојевачким походима хри-

шћанског Запада против образованог, толерантног и мирољубивог исламског Истока.

Крсташки ратови су, вели аутор, и данас извор и надахнуће мржње и срџбе исламског света према Западу. Аутор вели да крсташки ратови нису отпочели без претходних провокација и да они нису били први вид европског колонијализма, као што то виде извесни историографи. Ти ратови нису вођени само зарад освајања земље, плена или покрштавања, а крсташи нису били дивљи варвари који су култивисане муслимане злостављали. „Они су заправо веровали да су слуге у Божијим батаљонима", тврди аутор на крају књиге. Фатална логика аргументативне симетрије важи и данас за џихадисте: и они верују и тврде да су слуге у Алаховим батаљонима. Чини се да је фацит ове књиге већ био формулисан и пре но што је аутор започео са писањем. Старк није историчар, што и сам признаје. Његово дело је пре покушај да крсташке ратове као социолог разуме и заснује апологетску мрежу аргумената у чијој би светлости они добили нову конотацију. Аутор вели да су крсташки ратови „први милитаристички одговор на исламску терористичку агресију", што је мимо ноторног анахронизма прекорачење научне објективности и пре израз америчке преосетљивости у постојаном антагонизму – *Clash of Civilizations* – између Америке и исламских држава. Амерички председник Џорџ Буш је након 11. септембра 2011. г. тврдио да је борба против тероризма „крсташки поход". Старку је пре стало да васпостави углед крсташких ратника-витезова, који су на заповест папе Урбана II желели да ослободе Свету Земљу и тиме се очисте грехова.

Старк настоји да детаљно опише историју исламског освајања делова Европе, Средњег Оријента, Северне Африке... Он живо описује страдања Јевреја и хришћана у освојеним областима и неописива страдања и покоље ходочасника који су се упућивали у Свету Земљу зарад поклоњења светињама као и молбе Алексија I Комнина војводама Запада да Византију ослободе од најезде Турака – управо обраћених у ислам, или молбе папе Урбана II свим витезовима Европе – да помогну да се за хришћанске поклонике васпостави ходочаснички пут за Свету Земљу са заштитом.

Старк пластично представља застрашујућа крвопролића у борбама крсташа, њихове победе, као и њихове фаталне поразе. Књигом *Божији војевници Крсташки ратови у новој светлости* нуди нам овај рено-

мирани социолог религије сасвим нову, ревидирану слику богатих фасета седам великих крсташких похода и свега што се између 1095. и 1291. године у Европи и на Блиском Истоку заиста збивало.

Изузму ли се слепе мрље и идеолошке идиосинкразије, реч је о надасве занимљивој књизи, која можда ту и тамо пренаглашено идеализује слику ратника-витезова, сходно литерарним клишеима у духу романтике 19. века, у парадним костимима и униформама попут Ричарда Лављег Срца. И мимо тих сужења перспективе, Старкова књига заслужује пажњу богословске и академске јавности.

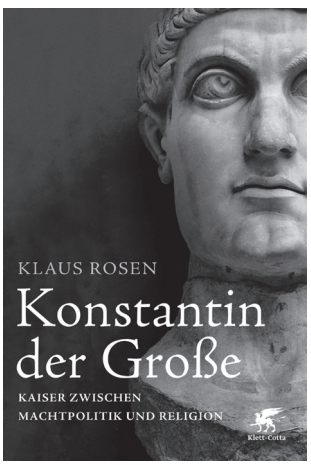
Зоран Андрић

Klaus Rosen: *Konstantin der Große. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion*

Klett–Cotta Verlag, Stuttgart 2013.
494 стр. ; 23 cm
ISBN: 978–3–608–94050–3

Победа у знаку крста
– О цару Константину у делу једног немачког аутора –

Пре нешто више од 1700 година, 28. октобра 312. године, однео је Константин Велики победу над својим противницима на Милвијском мосту, северно од Рима. Да ли је тај тријумф био плод предсказања (визије) крста и Константина, као првог хришћанског цара, односно да ли је тим догађајем Запад постао хришћански – то су махом фокуси око којих круже мултиперспективна испитивања у различитим публикацијама на немачком говорном подручју.



Слика Константина Великог била је од почетка кроз екстремне дивергенције доведена до искључивих супротности. Таква дијаметрично опречна слика није постојала само међу приталицама и противницима, међу староверујућим и хришћани-

ма, већ је и унутар хришћанства била инкохерентна: дело и личност цара Константина су православни, аријанци, донатисти итд. начелно противречно оцењивали. Док га је средњи век видео као ослободиоца, заштитника и подржитеља Цркве Христове, дотле је слика о њему у просветитељству, посебно код Волтера, била изложена сумњи и критици. Тако Јакоб Буркхарт у својој монографији (Jacob Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Großen*, 1853) долази до закључка „да у овом генијалном човеку препуном славољубивости“ не може бити речи о религиозности, већ само о нерелигиозности.

Једна занимљива књига из серије књига о Константину Великом је дело Клауса Розена, почасног професора старе историје из Бона, који се у своме делу – Klaus Rosen: *Konstantin der Große. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion*, Klett–Cotta Verlag, Stuttgart 2013. – упушта у бескрајно компликовану историју тетрархије, настојећи да је аналитички, корак по корак, расплете. У хаосу династичких престројавања и пермутација веома је тешко изнаћи црвену нит развојне линије. Ватрена властољубивост је карактерисала Константинов дух још од малих ногу, аподиктички тврди Розен. Та карактерна одлика, могло би се рећи, одређује и ауторово виђење Константина Великог. Но ипак, историографска поента књиге, коју краси прецизно и филиграно рачвање теза и хипотеза, је Розенова свеприсутна идеја о контингентности збивања. Све одлуке која су се ослањала на структуре и традицију водиле су зависности од других одлука, у непрегледном ланцу детерминирајућих интеракција.

Из постулиране мреже међузависности и међудејства Розен настоји да исклеше појам рационалности, чиме би се „Константиновски обрт“ могао плаузибилније објаснити, без усиљених интроспективних пројекција у „хладно срце“ ауторитативног властодршца, каквим га је Јакоб Буркхарт сматрао. У центру Розенових испитивања је, разуме се, политика религије, а личност Константинова само у секундарном плану и у контексту његове политичке *vita activa* осветљена. Розен одбацује распрострањено мишљење да је Константин већ 312. године, у време битке код Милвијског моста, био декларативни хришћанин. Са стрпљивошћу Розен скида копрену са свих знакова раног Константиновог обраћања хришћанству. Када се у једној необјављеној епистоли из 321. године обратио северноафричким хришћани-

ма као сабрачи, тиме је тражио пре пут да оконча унутарњи раздор са донатистима но да декларише свој хришћански идентитет, вели Розен.

Три године доцније војевао је против Лициниja у грађанском рату. Најзад је идеја једног царства под једним царем и једним хришћанским Богом постала стварност. Та стварност није била ни визија, ни обрт, већ плод историјске поуке и рационалног рачуна: да је религиозна хармонија предуслов вечном миру и јединству царства. Централно поглавље о идејном јединству царства је посвећено Константиновом посредовању између аријанаца и православних. Розен суптилно настоји на начелном двојству контингентног и напоредог успеха и пораза.

Кроз векове, рецепција Константина Великог је нарасла у густе и непрозирне слојеве, које Розен са акрибијом и елегантним умећем групише и слој за слојем ослобађа анахронистичког смисла. Такво прокрчење прашуме захтева од читаоца стрпљивост и концентрацију, награђујући га, у исто време, јасном, зрелом и стилистички елегантном прозом која у вишеструком смислу одликује и краси ово дело Нестора старе историје из Бона.

Зоран Андрић

Diarmaid MacCulloch: *Reformation : Europe's House Divided 1490–1700*

Penguin Books 2012
864 стр. ; 20 cm
ISBN: 9780140285345

Историја Реформације као историја идеја

Дармејд Макалох, професор црквене историје на универзитету у Оксфорду и члан Британске академије наука, аутор је више угледних списа међу којима су најпознатији *Thomas Cramner : A Life* (Yale University Press, 1996 – 692 стр.) и *The Boy King: Edward VI and the Protestant Reformation* (University of California Press, 2002 – 283 стр.). Пред нама је његово дело о револуционарној епохи реформације – Diarmaid MacCulloch: *Reformation : Europe's House Divided 1490–1700*, Pen-

guin Books 2012 (прво издање објављено је 2004. г.). – сада доступно и у џепном издању.

The Guardian је ову монументалну студију од хиљаду страница назвао „најбољом књигом која је икада написана у овој области".

Јубиларне 2017. г. заокружиће се пет стотина година од реформације, односно од 31. октобра 1517. године, када је Мартин Лутер у Витенбергу изложио својих 95 теза које су означиле почетак реформације и тиме проузроковале радикални *theological turn* (теолошки обрт) који је конфесионалну топографију Европе трајно изменио.

У припреми овог јубилеја, књига британског теолога и историчара може имати централну улогу у стратегијским *public relations*. У њој аутор на монументалних хиљаду страница – енглески поднаслов гласи *Europe's House Divided 1490–1700*, што бисмо, по смислу, могли превести са „Разломљено јединство Европе" – показује густо саткану панораму реформације која је трајно утиснула конфесионални профил Европе и њених региона. Кроз опис догађаја у појединачним земљама реформације, настао је фасцинирајући историјски компендијум политичких, друштвених и менталних процеса на целокупном европском континенту. Аутор је за ово капитално дело добио више награда – Британске академије наука, као и одликовање *National Book Critics Circle* у Америци.

Аутор компонује овај колосални мозаик више као историјску но као теолошку грађу, реконструишући менталну слику религиозности у тој динамичној епохи.

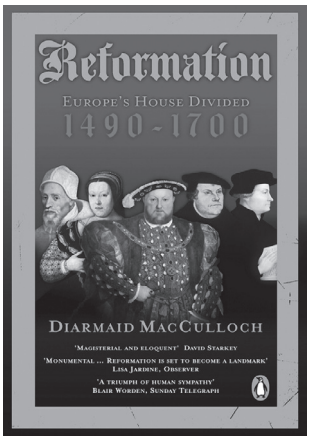
У свеукупном европском прегледу реформације, улога и место Мартина Лутера је у апсолутном фокусу. Аутор га портретише као харизматичног монаха и катализатора реформаторских процеса који нису монодимензионална потрага за Божијом милошћу само средствима теологије, већ представљају и дубоку историјску цезуру и културну револуцију са епохалним последицама.

Појам реформације је веома широко захваћен. Животу и делу Лутера, Цвинглија и Калвина посвећени су опсежни делови, а реформација је представљена као нова шифра „епохе конфесионалности". Аутор детаљно описује и противреформацију – *inter alia* – покољ Вартоломејске ноћи, концил у Тријенту, као и ратове реформатора са противреформаторима. Њему није стало искључиво до црквене историје, већ и до модерне историје Европе и реконструкције заједничког „латинског наслеђа римокатолика

и протестаната“, које је запечатило идентитет Европе, односно означило трајно „раздељено наслеђе“ у Цркви Запада.

Структура ове књиге је неуобичајена: први од три основна одсека гласи „Заједничка култура“ и обухвата период до 1570. године. Аутор је мишљења да су конфесионалне прилике још биле отворене пре тога датума. Тек након војних обрачуна у Шкотској, Француској и Холандији 1650-тих година, било је јасно да је судбина Европе у томе да буде раздељена. Тек се тада формирају јасно оцртани конфесионални идентитети и границе вероисповедних система. Други део је насловљен као „Деоба Европе“ и обухвата период 1570–1619, са поглављем о Тридесетогодишњем рату, и једним дигресивним екскурсом – „Британско наслеђе“ 1600-1700. Трећи део је насловљен као „Животни модели“ – то је дијахрони преглед друштвених и идејних гледишта реформације. Овде је реч о различитим конфесионалним културама; на пример о времену, смрти, животу и љубави. Велико закључно поглавље о „последицама“ представља неку врсту резимеа конфесионалних разлика и констатује да је хришћанство и пре 1500. године било „најтолерантнија религија у светској историји“

Макалохова историја је и материјалима и мислима невероватно обилата књига у којој је Европа детаљно захваћена, од Гренланда до Малте, од Канарских острва до Естоније и даље, премашујући географске међе, до описа прилика у Америци, на Далеком Истоку и у Африци. Помпезна поворка краљева, реформатора, папа, калуђера и шамана дефилује на историјској бини. Реч је о вероисповестима, али и о техници ливења звона, како о индулгенцијама, тако и о масонским ложама. „Но у свему су идеје биле одлучујуће“, аподиктички истиче аутор. Реформација се може разумети само ако се та јединствена снага идеја појми у новој испосвесној парадигми. Макалохова студија је сјајан историјски и теолошки компендијум реформаторских идеја, чији је петовековни јубилеј на прагу.



Зоран Андрић

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 свесака 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. Петровић

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, 2, 3

* 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 светоотачких 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 и 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 и другим европским језицима. 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 = Theological Views : версконаучни часопис / главни и одговорни уредник Александар Ђаковац. – Год. 1, бр. 1 (1968)–1998, бр. 1/4 ; н.с., год. 38, бр. 1 (2008) – – Београд : Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1968–1998; 2008– (Београд : Штампарија Српске Православне Цркве). – 24 cm

Три пута годишње
ISSN 0497–2597 = Теолошки погледи
COBISS.SR–ID 6936578